

De la querrela a la agonía.

Los desafíos epistemológicos de los humanistas franceses frente al cisma religioso (1524-1604)

Autor:

Peña, Santiago Francisco

Tutor:

Campagne, Fabián Alejandro

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título

Posgrado



Universidad de Buenos Aires



Université de Paris IV-Sorbonne

TESIS DOCTORAL

De la querrela a la agonía.

**Los desafíos epistemológicos de los humanistas
franceses frente al cisma religioso (1524-1604)**

DOCTORANDO

Santiago Francisco PEÑA

DIRECTORES

Fabián Alejandro CAMPAGNE

Denis CROUZET

2016

Palabras preliminares

*Ojalá tuviera yo diez consejeros como tú entre los aqueos.*¹

La inquietud que alentó esta investigación no tiene otro origen más urgente que la perplejidad. La realidad de las inquinas religiosas (porque en última instancia tal vez no las haya de otro tipo) es un fenómeno que ningún hombre nacido en los prolegómenos del siglo XX podrá aducir desconocer, pero si bien son sus espectaculares y tristes efectos los que contagian el estupor, son sus causas, justificaciones y actores los que convocan a la perplejidad. Aún escribiendo estas líneas con la investigación deliberadamente interrumpida hasta nuevo aviso (por las promesas que aún restan sin cumplir), y no en sus incertísimos orígenes, las repercusiones sentimentales lejos están de haber sido neutralizadas; sí, al menos, terapéuticamente consideradas.

Ha sido incómodo referirse a espíritus tan admirados y al mismo tiempo a episodios que despertaron los peores impulsos de nuestra especie, pero es precisamente esa tensión tal vez la fuente más fecunda de la cual las páginas por venir se han servido. No será difícil de advertir que el centro de gravedad alrededor del cual orbitan la polémica teológica, la contraposición dogmática, la indiferencia doctrinal, el discurso agonial, la inspiración profética, no es otro que aquel vasto e impreciso colectivo de hombres y mujeres que ocasionalmente su contemporaneidad —y casi sin falta su posteridad— han llamado « humanistas ». Por eso, el presente trabajo se esmerará en brindar una respuesta a la legítima pregunta: ¿qué efectos tuvo la discordia religiosa en el devenir del humanismo renacentista?

Por lo pronto, se percibirá que la elección de los héroes no es arbitraria. Los nombres de Erasmo, Guillaume Budé, Germain de Brie, Jacques Lefèvre d'Étaples, Louis de Berquin, Giulio Cesare Scaligero, Clément Marot, Étienne Dolet, Bonaventure Des Périers, Pierre de Ronsard, Jacques Grévin, Jean Dorat, Étienne Jodelle, Juan de Maldonado, Théodore de Bèze, Christophe de Thou, Guy du Faur de Pibrac, Jean-Antoine de Baïf, Michel de Montaigne, Pierre de La Ramée, Denis Lambin, Pierre Burin, Gentien Hervet, Henri Lancelot Voisin de La Popelinière, Jean Bodin, Pierre Charron, Philippe Du Plessis-Mornay, Agrippa d'Aubigné, cuentan con una serie de carac-

¹ « Αἶ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον / τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδομονες εἶεν Ἀχαιῶν » (*Ilíada*, B, 371-372).

terísticas que permiten (tal vez obligan a) reunirlos y comunicarlos en un mismo análisis. El denominador común de tan dispares personalidades se encuentra en la preeminencia extraordinaria que otorgaban a los recursos culturales legados por la vastísima y legendaria Antigüedad grecorromana sin descuidar la verdad revelada —o al menos intentando hacerlo lo menos posible. El factor que facilita la reunión no es otro que las vicisitudes políticas, religiosas, culturales, sociales y, finalmente, epistemológicas que les impusieron las guerras civiles de la segunda mitad del siglo XVI.

Se requiere, por este motivo, una exacta reconstrucción de las condiciones históricas que dieron a luz, alentaron y oprimieron en aleatorias pero no arbitrarias medidas a los protagonistas de nuestro estudio. Pero, a su vez, esta historia de la Francia trágica del siglo XVI será recreada a partir de los vínculos con la historia luminosa —y claroscuro— del humanismo, desde sus orígenes toscanos hasta sus globalizadas emulaciones a lo largo y a lo ancho de Europa.

Ahora bien, como de costumbre, quien pronuncia las palabras no es sino un impreciso cronista y amalgamador de todas aquellas voces, sentimientos e indicios que lo inspiraron deliberada o espontáneamente. Por eso, quisiera presentar un insuficiente pero sincero agradecimiento a todas aquellas personas sin las cuales estas líneas carecerían de virtudes y saturarían en vicios.

Primero, a mis maestros. A Fabián Campagne, quien desde hace una década me convence con su ejemplo de que el trabajo, el compromiso, la erudición y la ética no son sólo un camino posible sino el único. A José Burucúa, quien me permitió verificar que su inmensa bonhomía es sólo comparable a su erudición y su genio. A Denis Crouzet, por su ciencia absoluta y por la calidez con que me enseñó la puerta de Alejandría.

Mi especial homenaje a Roger Chartier, por sus lecciones magistrales y la sutileza de su pensamiento. A Patricia Fogelman y Ángeles Soletic, sendas responsables de mis primeras publicaciones científicas y de mi incursión en la desafiante docencia, por confiar en mí. A Ariel Denkberg y María Rosa Tapia, por ser los mejores jefes del mundo. A Fernando Bahr, quien me ha provisto de sabias coordenadas hacia la dorada *ataraxia*. A Nicolás Kwiatkowski, François Brizay, Michel Cassan, Martín Ciordia, Yann Lignereux, Costas Gaganakis, Pierre Maréchaux, Juan Pablo Bubello, Anaïs Fontaine, David Chaunu, Bernadette Rigal-Cellard, Celia Cabrera, Clarisse Roche y Christine

Dumas-Reungoat por sus agudos comentarios y oportunos respaldos. A Katerina Peppa, *puella strenua humanissima*. A Bibiana Tonnelier, maestra de la sagrada lengua helénica. A Soledad Justo, por su compañerismo. A mis alumnos, por su escéptica perseverancia.

A mis colegas de la cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por los periódicos y fecundos *brainstormings*. A María Estela González de Fauve, Patricia de Forteza, Florencia Mendizábal y Lautaro Tomaño por hacerme sentir como en casa en el Instituto de Historia de España. A mis colegas del Centre Roland Mousnier, por su espíritu ilustrado y cosmopolita. Al anónimo comité de evaluación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, sin cuyo respaldo esta tesis se habría extendido mucho más de lo aconsejable. A Amélie Loiseau, Claire Geng, Mariana Parma, Isabelle Turquand D'Auzay y Guillaume Prévost, providenciales nexos con la severa burocracia parisina.

Quisiera agradecer especialmente a los colegas y amigos que me acompañan desde los años de soviéticas cursadas y extenuantes exámenes. A Ismael del Olmo, porque el tiempo no conoce aún una inteligencia más sutil ni una sensibilidad más atenta. A Jerónimo Ferronato, por su oído absoluto. A Leandro Carbón, propietario de la memoria más justa y el humor más fino. A Leonardo Hirsch, quien me ha enseñado que la libertad es menos un derecho que una necesidad. A Carolina Losada, la experta y gallarda maestra. A Constanza Cavallero, a quien el azar hizo mi vecina y el buen juicio mi amiga. A Adrián Viale, por su altruismo y lucidez.

Reservo las últimas líneas a mi familia, a la que le toqué en suerte y a la que no. A mis padres. A Rodolfo, por su incondicionalidad. A Araceli, por su amor estructural. A mi hermano, el sabio Sebastián, mi primer maestro en este *cursus honorum*. A Marcos, por su amistad y consejo. A Mónica, por su cariño estoico. A Fernanda, por su empatía y arte. A Beatriz, por su adopción. A Aldo, por sus silencios. A Antonio, por sus palabras. A Araceli, por Agosto. A Irene, por *El Aleph*. A Patricia, por su coraje. A Marisa, por su hospedaje. A Osvaldo, por su tesón. A Alberto, por su constancia.

A Daniela, mi amada, por cuya belleza Troya volvería a desafiar a los aqueos.

A María, porque la quiero tanto como la quise.

A Lucila, mi hermanita mayor.

I

Capítulo 1 1

Génesis y crisis de un contrapunto

*Humanismo y Reforma en la Francia renacentista
1361-1529*

Capítulo 2 79

De los placards a los demonios de Ronsard

1534-1572

Capítulo 3 149

La masacre de la San Bartolomé: la traición de los intelectuales

II

Capítulo 4 257

Jean Bodin y el Pseudo-Bodin

humanismo y metamorfosis

Capítulo 5 345

Pierre Charron

Las humanidades al servicio de la metafísica

Epílogo 397

Cronología 413

Fuentes 424

I

querella

Capítulo 1

Génesis y crisis de un contrapunto: Humanismo y Reforma en la Francia renacentista 1361-1529

El inicio de un contrapunto debe obtenerse mediante perfectas concordancias.

*La discordancia proviene de las disimilitudes entre voces conjuntas
en una armonía que se debilita.²*

I

La tarea de comprender al humanismo como fenómeno histórico depende de la eficacia con que se defina qué fue el Renacimiento. Apartarse de los lugares comunes probablemente no sea siempre y en toda circunstancia una virtud —y en ocasiones atenta contra la eficacia de una *captatio benevolentiae*. En este caso, es práctico y legítimo retomar aquella reconstrucción histórica según la cual a comienzos del siglo XIV, específicamente en la Toscana, y directamente asociada con el esplendor de sus ricos centros urbanos, dio sus primeros pasos (al menos los más firmes y de rasgos más pronunciados) una tradición intelectual a la cual nuestros tiempos le deben la más fina y sistemática recuperación y apropiación del legado cultural de las civilizaciones grecorromanas.

Esta aseveración merece, naturalmente, un comprensible matiz porque el milenio que comienza con la caída de Ravenna y se apaga solidariamente con la lenta agonía bizantina no puede ser considerado como una empresa compacta bajo la imprecisa etiqueta de una Edad transicional, « Media ». Sin embargo, ésa es la percepción que —no precisamente de modo involuntario aunque sí espontáneamente— nos han transmitido los

² « Contrapuncti initium debet sumi per concordantias perfectas » (Johann Cochläus, *Tetrachordum Musices Joannis Coclei Novici Artiû Magistri : Nurnbergæ æditû : pro iuvêtute Laurêtiana in primis : dein pro ceteris quoque Musarû Tyrûculis*, Nuremberg, 1511, De compositione duarum vocum XIII).

« Discordancia (sic) est dissimiliû inter se vocû in unum redacta concordia » (Johann Cochläus, *De musica activa*, 1507, f° 35).

más significativos forjadores de lo que podríamos empezar a llamar ambiciosamente « la Era del Humanismo ».

Aunque la justicia requeriría honrar al florentino Brunetto Latini (1220-1294) y al paduano Lovato Lovati (1241-1309) como los primeros difusores de los estudios sistemáticos sobre la literatura de la Antigüedad, elegimos tomar su más simbólico punto de partida, que se encuentra, probablemente, en el mismísimo Averno.³ Allí al menos fue conducido Dante Alighieri (1265-1321) por el *pneuma* del laureado Publio Virgilio Maro, experto en aquel delicado oficio de guiar a los vivos en el mundo de los muertos. Su encuentro con los héroes grecorromanos fue, irónicamente, vivo y locuaz, tal como lo hicieron posible los diálogos de Luciano de Samosata, y poco antes el propio Virgilio y seminalmente el Ulises homérico. Naturalmente, Dante intentaba atribuir con la mayor cristiana fidelidad un lugar en la historia trascendente a los sabios paganos y la virtud intrínseca de aquellos que tuvieron la desgracia de desconocer a la religión verdadera no es sólo sugerida sino confirmada.⁴

Pronto el juicio y la inspiración de Alighieri recibirían su merecida apoteosis a través de otro gran toscano, Giovanni Boccaccio (1313-1375), quien no sólo se encargó de inmortalizar el prestigio del pionero florentino y de divinizar la *Commedia*, sino también de reconstruir el sistema de creencias pagano con una erudición inédita y un entusiasmo visible.⁵ A su vez, la visita del calabrés Leoncio Pilato (†1366) le había

³ Sobre Lovati y Latini, véase Ronald G. Witt, « Latini, Lovato and the Revival of Antiquity », *Dante Studies*, 112, 1994, pp. 53-61 y *In the Footsteps of the Ancients: the Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leyden, Brill, 2000, pp. 81-116 ; Bianca Ceva, *Brunetto Latini: l'uomo e l'opera*, Milan, Ricciardi, 1965 ; . Sobre la relación de Dante con Latini, véase Charles Till Davis, « Brunetto Latini and Dante », *Studi medievali*, 3^om 8, 1967, pp. 166-197 ; Richard Kay, « The Sin(s) of Brunetto Latini », *Dante Studies*, 112, 1994, pp. 19-31 ; Thomas Nevin, « Ser Brunetto's Immortality: *Inferno XV* », *Dante Studies*, 96, 1978, pp. 21-37.

⁴ Véase Barbara Reynolds, *Dante: The Poet, the Political Thinker, the Man*, Londres, I. B. Tauris, 2006 ; Hiram Peri, « The Original Plan of the Divine Comedy », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 18, 3, 4, pp. 189-210 ; Michael Caesar, *Dante: The Critical Heritage*, Routledge, 1995 ; Charles Allen Dinsmore, *The Teachings of Dante*, Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1901 ; Elisabeth Crouzet-Pavan, *Enfers et paradis. L'Italie de Dante et de Giotto*, Paris, Albin Michel, 2001 ; Antonino Pagliaro, *Ulisse. Ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Florencia, D'Anna, 1967 ; Carlo Ossola, *Introduzione alla Divina Commedia*, Venezia, Marsilio, 2012 ; Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, Buenos Aires, Emecé, 1999.

⁵ Boccaccio inmortalizó a Dante a través de su *De origine vita studiis et moribus viri clarissimi Dantis Aligerii florentini poetae illustris et de operibus compositis ab eodem* de 1351, luego traducido y difundido a través del *Trattatello in laude di Dante* en 1357. Sin embargo, ya Leonardo Bruni manifestó sus reservas frente a la apoteosis operada por Boccaccio, afirmando que « mi parve che il nostro Boccaccio [...] così scrivesse la vita e i costumi di tanto sublime Poeta, come se a scrivere avesse il *Filocolo*, o il *Filostrato*, o la *Fiammetta*. Perocché tutto d'amore e di sospiri e di cocenti lagrime è pieno; come se l'uomo nascesse in questo mondo solamente per ritrovarsi in quelle dieci giornate [...] raccontate [...] nelle *Centro Novelle* » (*Il libro della vita, studi e costumi di Danti*, citado en *Le vite di Dante*,

permitido iniciarse en la lengua helénica, que la Cristiandad latina parecía haber postergado desde los comienzos de la hegemonía germana. Gracias a la traducción latina emprendida por Pilato, por lo pronto, Homero volvía a ser accesible para los sabios latinos.⁶

Pero tal vez sea aún otro toscano, Francesco Petrarco (1304-1374), quien nos provea de la igual de simbólica pero más política inauguración de la Era del Humanismo. El 8 de abril de 1341, en lo alto de la romana colina Capitolina, cuando el senador Orso, conde de Anguillara, solemnemente coronó a Petrarca (así había embellecido su nombre el sabio) como « poeta laureado » y *civis romanus*, estaba contribuyendo, quizá no del todo conscientemente, a la metafórica *apocatástasis* con que puede concebirse al tiempo que el flamante heredero de Virgilio profetizara como el renacimiento de la cultura occidental tras la barbarie de los siglos que se interponían entre su propia época y la luminosa Antigüedad.⁷ Por eso, tal vez no sea descabellado considerar al mecénico ho-

Petrarca e Boccaccio, ed. Angelo Solerti, Milan, Vallardi, 1904, p. 98). Por otra parte, en 1373 la ciudad de Florencia le encargó a Boccaccio dar una serie de lecciones sobre la obra de Dante. Véase Todd Boli, « Boccaccio's *Trattatello in laude di Dante*, or *Dante Resartus* », *Renaissance Quarterly*, 41, 3, 1988, pp. 389-412 ; Giuseppe Billanovich, « La leggenda dantesca del Boccaccio dalla lettera di Ilaro al *Trattatello in laude di Dante* », *Studi danteschi*, 28, 1949, pp. 45-144 ; Giuliano Tantarli, « Il disprezzo per Dante dal Petrarca al Bruni », *Rinascimento*, 25, 1985, pp. 199-219 ; Guyda Armstrong, « Boccaccio and Dante », in *The Cambridge Companion to Boccaccio*, eds. Guyda Armstrong, Rhiannon Daniels, Stephen J. Milner, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 121-138 ; Kristina M. Olson, *Courtesy Lost. Dante, Boccaccio, and the Literature of History*, Toronto, University of Toronto Press, 2014 ; Martin Eisner, *Boccaccio and the Invention of Italian Literature. Dante, Petrarch, Cavalcanti and the Authority of the Vernacular*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Véase también Francesco Tateo, *Boccaccio*, Roma, Laterza, 1998 ; Vittore Branca, *Giovanni Boccaccio: Profilo biografico*, Florencia, Sansoni, 1977.

En relación a su reconstrucción escrupulosa de la mitología grecorromana a través de su *Genealogia deorum gentilium* (1360) y su relación con el renacimiento del helenismo, véase David Lummus, « Boccaccio's Hellenism and the Foundations of Modernity », *Medievalia*, 33, 12, 2012, pp. 101-167. Véase también Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques: essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Londres, The Warburg Institute, 1940 ; Thomas Hyde, « Boccaccio: The Genealogies of Myth », *PMLA*, 100, 5, 1985, pp. 737-745 ; Ernest H. Wilkins, « The Genealogy of the Editions of the *Genealogia deorum* », *Modern Philology*, XVII, 1919, pp. 423-438.

⁶ La identidad de Pilato suscitó ciertas dudas entre sus más célebres discípulos. Petrarca sospchaba que el maestro prefería jactarse más de su cultura que de su cuna, y así se lo sugirió a Boccaccio en una carta: « Leo noster vere Calaber, sed ut ipse vult Thesalus, quasi nobilius sit grecum esse quam italum ; idem tamen, ut apud nos græcus, sic apud illos, credo, italu : quo scilicet utrobique peregrina nobilitetur origine » (*Rerum senilium libri*, I, III, ep. 6, citado en Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance humanists and the Ottoman Turks*, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 119 y Lorenzo Pignotti, *Storia della Toscana sino al principato con diversi saggi sulle Scienze, Lettere e Arti*, Florencia, Presso Leonardo Ciardetti, 1824, t. III, p. 124). Véase también Alberto Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Venecia, Civiltà veneziana, 1964.

⁷ El concepto *ἀποκατάστασις* refiere a un proceso de restauración de un estado previamente alterado. Originalmente empleado en la observación astronómica (por Plutarco y Diodoro Sículo, por ejemplo) para describir los movimientos cíclicos de los cuerpos celestes. Formó parte también del vocabulario platónico, aristotélico, epicúreo, neoplatónico, estoicos y las escuelas hermética y gnóstica. Fue también

menaje concedido como un momento capaz de resumir en un solo acto múltiples implicancias, desde las más inmediatas y políticas (un poeta laureado es, en definitiva, un apologeta del poder constituido que lo nombra) hasta las menos sensibles y veladas (el triunfo, efímero y limitado, pero triunfo al fin, de una vocación intelectual que amenazaba con mover el *statu quo* cultural de la Cristiandad latina).⁸

utilizado en un sentido militar o médico. Ya en la era cristiana, la idea, esta vez en un sentido providencial, aparece en los Hechos de los Apóstoles (3:21): « ὄν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν »; o, según la Vulgata: « quem oportet cælum quidem suscipere usque in tempora restitutionis omnium quæ locutus est Deus per os sanctorum suorum a sæculo prophetarum ». Entre los Padres de la Iglesia, fue Orígenes quien interpretó aquel pasaje en un sentido providencialista, sugiriendo que en el Fin de los Tiempos incluso los ángeles malvados serían salvados, hermenéutica que sería condenada (tal vez exagerándola) por el Sínodo de Constantinopla de 543. También Gregorio de Nisa desarrolló una soteriología que parecía estar fundada en aquella misma perspectiva escatológica. Véase al respecto Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden, Brill, 2013 ; Mario Baghos, « Reconsidering Apokatastasis in St. Gregory of Nyssa's *On the Soul and Resurrection* and the *Catechetical Oratio* », *Phronema*, 27, 2, 2012, pp. 125-162 ; Edward Moore, « Origen of Alexandria and apokatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion », *Quodlibet Journal*, 5, 1, 2003 ; Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1895, p. 226 ; Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (1843), p. 201 ; Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlín, Matthes & Seitz, 1947, pp. 101-106 ; Joseph W. Trigg, *Origen*, London, Routledge, 1998, pp. 29-32.

Sería retomado en el contexto de la Francia renacentista por el helenista Budé (1468-1540) como metáfora del redescubrimiento contemporáneo de las *antiquæ sapientiæ*: « vidimus quam indolem futuræ maiestatis princeps in tirocinio, id est nondum Remis inauguratus ostendit: quanto honore, quantis liberalitatibus Cæsarem (ut ita dicam) suum, sororis suæ virum, ducem optimum & regiæ indolis prosecutus sit: quos viros summæ rerum secundum se præfecerit, quanta pietate parentem olim indulgentissimam, nunc officiosissimam colere & observare instituerit: ut si ad huius auspiciatus præscriptum universam ipse formam principatus delimitari: spondere ausim apocatastasim quâdam insignem prisæ Francorum gloriæ exituram. Francia quidem certe tantarum rerum expectatione excitata, animos illos alacris denuo iam sustulit, quos haud ita dudum tacta de cælo abiecerat » (*De Asse et partibus eius, Libri Quinque, Gulielmi Budæi, nuper recogniti & ampliores facti, à furto que vindicati*, Colonia, Johann Soter, 1528, p. 677). Véase Gilbert Gadoffre, *La révolution culturelle dans la France des humanistes*, Genève, Droz, 1997, pp. 44 y 209 ; Jean-François Maillard, « Philologie et propagande: Le mythe de Guillaume Budé », en *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, eds. Perrine Galand-Hallyn, Fernand Hallyn y Gilbert Tournoy, Genève, Droz, 2005, p. 211).

⁸ Dejemos que Gibbon devuelva a la vida aquellas circunstancias: « his Latin works of Philosophy, poetry, and eloquence, established his serious reputation, which was soon diffused from Avignon over France and Italy: his friends and disciples were multiplied in every city [...] From his earliest youth, Petrarch aspired to the poetic crown. The academical honours of the three faculties had introduced a royal degree of master or doctor in the art of poetry; and the title of poet-laureate, which custom, rather than vanity, perpetuates in the English court, was first invented by the Cæsars of Germany. In the musical games of antiquity, a prize was bestowed on the victor: the belief that Virgil and Horace had been crowned in the Capitol inflamed the emulation of a Latin bard; and the laurel was endeared to the lover by a verbal resemblance with the name of his mistress. The value of either object was enhanced by the difficulties of the pursuit; and if the virtue of prudence of Laura was inexorable, he enjoyed, and might boast of enjoying, the nymph of poetry. His vanity was not of the most delicate kind, since he applauds the success of his own labours; his name was popular; his friends were active; the open or secret opposition of envy and prejudice was surmounted by the dexterity of patient merit. In the thirty-sixth year of his age, he was solicited to accept the object of his wishes; and on the same day, in the solitude of Vaucluse, he received a similar and solemn invitation from the senate of Rome and the university of Paris. The learning of a theological school, and the ignorance of a lawless city, were alike unqualified to bestow the ideal though immortal wreath which genius may obtain from the free applause of the public and of posterity: but the candidate dismissed this troublesome reflection; and after some moments of complacency and suspense,

En efecto, Petrarca afirmaría que su propio tiempo (y el de Boccaccio, y por qué no el de Alighieri) era el que estaba poniendo fin a la « Edad Oscura » que apagó las luces romanas.⁹ Pero la inquietud de Petrarca pasaba menos por una *renovatio Romæ*

preferred the summons of the metropolis of the world. The ceremony of his coronation was performed in the Capitol, by his friend and patron the supreme magistrate of the republic. Twelve patrician youths were arrayed in scarlet; six representatives of the most illustrious families, in green robes, with garlands of flowers, accompanied the procession; in the midst of the princes and nobles, the senator, count of Anguillara, a kinsman of the Colonna, assumed his throne; and the voice of a herald Petrarch arose. After discoursing on a text of Virgil, and thrice repeating his vows for the prosperity of Rome, he knelt before the throne, and received from the senator a laurel crown, with a more precious declaration, ‘This is the reward of merit’. The people shouted ‘Long life to the Capitol and the poet!’. A sonnet in praise of Rome was accepted as the effusion of genius and gratitude; and after the whole procession had visited the Vatican, the profane wreath was suspended before the shrine of St. Peter. In the act or diploma which was presented to Petrarch, the title and prerogatives of poet-laureate are revived in the Capitol, after the lapse of thirteen hundred years; and he receives the perpetual privilege of wearing, at his choice, a crown of laurel, ivy, or myrtle, of assuming the poetic habit, and of teaching, disputing, interpreting, and composing, in all places whatsoever, and on all subjects of literature. The grant was ratified by the authority of the senate and people; and the character of citizen was the recompense of his affection for the Roman name. They did him honour, but they did him justice. In the familiar society of Cicero and Livy, he had imbibed the ideas of an ancient patriot; and his ardent fancy kindled every idea to a sentiment, and every sentiment to a passion. The aspect of the seven hills and their majestic ruins confirmed these lively impressions; and he loved a country by whose liberal spirit he had been crowned and adopted. The poverty and debasement of Rome excited the indignation and pity of her grateful son; he dissembled the faults of his fellow-citizens; applauded with partial fondness the last of their heroes and matrons; and in the remembrance of the past, in the hopes of the future, was pleased to forget the miseries of the present time. Rome was still the lawful mistress of the world: the pope and the emperor, the bishop and the general, had abdicated their station by an inglorious retreat to the Rhone and the Danube; but if she could resume her virtue, the republic might again vindicate her liberty and dominion. Amidst the indulgence of enthusiasm and eloquence, Petrarch, Italy, and Europe, were atonished by a revolution which realized for a moment his most splendid visions » (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Nueva York, Harper, 1826, VI, pp. 375-377). Sobre su coronación, véase también Jonathan Usher, « Petrarch’s Diploma of Crowning: The *Privilegium laureationis* », in *Italy and the Classical Tradition: Language, Thought and Poetry, 1300-1600*, Londres, Bloomsbury, 2009, pp. 161-192.

⁹ Así se expresaba Petrarca para aludir al contraste entre la oscuridad gótica y las luces de la restauración civilizatoria que creía estar percibiendo: « ubi scilicet tantum illud ingenium de dijs agens ipsos sepe deos irridet ac despicit, non quidem serio, forte supplicium timens, quod ante adventum sancti Spiritus ipsi etiam apostoli timuerunt, sed his quibus abundat iocis efficacissimis, quibus clarum fiat intelligentibus, de eo ipso quod tractandum assumpserat quid sentiret, ut sortem suam sepe inter legendum miseratus, ipse mecum tacitus dolensque suspirem quod verum Deum vir ille non noverit ; paucis anim ante Cristi ortum obierat oculosque clauserat, heu! Quibus e proximo noctis erraticæ ac tenebrarum finis et veritatis initium, vereque lucis aurora et iustitie sol instabat. Qui tamen Cicero ipse suis in libris, quos innumeros scripsit, etsi errorum torrente vulgarium lasus, sepe deos nominet, et sepe illos tamen irridet, ut dixi, et iam inde a iuventute sua, libros Inventionum scribens, dixerat, eos qui phisosophie dent operam non arbitrari deos esse » (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. L. M. Capelli, Paris, Honoré Champion, 1906, pp. 44-45).

Es más que probable que la fuente de la metáfora no fuera otra que Cicerón, cuyo *Pro Archia* había descubierto Petrarca en 1333 en Lieja. Así se expresaba Cicerón al respecto de las luces: « sed pleni omnes sunt libri, plenæ sapientium vocês, plena exemplorum vetustas: quæ iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet. Quam multas nobis imagines —non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum— fortissimorum virorum expressas scriptores et Græci et Latini reliquerunt? Quas ego mihi semper in administranda re publica proponens animum et mentem meam ipsa cogitatione hominum excellentium conformabam » (*M. Tulli Ciceronis Pro Archia Licinio Poeta Oratio*, 14). Así celebraba Petrarca su descubrimiento: « Orationem Tullianam pro Licinio Archia [...] presentem mitto, refertam miris poetarum laudibus. Iuvabit, puto, fide digno teste cognoscere quod studiis quibus delectamur præco ingens et præclarissimus orator accesserit, cuius rei admonuisse te velim, ut rem licet parvam in pretio habeas » (*Epistole varie*, 45, in *Lettere disperse, varie e miscellanee*, ed. Alessandro Pancheri, Parma, Guanda,

meramente —y más que meramente— imaginaria que por una efectiva revalorización de la lengua latina. Su aspiración a devolver a ésta su belleza y pureza lo obligaban a señalar la incompetencia de sus inmediatos antecesores y contemporáneos —aunque hoy nos veamos forzados a rectificar su diagnóstico y admitir que aquella situación tenía su origen menos en las intenciones que en objetivas limitaciones materiales. Sólo en este contexto puede comprenderse el pasaje al acto de Cola di Rienzo pocos años después, y el entusiasmo que suscitó en Petrarca.¹⁰

De cualquier manera, el ánimo polémico del poeta laureado señalaba ya una característica inescindible del humanismo: el enriquecimiento a través de la polémica. Su creciente celebridad lo convirtió en blanco de quienes veían en sus laureles o bien una farsa o bien la señal de que una mutación cultural estaba en marcha. En ese contexto hostil, pueden fácilmente distinguirse tres espacios en los que Petrarca debió (o eligió) polemizar, y a cada uno de ellos le dedicó una contundente invectiva: la práctica médica (*Contra medicum*, 1353), los privilegios gregorianos del clero (*Contra quendam magni status*, 1355), y los escolásticos (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, 1368). No es sencillo medir el éxito inmediato de su empresa, considerando que las posiciones defendidas por sus coyunturales adversarios no cayeron precisamente en desgracia tras los embates; sin embargo, pocas dudas quedan a la hora de reconocer la fantástica influencia que tuvo en los humanistas que lo sucedieron no sólo la obra literaria, sino también

1994, pp. 102-104). Ya había hecho referencia al *Pro Archia* en su *Collatio Laureationis* de 1341. Sobre la relación de Petrarca con Cicerón y los modos en que contribuyó a constituirlo como la principal autoridad entre los autores clásicos, véase Pierre de Nolhac, « Pétrarque et Cicéron », *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Honoré Champion, 1907 ; Giuseppe Billanovich, *Petrarca e le primo umanesimo*, Padua, Antenore, 1996 (1946), pp. 97-116 ; Michele Feo, « Petrarca e Cicerone », *Cicerone nella tradizione europea. Dalla tarda antichità al Settecento*, ed. Emanuele Narducci, Florencia, Le Monnier, 2006, pp. 17-50 ; Maria Accame Lanzilotta, « Le postile del Petrarca a Quiniliano », *Quaderni Petrarqueschi*, 5, 1988, pp. 1-201 ; Martin McLaughlin, « Petrarch and Cicero. Adulation and Critical Distance », *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, ed. William H. F. Altman, Leiden, Brill, 2015, pp. 19-38 y David Marsh, « Cicero in the Renaissance », *The Cambridge Companion to Cicero*, ed. Catherine Steel, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 306-317. Cf. Theodor E. Mommsen, « Petrarch's Conception of the 'Dark Ages' », in *Speculum*, 17, 2, 1942, pp. 226-242 ; Marjorie O'Rourke Boyle, *Petrarch's Genius: Pentimento and Prophecy*, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 43 ; Eckhard Kessler, *Petrarca und die Geschichte: Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München, Wilhelm Fink, 1978 ; Giuseppe Mazzotta, *The Worlds of Petrarch*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 17. Véase también *La postérité répond à Pétrarque. Sept siècles de fortune pétarquienne en France*, ed. Ève Duperray, Paris, Beauchesne, 2005.

¹⁰ Sobre Petrarca y la revolución de Cola di Rienzo, véanse Ronald G. Musto, *Apocalypse in Rome: Cola Di Rienzo and the Politics of the New Age*, Berkeley, University of California Press, 2003, pp. 53-88 y 223-306 ; Marjorie O'Rourke Boyle, *Petrarch's Genius. Pentimento and Prophecy*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 77-110 ; Mario Cosenza, *Francesco Petrarca and the Revolution of Cola di Rienzo*, Chicago, Chicago University Press, 1910 ; Josef Macek, « Pétrarque et Cola di Rienzo », *Historia*, 11, 1965, pp. 5-51 ; Innocente Toppani, « Petrarca, Cola di Rienzo e il mito di Roma », *Atti dell'Instituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 135, 1977, pp. 155-172.

el *ethos* político de Petrarca. De allí la naturaleza esencialmente agonal que evidenciarían los escritos humanistas a lo largo de su historia.¹¹

Este punto es de proverbial importancia para la clave de lectura aquí sugerida. En primer lugar, porque la incertidumbre confesional desencadenada por la Reforma protestante llevó al debate teológico y al tratamiento jurídico de la heterodoxia a una profundización de inédita naturaleza e imprevisibles desenlaces. En segundo lugar, porque el ánimo de restitución clásica contagiado por la Toscana a prácticamente toda la Cristiandad occidental en su conjunto encontró en esta divergencia doctrinal obstáculos que amenazaron con ser definitivos. Finalmente, porque la Francia del siglo XVI es un escenario privilegiado para evaluar el grado de influencia que un conflicto religioso puede tener sobre una comunidad política y, más subrepticamente, sobre una comunidad de afinidades intelectuales —lo que en seguida definiremos como « comunidad de humanistas ».

El triunvirato toscano nos introduce probablemente a tres de los pilares de esta tradición intelectual. Dante ofrece una receta sincera para devolver a los paganos —cuya insalvable ignorancia u obstinada negación de la fe cristiana condenó a una suerte de prehistoria soteriológica— un lugar en el tiempo; no fue el único pionero, naturalmente, pero sí el primero en hacerlo con esta exhaustividad y elegancia, y de un modo sistemático. Boccaccio, por su parte, resituyó su historia a los seres numinosos y a la lengua que rigieron aquel mundo. Petrarca se encargó de recordar, finalmente, que el reingreso de los sabios precristianos y sus dioses era parte de una restitución de carácter más general de aquellas civilizaciones, que involucraba patrones epistemológicos y estilísticos; paralelamente, su accionar devela que no carecería de resistencias y tenaces objeciones en la proverbial empresa de devolver a la vida los orígenes de su propia civilización.¹²

¹¹ Véase David Marsh, « Petrarch's adversaries: the *Invectives* », in *The Cambridge Companion to Petrarch*, pp. 167-177 ; Étienne Anheim, « L'humanisme est-il un polémisme? », in *Le mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, eds. Vincent Azoulay y Patrick Boucheiron, Paris, Champ Vallon, 2009, pp. .

Def. Estienne y LSJ de agonía. Cf. San Agustín, *De agone christiano* ; Tertuliano, *De spectaculis*, 3, 2 y 29, 5 ; Cipriano, *Epistulae*, 8, 1, 1 ; Plinio, *Epistulae*, 10, 75, 2.

¹² Sobre la fuerza simbólica de las *Tre Corone*, véase *Italy's Three Crowns: Reading Dante, Petrarch and Boccaccio*, eds. Zygmunt Baránski y Martin McLaughlin, Oxford, Bodleian Library, 2007 ; Marco Santoro, *Dante, Petrarca, Boccaccio e il paratesto: le edizioni rinascimentali delle tre corone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2006.

II

Antes de analizar el impacto de la restauración clásica, se requiere insistir sobre ciertos puntos cuya ausencia podría enrarecer la coherencia del análisis. Más allá de las ambiciosas afirmaciones de Petrarca, la cultura grecorromana lejos estuvo de desaparecer de la Cristiandad latina en el milenio que siguió al simbólico año 476, pues nunca dejó de ser su más sólida tradición. No podrían comprenderse de otra manera las prolíficas empresas de copistas y comentaristas durante los llamados « renacimientos medievales » sucedidos entre los siglos X y XII, primero bajo las égidas carolingias y ottonianas, y pronto enriquecidos por el flujo de traducciones y textos facilitados por traducciones árabes o directamente desde Bizancio —que a su vez cuenta con sus propios « renacimientos » entre los siglos IX y XII tanto bajo la dinastía macedoniana como con los Comenos y nuevamente en el siglo XIV tras la reconquista de los Paleólogos.¹³

¹³ Véanse especialmente el estudio clásico de Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1955 (1927) y las diversas perspectivas reunidas en *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. Warren T. Treadgold, Stanford, Stanford University Press, 1984. Treadgold propone, en efecto, una definición de « renacimiento » capaz de aplicarse a diferentes espacios y tiempos por fuera del histórico « Renacimiento europeo »: « we can therefore avoid confusion and undue subjectivity by defining a ‘renaissance’ as any revival of knowledge of Greek and Latin literature after a ‘dark age’, which can be defined as a setback to such knowledge. By this definition, widespread knowledge of the Classics would not make for a renaissance if in the previous period such knowledge had been similarly widespread; a continuous existence is not a rebirth or revival. Admittedly, it can be difficult to decide when a cultural movement should no longer be called a renaissance but simply a continuation of an established trend —unless and until a clear-cut cultural decline set in. Still, to talk about a ‘renaissance’ that lasted for five centuries —as did the higher level of Greek culture established by the Second Sophistic— seems to stretch the meaning of the word excessively. A reasonable place to draw the line is when the main rediscoveries of earlier literature ended, although writers may have continued to exploit these rediscoveries in new ways long thereafter » (« Introduction: Renaissances and Dark Ages », *Renaissances before the Renaissance*, p. 2). Confirma, por otra parte, que efectivamente la caída de Ravena significó una transformación y un verdadero retroceso para la cultura latina: « the measure of the disaster is that the great majority of the Latin literature that was ever lost disappeared between 550 and 750, when secular texts were left uncopied and were often even erased or discarded » (*Ibidem*, p. 11). Admite, sin embargo, que el Renacimiento propiamente dicho significó una fundamental transformación cualitativa: « the name of the Renaissance proper obviously does not imply that it was a rebirth of the spirit of the twelfth-century after a thirteenth-century dark age but rather that it was a rebirth of the spirit of Antiquity after the relative darkness of the whole Middle Ages. This implication is largely correct. The scholars of the fourteenth- to early-sixteenth-century Renaissance did try harder than those of any earlier cultural revival to study the Classics without the influence of intermediaries —though they always included works of Late Antiquity among those Classics and showed considerable respect for many Byzantine literary productions » (*Ibidem*, p. 19).

Philippe Ariès, por su parte, ha señalado que « l'école médiévale ne continue ni l'école antique, distributrice d'une culture profane, ni les premières écoles monastiques, ennemies des belles lettres. Elle a été fondée ou inspirée dans le continent carolingien par des missionnaires irlandais ou anglo-saxons venus d'un monde mal (ou pas) romanisé, étranger à la culture humaniste. Aussi les lettres profanes n'y étaient ni chéries ni honnies; on les considérait simplement comme l'introduction nécessaire à l'intelligence de l'Écriture » (« Problèmes de l'Éducation », in *La France des Français*, Paris, Pléyade, 1972, p. 879).

Respecto de los renacimientos bizantinos, véanse: Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, New York, Cambridge

Asimismo, el edicto del Concilio de Vienne de 1132 que ordenó (sin éxito) a las universidades de Paris, Bologna, Salamanca y Oxford la creación de cátedras de griego, árabe, hebreo y siríaco, fue una señal de que no existían en las Universidades europeas espacios de estudio sistemático de aquellas lenguas, pero también de que su prestigio permanecía intacto. Por otra parte, la necesidad del Concilio de Basilea de 1434 de renovar el edicto confirma hasta qué punto no existía en Occidente aún ni la pericia ni el suficiente interés en recuperar al griego y las lenguas orientales.

En el caso de la cultura latina, la progresiva transformación de la lengua tras el desmembramiento del Imperio Romano dio lugar a las lenguas romances, pero se perpetuó como una verdadera *lingua franca* en los dominios litúrgicos, jurídicos, literarios, pedagógicos, científicos, comerciales y financieros.¹⁴ Naturalmente, sus usos diversos le exigieron adaptaciones que desembocaron en resultados distintos. Pueden distinguirse *grosso modo* tres tipos de latín: uno de uso corriente ligado al intercambio pedagógico dirigido a y utilizado por estudiantes, otro asociado con la liturgia religiosa, cuya fuente principal era la lengua paleocristiana de la Vulgata y la Patrística, y un tercero, más técnico, característico de la administración, el discurso científico y la literatura. De este último derivaría el latín escolástico, estigmatizado desde el inicio por el purismo humanista, más entusiasmado por la versión derivada de la tradición eclesiástica.¹⁵

El objetivo común de todo humanista —y por eso Petrarca, por haberlo expresado con tanta claridad, cuenta con el honor de ser considerado a menudo como el primer humanista— sería entonces devolver a la lengua su supuesta pureza y *recta pronuntiatione*, restaurarla a través de sus fuentes, cada vez más numerosas y más disponibles. Naturalmente, probado ya el carácter hiperbólico —y ciertamente inexacto— del diagnóstico que dio origen a la tradición humanista, no es menos cierto que los movimientos

University Press, 2007 y Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance au Xe siècle*, Paris, PUF, 1972.

¹⁴ Ese era el diagnóstico, por ejemplo, de Jean Bodin: « sed cùm id optare non sperare debeamus, & cùm necesse sit linguam Latinam, quæ per omnes Europæ tractus exaudiri solet, tum ad contrahendas familiaritates & amicitias, tum ad societates cum exteris coeundas, tum ad obeundas regiones perdiscere » (*Oratio de instituenda in Repub. iuventute ad Senatam Populumque Tolosatam*, Toulouse, Pietri Putei, 1559, p. 44).

¹⁵ Esta es la apreciación de Jean-Christophe Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 26-27. Véanse también especialmente: Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1961-1965 ; Kenneth Sidwell, *Reading Medieval Latin*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Françoise Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe (XIVe-XXe siècle)*, Paris, Albin Michel, 1999 ; Thomas Woods, *How the Catholic Church Built Western Civilization*, Washington, Regenery, 2005 ; Pierre Richer y Jacques Verger, *Des nains sur des épaules des géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris Tallandier, 2006.

políticos, sociales y culturales de la Baja Edad Media que reanimaron tradiciones y letras romanas por mucho tiempo perdidas o desconocidas justificaron el reforzamiento de esta perspectiva. Es en este marco que debe comprenderse la expresión de Guillaume Budé cuando abogaba, durante el pleno florecimiento de los *studia humanitatis* en Francia, por una lengua latina *non nova, sed rediviva*.¹⁶

En relación a la lengua y cultura griega, se presenta una paradoja: al mismo tiempo que se replegaba en Occidente de un modo más significativo —y más razonable, teniendo en cuenta que nunca fue, más allá de ciertas regiones mediterráneas, una lengua de uso común en los dominios occidentales del Imperio—, se operaba la definitiva helenización administrativa del Imperio de Oriente, que puede considerarse concluida en el siglo VII. Por eso, a diferencia del latín, su oralidad nunca se perdió en los espacios de influencia bizantina.¹⁷ En Occidente abundan también, naturalmente, huellas de su supervivencia: desde el nativo Teodoro de Tarso, arzobispo de Canterbury, Beda y Casiodoro (tal vez los últimos latinos en aprender la lengua helénica por tradición escolar directa), hasta Roger Bacon, pasando por Eloísa de Argentueil, Juan Escoto Erígena, Juan de Salisbury, y los dos grandes facilitadores de la obra de Aristóteles a los lectores latinos, Robert Grosseteste y Guillermo de Moerbeke —este último, fugaz obispo de Corintio.¹⁸ Por otra parte, se ha probado que a pesar de la pérdida de la cultura literaria

¹⁶ « Cum igitur mores & vita ab impietate migrarint ad pietatem divinitus produtam: quamnam obrem tandem una quoque non transferetur eloquentia, quo nihil est ductilius? Etsi ad res latinas indicandas & eloquendas, quas sæcula recentia pepererunt, Indiesque alias atque alias pariunt: nô nova latinitate, quæ placere non potest, sed rediviva opus est, (alioqui latinæ linguæ copia sensim imminuetur, & tantum a posteris proficietur in inopiam) quare in ea parte vitæ quæ ad sacra, ritus, cerimoniasque salutare pertinet, & ad divina explananda aut commédanda, irrediviuis sermo latinus erit & græcus? Ego vero amictum novû ex veste scite interpolata, aptandum esse eloquentiæ censeo, qui legibus & institutis civilibus, ritibusque adeo conveniat religioni cõsentaneis » (*De studio literarum recte et commode instituendo, ad invictissimum, & potentissimum principem Franciscum Regem Franciæ: Gulielmo Budæo Parisiensi, Consiliario regio, libellorumque supplicû in Regia Magistro, auctore*, Basilea, Bade, 1532, fº XXII r.)

¹⁷ Entre las regiones en que persistió el griego (aunque con una influencia más marcada del dórico) como lengua de uso extendido debe contarse al reino de Sicilia, cuyo políglota rey a la vez que Emperador de los Romanos Federico II (1220-1250), dejó huellas de su inmersión en la cultura helénica, por ejemplo, recibiendo a letrados y poetas en la Corte de Palermo y ordenando la traducción al griego de las constituciones de Melfi (1231). De todos modos, la memoria histórica no fue precisamente benevolente con el Emperador, a quien Dante ubicó en el sexto círculo del Infierno, reservado para los herejes. Sobre su figura, véanse Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Georg Bondi, 1927 ; Georgina Masson, *Frederick II of Hohenstaufen*, London, Martin Secker & Warburg, 1957 ; David Abulafia, *Frederick II. A Medieval Emperor*, London, Penguin, 1988. Sobre las comunidades medievales de la Magna Grecia, véase Roberto Weiss, « The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages », *Proceedings*, XXXVII, 1951, pp. 23-50.

¹⁸ Es preciso no tomar al pie de la letra aquel diagnóstico según el cual —Gibbert Highet lo resume (y asume como propio) mejor que nadie— « long before the sack of Constantinople, Greek had been forgotten in the west [...] Greek culture was cut off from the western parts of Europe during the Dark Ages, except for the few trickles which penetrated through Arabian and Jewish channels ; and it only returned

por la desaparición de las fuentes escritas, hubo una notoria supervivencia simbólica del griego a través de inscripciones, siglas, fórmulas o invocaciones rituales o mágicas.¹⁹ Sin embargo, no hubo estudios sistemáticos e institucionalizados de la lengua antes del siglo XV.

La Francocracia que asaltó la soberanía bizantina entre 1204 y 1261, por otra parte, estimuló el ánimo misionero de las órdenes mendicantes, que desarrollaron sus propios métodos para hacer eficiente su proselitismo. Este vínculo era inédito por la paradójica posición de los griegos, conscientes tanto de su progresiva debilidad política — frente a los Otomanos en Anatolia y frente al promisorio esplendor de las repúblicas italianas en Europa y el Mediterráneo— como del peso específico de su herencia cultural tras siglos de distanciamiento y abiertas rivalidades. No es menos cierto que el dominio latino sobre territorios bizantinos que siguió a la Cuarta Cruzada había radicaliza-

to the west hundreds of years later, just in time to escape de mutilation which was to be inflicted on it in its home by the Turkish barbarians » (*The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1976 [1949], p. 6).

Téngase como ejemplo cómo se expresaba en plena supuesta gótica oscuridad, por ejemplo, Juan Escoto Erígena, en un poema dedicado al mismísimo Carlomagno: « Hanc libam sacro Græcorum nectare fartam / Advena Iohannes spondo meo Karolo / Maxime Francigenum cui regia stemmata fulgent / Munera votiferi sint tibi gratia tui / Vos qui Romuleas nescitis temnere technas / Attica ne pigeat sumere gymnasia . / Quorum si quædam per me scintilla relucet, / Usibus ausoniis si libet accipite / Molestum si non nostrum munire laborem, / Firmetur vestri pondere iudicii. / Si quid nodosum durumve notatur in ipso, / Parcite Cecropidis, attica tela sequor. / At si mendosus declinat tramite recto, / Mellifluo, vestro fame corrigite. / Quod si quorundam mordebor dente feroci, / Hoc leve ; namque meo contigit Hieronymo / Ut vero stabilis maneat fundamine firmo, / Regali *σταθμῶ* figere sufficet. / Crediderim multos tangentes dogma sophiæ / Non despecturos donula nostra fore / Sudorisque gravis temptabunt carpere fructum, / Forsan virtutem vilia verba tenent. / Sæpe solent spinis redolentea crescere flores, / Nodosæ vitis sumitur uva ferax » (*Carmen XI*, « Oblatio operis dionysiani Karolo regi », in *Johannis Scoti Erigenæ De Divisione Naturæ accedunt Tredecim Auctoris Hymni ad Carolum Calvum ex Palimpsestis Angeli Maii*, Monasterii Guestphalorum, Aschendorff, 1838, p. 608).

Véase al respecto: Roberto Weiss, *Medieval and Humanist Greek*, Padua, Antenore, 1977 ; Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident : de Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1948 ; W. B. Stanford, *Ireland and the Classical Tradition*, Dublin, Allen Figs, 1976 ; Boulhol, P. 2008. *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale, VI^e-XV^e S.* Chambéry, Presses Universitaires de Provence, Université de Savoie ; Browning, R. 1969. *Medieval and Modern Greek*. Londres, Hutchinson University Library ; Louise Ropes Loomis, *Medieval Hellenism*. Lancaster, Whickersham Press, 1906 ; Reynolds, L. D. et N. G. Wilson. 1968. *Scribes and Scholars : a Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, Clarendon Press ; Anthony Grafton y Lisa Jardine, « The New Subject : Developing Greek Studies », *From Humanism to the Humanities, Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Londres, Duckworth, 1986, pp. 99-121. Véase también la inédita *Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe*, Paris, Cerf, 2009 de Ernest Renan, la cual no llegó a publicar en vida.

¹⁹ Esta omnipresencia simbólica está bien probada en los estudios de Erwin Panofsky y Fritz Saxl, « Classical Mythology in Mediaeval Art », *Metropolitan Museum Studies*, 4, 2, 1933, pp. 228-280 ; Walter Berschin, *Griechisch-Lateinisch Mittelalter. Von Hyeronymus zu Nikolaus von Kues* Berna & Munich, Francke, 1980 y Carlotta Donisotti, dir. 1988. *The Sacred Nectar of the Greek: The Study of Greek in the Early Middle Ages*. Londres, King's College.

do la tradicional desconfianza en términos políticos y militares, además del pillaje y destrucción de una parte significativa del acervo cultural de la Segunda Roma.

Dinámica indisociable de la lenta agonía del Imperio Romano de Oriente frente a la eficaz expansión militar, política, social y cultural de las estructuras de poder diseñadas y dirigidas por la dinastía turco-islámica Osmanlí, a lo largo de los siglos XIV y XV, se detecta una emigración masiva de hombres de letras griegos hacia dominios latinos, especialmente hacia la península itálica. En efecto, las aspiraciones humanistas de las florecientes ciudades italianas se sirvieron de las urgencias territoriales y políticas de Bizancio para enriquecer su propia tradición accediendo no sólo a la posibilidad de contar con maestros y traductores nativos, sino también a textos y autores que, en muchos casos, habían estado perdidos o eran directamente desconocidos.²⁰

La llegada de letrados bizantinos a tierras latinas significó el viraje decisivo que contribuyó de manera crucial en la configuración cabal del fenómeno humanista. Durante el siglo XIV no existían aún estudios formales de la lengua griega, pues ni los calabreses Barlaam y Pilato fueron más allá de una serie de traducciones y lecciones privadas. El más concreto punto de partida sería la llegada de Manuel Crisoloras a Florencia en 1396, con cuyos métodos se formó la primera generación de helenistas italianos, entre los cuales contamos a Pier Paolo Vergerio, Uberto Decembrio, Palla Strozzi, Francesco Filelfo, Giovanni Aurispa, Leonardo Bruni, Cencio Rustici, Ambrogio Traversari y Guarino Veronese —quien se instruyó, además, en la propia Constantinopla—, todos hombres con marcado protagonismo en sus respectivas patrias, muchos de ellos también con grandes responsabilidades políticas y diplomáticas.²¹ Tras el Concilio de Florencia de 1439 y la caída de la Segunda Roma en 1453, la migración de bizantinos se aceleró: Basilio Besarión, Juan Argryopoulos, Jorge de Trebizonda, Teodoro de Gaza, Constantino Lascaris, Georgios Gemistos Pletón, entre muchos otros, se establecieron en Italia e

²⁰ Véase, en este sentido, el efecto que tuvo esta *translatio studii* sobre la Corte papal de Avignon, en Miquel Batllori Munné, « La Renaissance grecque à la cour d'Avignon », in *L'humanisme français au début de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 45-51.

²¹ Crisoloras dejó también como resultado sus *Ερωτήματα*, manual de enseñanza a la manera bizantina heredada de Dionisio de Tracia. El aposteósico agradecimiento de Rustici hacia Crisoloras es representativo del efecto revulsivo de su presencia: « Ferebat Manuel, homo sine ulla dubitatione divinus, conversationem in latinum ad verbum minime valere, nam non modo absurdam esse asserverabat, verum etiam interdum græcam sententiam omnino pervertere. Sed ad sententiam transferre opus esse aiebat hoc pacti, ut ii, qui huiusmodi rebus operam darent, legem sibi ipsis indicerent ut nullo modo proprietatis græca immutaretur ; nam si quispiam, quo luculentius apertiusque suis hominibus loquatur, aliquid græcæ proprietatis immutaret, eum non interpretis sed exponentis officio uti » (citado en Ludwig Bertalot, *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, ed. Paul Oskar Kristeller, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1975, II p. 133).

impulsaron la institucionalización de la enseñanza de su lengua, que pronto se difundió por Europa.²²

A pesar de que a lo largo del período renacentista Aristóteles permaneció como la mayor autoridad y ningún otro antiguo fue más traducido y editado, la vía bizantina muestra claramente desde el principio que el platonismo fue uno de los canales fundamentales de transmisión de la tradición clásica llegada directamente de manos griegas.²³ Es preciso recordar, en este sentido, dos fenómenos complementarios. En primer lugar, que la lengua de los bizantinos llegados desde los centros de la vida cultural del Imperio Griego derivaba fundamentalmente del ático y, más precisamente, de aquel configurado durante los siglos V y IV a.C, por lo cual no es difícil imaginar el estimulante efecto que pudo provocar entre los entusiastas humanistas escuchar en persona la lengua que habrían hablado el divino Platón y el Estagirita —y sus herederos helenísticos.²⁴

Por otra parte, durante este período la lengua no se enseñaba estrictamente a partir de un apredinzaje minucioso de sus elementos gramaticales, sintácticos, morfológicos y sintácticos sino a través de la filosofía o la poesía, por lo que es indispensable conside-

²² Véase Han Lamers, *Greece Reinvented: Transformations of Byzantine Hellenism in Renaissance Italy*, Leiden, Brill, 2015 ; Concetta Bianca, « Byzantines at Rome in the Fifteenth Century », in *Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani*, eds. Alison Frazier y Patrick Nold, Leiden, Brill, 2015, pp. 3-11 ; Dean Geanakoplos, *Interaction of the « Sibling » Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven, Yale University Press, 1976 ; G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, Florencia, Valecchi, 1941-1954 ; *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del convegno internazionale, Trento, 22-23 ott. 1990*, eds. M. Cortesi y Enrico Maltese, Nápoles, M. d'Auria, 1992 ; D. Genakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962 ; Jonathan Harris, *Greek Émigrés in the West, 1400-1520*, Camberley, Porphyrogenitus, 1995 ; A. Keller, « Two Byzantine scholars and their reception in Italy », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 20, 1957, pp. 363-70 ; John Monfasani, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés: Selected Essays*, Aldershot, Hampshire, Variorum, 1995 ; K. M. Setton, « The Byzantine background to the Italian Renaissance », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100, 1956, pp. 1-76 ; *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. Margaret Mullett y Roger Scott, Birmingham, University of Birmingham, 1981 ; Nigel Wilson, *Scholars of Byzantium*. London, Duckworth, 1983 y *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, London, Duckworth, 1992 ; J. G. Ball, *The Greek Community in Venice (1470-1620)*, University of London, Ph.D. thesis, 1985 ; J. Verpeaux, « Byzance et l'humanisme (position du problème) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 3, 1952, pp. 25-38.

²³ Jean-Marie Le Gall señala que entre 1400 y 1600 hubo alrededor de 4 mil ediciones o comentarios de Aristóteles, frente a las 500 de Platón (*Les humanistes en Europe, XVe-XVIe siècles*, p. 86). Véase también *Platon et Aristote à la Renaissance. Actes du XVIe Colloque international de Tours*, ed. Jean Claude Margolin, Paris, Vrin, 1976 y Eugenio Garin, « Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV », *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali 'La Colombaria'*, Florencia, 1951, pp. 55-104.

²⁴ En relación a la evolución de la lengua griega, véase Pascale Hummel, *De lingua Græca. Histoire de l'histoire de la langue grecque*, Berna, Peter Lang, 2007, pp. 133-180 ; Otto Hoffmann y Albert Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin Goschen, 1906.

rar el trasfondo epistemológico que estructuraba la erudición de los sabios bizantinos para comprender los alcances de su transmisión.²⁵ Junto con los sabios bizantinos y su lengua, llegaron Homero, Sófocles, Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes, Plutarco, Luciano, Epicuro, Sexto Empírico y Plotino, y se ampliaron los *corpora* bibliográficos de Platón, Aristóteles (y muchos de sus comentadores, como Alejandro de Afrodisias), Hipócrates, Galeno y Ptolomeo.

Sería, sin embargo, durante el *Quattrocento* que esta vía de transmisión cultural sería definitivamente establecida, a través de la influencia de Besarión y Pletón, quienes traían consigo no sólo el acervo cultural de la Academia de Mistra y tuvieron una inmensa influencia en los años previos y posteriores al Concilio de Florencia que decretó una teórica unión de las Iglesias, sino que también inspiraron la creación de la *Accademia di Careggi*.²⁶ Esta institución platónica sería sostenida directamente por los Médicis, y estuvo integrada por algunos de los más significativos hombres de letras de la época como Angelo Poliziano, Pico della Mirandola, Cristóforo Landino y Marsilio Ficino, quien se constituyó por ese entonces en el más importante transmisor latino de la tradición platónica.²⁷

Otros inmediatos efectos tuvieron la difusión del griego y en más amplia escala el redescubrimiento de textos y autores de la Antigüedad perdidos o directamente desco-

²⁵ Crisoloras tradujo *República* y Bruni *Fedón*, *Critón*, *Gorgias*, *Fedro*, *Apología*, *Cartas* y parte del *Banquete*. Dillon, J. 1990. *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot, Variorum ; Gersch, S. y Hoenen, M. eds. 2002. *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Berlin, de Gruyter ; Hankins, J. 2003-2004. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols. Roma, Ed. di Storia e Letteratura ; Hladky, V. 2014. *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Ashgate, Farnham-Burlington ; Klibansky, R. 1939. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. Londres, Warburg Institute ; Kristeller, P. O. 1979. « Byzantine and Western Platonism in the Fifteenth Century », in *Renaissance Thought and Its Sources*. Nueva York, Columbia University Press ; Woodhouse, G. 1986. *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford, Oxford University Press ; Paul Oskar Kristeller, *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Washington, The Catholic University of America Press, 6 vols., 1960-1986 ; François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

²⁶ Sobre el concilio de Florencia, véase Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

²⁷ Véase Arnaldo della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Florencia, Carnesecchi e figli, 1902 ; André Chastel, *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique. Études sur la Renaissance et l'humanisme platonicien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; Robert Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, Paris, Gallimard, 1970 ; Field, A. 1988. *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. New Jersey, Princeton ; Magnard, P. dir. 2001. *Marsile Ficin : Les platonismes à la Renaissance*. Paris, Vrin ; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, ed. Gian Carlo Garfagnini, Florencia, Olschki, 1986 ; Alison Brown, « Platonism in Fifteenth-Century Florence and Its Contribution to Early Modern Political Thought », *Journal of Modern History*, 58, 1986, pp. 383-413.

nocidos, alentando la industria editorial, la reforma de los *curricula* y los métodos pedagógicos y la creación de nuevas instituciones, en ocasiones provocando la animosidad de las corporaciones universitarias, en otros casos simplemente integrándose a ellas. Asimismo, la imprenta permitió que estos nuevos saberes se difundieran con una velocidad y alcance inédito.²⁸

El siglo XVI estaría marcado por el ejemplo florentino, que estimuló la creación de la Academia solventada por el editor Aldo Manuzio en Venecia (1514-1520), y asimismo la creación del Colegio del Quirinal en Roma por parte del mismísimo Papa León X de Médicis, quien puso a su cargo a Jano Lascaris. Ya hacia fines del XV, la lengua había sido llevada a Oxford por Cornelio Vitelli, quien formó a William Grocyn y Thomas Lynacre. A su vez, se establecieron cátedras de griego en las universidades de Cracovia (1500), Leipzig (1515), Wittenberg (1518), Erfurt (1518), Friburgo (1521) y Tübingen (1521). En Francia, fueron Hermónimo de Esparta, François Tissard y Girolamo Aleandro quienes formaron a la primera generación de helenistas franceses, entre los cuales es preciso destacar a Guillaume Budé, quien se denominaba a si mismo más bien como un autodidacta (*αὐτομαθής*), pero que fue el verdadero *deus ex machina* del Colegio Real fundado por Francisco I en 1530.

III

Expuestas las razones por las cuales hablar de « Edad Media » es menos la señal de una falta que una comodidad heurística, se puede proceder a comprender la naturaleza de la inédita empresa de recuperación de fuentes llevada a cabo por los humanistas entre los siglos XIV y XVI. Es preciso, por eso, proponer una definición que justifique la diacronía recién presentada. El punto que se intentará no perder de vista es que se requiere prudencia antes de hablar de « humanismo », concepto que podría sugerir menos una identidad que una idea y una ética. Debe sobreentenderse aquí que siempre se entenderá a aquella idea como un « colectivo de humanistas », pues el concepto encierra con mayor eficacia el sentido de acción y aspiración de un grupo, muchos grupos, conscientes de compartir un entusiasmo inédito —y nunca antes más factible— por recuperar, imitar y recrear las estructuras culturales, materiales y mentales de las civilizaciones

²⁸ Al respecto de las primeras ediciones griegas, véase el estudio clásico de Robert Proctor, *The Printing of Greek in the Fifteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1900.

grecorromanas, percibidas menos como restos que como dinámicas interrumpidas dignas de restitución.²⁹

Ahora bien, estas palabras ligeras requieren ser evaluadas tomando en consideración la hermenéutica historiográfica, que creó, discutió, objetó, revalorizó, negó, matizó, el concepto de « humanismo » emplazado en los prolegómenos de la Edad Media y los albores de la Modernidad. La noción ha suscitado grandes polémicas desde su nacimiento historiográfico, por lo que estamos obligados a no tomarla como dada sino a prestar atención a las diferentes definiciones que se han ensayado e incluso interrogarse sobre la utilización del término. Pueden distinguirse diversas maneras de hacer referencia a la tradición intelectual humanista del Renacimiento.

En primer lugar, puede ser definido en relación con una tradición pedagógica. De hecho, el sustantivo *humanismo* adquiere cierta notoriedad en 1808, cuando Friedrich Niethammer lo utilizó para oponerlo al *Philanthropinismus*, como denominaba al método educativo implementado en Alemania desde mediados del siglo XVIII, demasiado concentrado en las actividades físicas y poco en el estudio sistemático de las lenguas clásicas y en el ejemplo de las culturas de la Antigüedad, caminos que el propio Niethammer consideraba imprescindibles para la formación cabal de un ser humano.³⁰ El neologismo del filósofo parecía derivar coherentemente de los ideales educativos que rigieron a buena parte de los humanistas, conscientes de la responsabilidad de difundir entre sus contemporáneos la *virtus* detectada entre los sabios de la Antigüedad. Este ánimo pedagógico que consideraba a los *studia humanitatis* como parte fundamental en la formación integral del hombre, presente en el Cicerón descubierto por Petrarca en 1333, se potenció tras el descubrimiento de la *Instituto Oratoria* de Quintiliano en 1416 por parte de Poggio Bracciolini —a quien también se le debe haber devuelto a la vida el

²⁹ Sobre las primeras manifestaciones de este entusiasmo en Italia, véase Martin L. McLaughlin, *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

³⁰ « Die Benennung des humanismus paßt feinesweges boß auf die partei, melche das Studium der sogenannten humanioren in den Gelehrten: Schulen gegen übel berechnete Beeinträchtigungen in Schuß nimmt; sie paßt vielmehr in einem noch meit eminenteren Sinne auf die gange ältere Pädagogit überhaupt, deren Grundcharafter es immer war, mehr sür die humanität als für die Animalität des Zöglings zu forgen, und die ihre forderungen gegen die moderne überwiegende Bildung zur Animalität noch immer, obgleich nur als minderzälige Opposition, fortset » (Friedrich Immanuel Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie der Frziehung-Unterrichts unsrer zeit*, Jena, Friedrich Frommann, 1808, p. 8).

De rerum natura de Lucrecio.³¹ Mientras que el primero consideraba a los *studia humanitatis* como los constitutivos del hombre y su naturaleza racional, el segundo abogaba por una educación pública, por fuera del círculo familiar, que rechazaba los castigos corporales e insistía sobre el rol fundamental de la oratoria y la elocuencia para formar hombres de bien.³²

Desde este punto de vista, puede trazarse ciertamente una continuidad —menos ahistórica que transhistórica— de las humanidades o bien considerándolas desde un punto de vista filosófico o bien a partir de la supervivencia de los *studia humanitatis* como parte fundamental de la instrucción escolar.³³ Nos referimos, naturalmente, a las

³¹ Así se expresaba Cicerón en *Pro Archia*: « etenim omnes artes, quæ ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur [...] quæso a vobis, ut in hac causa mihi detis hanc veniam, adcomodatam huic reo, vobis (quem ad modum spero) non molestam, ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem, hoc concursu hominum literatissimorum, hac vestra humanitate, hoc denique prætore exercente iudicium, patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius, et in eius modi persona, quæ propter otium ac studium minime in iudiciis periculisque tractata est, uti prope novo quodam et inusitato genere dicendi » (*Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, 2-3). En este sentido insistía sobre la importancia de la instrucción en estas artes: « ex hoc esse nunc numero, quem patres nostri viderunt, divinum hominem Africanum; ex hoc C. Lælium, L. Furium, moderatissimos homines et continentissimos; ex hoc fortissimum virum et illis temporibus doctissimum, M. Catonem illum senem: qui profecto si nihil ad percipiendam [colendamque] virtutem litteris adiuverentur, numquam se ad earum studium contulissent. Quod si non his tantus fructus ostenderetur, et si ex his studiis delectatio sola peteretur, tamen (ut opinor) hanc animi aversionem humanissimam ac liberalissimam iudicaretis. Nam ceteræ neque temporum sunt neque ætatum omnium neque locorum: hæc studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium præbent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur » (*Ibidem*, 16). Finalmente, Cicerón refería a los jueces como *humanissimos homines* (*Ibidem*, 19). Sobre la influencia directa de Cicerón sobre el paradigma humanista, véase al respecto el clásico estudio de Walter Ruegg, *Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zurich, Rhein-Verlag, 1946. Sobre la pedagogía humanista, véase Rebecca Bushnell, *A Culture of Teaching: Early Modern Humanism in Theory and Practice*, New York, Cornell University Press, 1996 ; Anthony Grafton y Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, London, Duckworth, 1986.

Sobre las exploraciones bibliográficas de Bracciolini, véase especialmente Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern*, Nueva York, W. W. Norton & Co., 2012 ; Albert Curtis Clark, « The Literary Discoveries of Poggio », *Classical Review*, 13, 1899, pp. 119-130 ; Ernst Walser, *Poggius Florentinus: Leben & Werke*, Berlin, B. G. Teubner, 1914.

³² « Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest ; ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem sed omnes animi virtutes exigimus. Neque enim hoc concesserim, rationem rectæ honestæque vitæ (ut quidam putaverunt) ad philosophos relegandam, cum vir ille vere civilis et publicarum privatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis posit, non alius sit profecto quam orator » (*Instituto oratoria*, I, pr., 9-10, Londres, William Heinemann, 1933, pp. 8-11). Por otra parte, Quintiliano otorgaba a la lengua griega una preminencia por sobre el latín, considerando a su lengua materna como derivada de la helénica: « a sermone Græco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, vel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Græcis prius instituendus est, unde et nostræ fluxerunt » (*Ibidem*, I, 1, 12, pp. 24-27).

³³ Véase el aún vigente análisis de larga duración de Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1948.

disciplinas que rigen el paradigma de las humanidades: gramática, retórica, dialéctica, historia, filosofía moral y literatura clásica.³⁴

Una posibilidad hermenéutica consiste, entonces, en otorgarle a esta tradición una coherencia filosófica, considerado al humanismo como un fenómeno provisto de sensibilidades éticas, ligado al estímulo de facultades consideradas como inherentes al hombre. Así considerado, el énfasis estaría puesto menos sobre las continuidades con el pasado medieval que sobre el origen de la « modernidad », comprendida como la fuente de valores morales y políticos que estructuraron Occidente hasta nuestros días. Esta idea se encuentra en el origen historiográfico propiamente dicho del humanismo, que se remonta a 1859, cuando George Voigt afirmó en su *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus* la existencia de un nuevo sistema de valores surgido en la Italia bajomedieval que contrastaba con aquellos que habían regido la « Edad Media ». La expresión de Voigt era, en términos y espíritu, petrarquiana, y atribuía a un específico grupo de eruditos del *Cinquecento* haber provisto a la posteridad de sus más elevados y nobles valores morales, devueltos a la vida desde sus orígenes grecorromanos, rescatados del Medioevo gótico.³⁵

³⁴ Los *studia humanitatis* consisten, entonces, básicamente en el estudio de las *literæ*. Es preciso considerar que su significado excedía a la « literatura », sino que se extendía a otras ciencias profanas, generalmente definidas como *bonæ litteræ* y *litteræ humaniores*, entendidas como sinónimos de *bonæ arte* y *artes liberales* o *ingenuae*. Calepinus (1440-1510) las definía como « id est eruditionis appellatur, quibus artes liberales intelliguntur » (*F. Ambrosii Calepini Bergomatis professionis Eremitanæ Dictionariis*, Paris, 1509, « Humanitas », f° Z r.). Véase al respecto el estudio de de Vito R. Giustiniani, « Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism' », *Journal of the History of Ideas*, 46, 2, 1985, pp. 167-195 y la erudita pesquisa de Jean Dupebe, « La jeunesse de Dorat », in *Jean Dorat, poète humaniste de la Renaissance. Actes du Colloque international (Limoges, 6-8 juin 2001)*, eds. Christine de Buzon y Jean-Eudes Girot, Ginebra, Droz, 2007, p. 413.

³⁵ « Wie glich sich denn dieser Gegensatz, des humanismus nämlich, der freien Kraft, die alles aus eigenem Busen schaffen will, und des kirchlichen Glaubens, der als Postulat an den Menschen tritt, wie glich er sich in Petrarca's Seele aus? Seine Stellung zur Kirche, zur Theologie und zum Glauben ist keine einfache. In anderen Punkten werden wir oft finden, wie Petrarca der Iphus und Pfadweiser für die ihm nachfolgenden humanistenschulen war ; das ist er in diesem Punkte nicht oder er ist es vielmehr in einem ungleich höheren und weitgreifenderen Sinne » (George Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Erstauflage in einem Band, Berlin, 1859). Sobre Voigt, véase Paul F. Grendler, « Georg Voigt, Historian of Humanism », *Humanism and Creativity in the Renaissance: Essays in Honor of Ronald G. Witt*, eds. Christopher S. Celenza y Kenneth Gouwens, Leiden, Brill, 2006, pp. 295-325 ; Mario Todte, *Georg Voigt (1827-1891): Pionier der historischen Humanismusforschung*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2004.

Técnicamente, fue Karl Hagen quien inauguró la utilización del concepto *Humanismus* en 1841, pero no del modo sistemático en el que lo hizo Voigt. Así se expresaba en su capítulo sobre Lutero: « Sehen wir nun, wie die verschiedenen Elemente der Opposition ihre Bestrebungen mit Luther Sache verbanden. Beginnen wir mit dem humanismus [...] Man kann sagen: er war unmittelbar aus dem humanismus herausgewachsen » (Karl Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationsezeitalter*, Frankfurt, Theodor Bölder, 1868 (1841), pp. 30-31).

Una visión similar y mucho más célebre fue expuesta poco después por Jacob Burckhardt, primero en su *Die Kultur der Renaissance in Italien* de 1860 y luego en *Die Geschichte der Renaissance in Italien* de 1867, ligando ahora definitivamente la idea de « humanismo » a la de « Renacimiento », atribuyéndole un espíritu individual y secular contrario al espíritu corporativo del mundo medieval.³⁶ Burckhardt situaba la centralidad del fenómeno menos en la recuperación del pasado que en la ruptura provocada por el « espíritu moderno italiano ».³⁷ Esta tendencia a considerar al humanismo en un sentido moral e inserto en una perspectiva del progreso fue muy influyente durante las décadas finales del siglo XIX, reflejada en las obras de Ludwig Geiger en Alemania, John Addington Symonds en Inglaterra, y Bertrando Spaventa y Francesco Fiorentino en Italia.³⁸

Esta visión, que parecía destinada a convertirse en paradigma, encontró pronto críticas dirigidas desde perspectivas diferentes. Lynn Thorndike, Konrad Burdach y Giuseppe Toffanin intentaron invertir el paradigma de Burckhardt pero con fines diversos. El primero, atribuyendo a los escolásticos un rol más importante que el de los humanistas en el origen de la episteme moderna; mientras que los últimos destacaron las dimensiones religiosas de la empresa humanista.³⁹ Burdach concebía al humanismo renacentista menos como una preparación para el individualismo moderno que como una preparación para la Reforma protestante, restando centralidad al *Cinquecento* italiano y ubicando a Alemania como el lugar de nacimiento de la fe moderna; así, el paso decisivo hacia el individualismo habría sido menos el Renacimiento que la Reforma.⁴⁰ Toffanin,

³⁶ Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*. Basel, Schweighauser, 1860 y *Geschichte der Renaissance in Italien*. Stuttgart, Paul Neff Verlag, 1904 (1867).

³⁷ « In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. Si hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den andern Asiaten als Rassenmenschen. Es wird nicht schwer sein nachzuweisen, daß die politischen Verhältnisse hieran den stärksten Anteil gehabt haben » (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, Viena, Phaidon, 1934 [1860], p. 76).

³⁸ Bernardo Spaventa, *Rinascimento, riforma, controriforma*, Nápoles, 1867 ; Ludwig Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlin, 1882 ; Fiorentino, F. 1885. *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*. Napoli ; Symonds, J. A. 1863. *The Renaissance. An Essay*. Oxford, Henry Hamman ; Symonds, J. A. 1875-1886. *Renaissance in Italy*. London, Smith, Elder & Co.

³⁹ Thorndike, L. 1917. *The History of Medieval Europe*. New York, Houghton Mifflin.

⁴⁰ Konrad Burdach, *Deutsche Renaissance. Betrachtungen über unsere künftige Bildung*, Berlin, Siegfried Müller und Cohn, 1920 (1893). Sobre los debates internos en Alemania en relación al Renacimiento, véase el reciente trabajo de Martin A. Ruehl, *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

en cambio, lo hizo considerando a los humanistas menos como precedentes del secularismo moderno que como pioneros de la renovación católica de la Contrarreforma —a través de su oposición a los averroístas de Padua.⁴¹ Charles Homer Haskins, por su parte, inspirado por el « otoño de la Edad Media » de Johan Huizinga, puso en tela de juicio la concentración del fenómeno en Italia y en el siglo XV, insistiendo en la existencia de « renacimientos » medievales que tuvieron lugar en otras regiones de Europa, tal como se señalara más arriba.⁴²

Más avanzado el siglo XX, nuevas perspectivas enriquecieron la cuestión, configurando definitivamente los principales paradigmas interpretativos. En busca de una tradición epistemológica de larga duración, Eugenio Garin sugirió una estrecha conexión filosófica entre los humanistas talianos del *Quattrocento*, considerados como hombres esencialmente críticos, y las corrientes humanistas de la modernidad, comprendidas la Ilustración, el marxismo y el existencialismo. El humanismo se constituía como un movimiento filosófico propiamente dicho, pero menos en el sentido idealista propuesto por Spaventa y Fiorentino, sino más bien históricamente verificado a partir de la presentación de sus actores, los humanistas, como intelectuales críticos, precursores de los *philosophes* de la Ilustración.⁴³ A diferencia de los escolásticos, pensaba Garin, los humanistas encaraban sus objetos de estudio con menos prejuicios y sus fines eran igualmente menos dirigidos y prácticos.⁴⁴ Este enfoque sería pronto complementado por la tesis de Hans Baron, quien propuso la existencia de un « humanismo cívico » en la Italia

⁴¹ Toffanin, G. 1942-1950 (1922). *Storia dell'Umanesimo*. Bologna.

⁴² Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the 12th Century*, 1927 ; Huizinga, J. 1919. *Herfsttij der middeleeuwen*. Haarlem, Tjeenk Willink & zoon.

⁴³ Esta filiación podría verse reforzada por la definición que un anónimo ilustrado refleja en 1765, convirtiéndola probablemente en la primera utilización del término en lengua francesa: « l'amour general de l'humanité [...] vertu qui n'a point de nom parmi nous et que nous oserions appeler 'humanisme', puisqu'enfin il est temps de créer un mot pour une chose si belle et nécessaire », (*Ephémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*, c. 16, p. 247, 17/12/1765, citado en Vito Giustiniani, « Homo, Humanus, and the meanings of 'Humanism' », p. 175).

⁴⁴ Así describe Garin su línea de investigación: « la tesi stessa, che è al centri di tanta parte dell'opera del Pico, dell'uomo come essere dalla natura indeterminata, libero di costruirsi come vuole, padrone del suo destino, che non ha né una 'forma' predeterminata né una 'specie', sembrava potersi domani incontrare con le istanze estreme dell'umanesimo sartriano [...] L'umanesimo rinascimentale era sì terribilmente lontano, ma offriva la possibilità di riflettere con serietà sulle origini del mondo moderno, sulla politica, sulla morale, sulla scienza » (*La filosofia come sapere storico*, Roma, Laterza, 1959, p. 139).

Véase Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*, Berna, A. Francke, 1947 ; *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma, Laterza, 1952 ; *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, 1970; *L'uomo del Rinascimento*. Roma, Laterza, 1988.

del siglo XV, considerada como un espacio provisto de una cultura moderna apoyada sobre ciudadanos dispuestos a llevar una *vita activa*.⁴⁵

Aún desde esta perspectiva filosófica, los humanistas renacentistas seguían siendo aquellos especializados en las *bonæ litteræ*, pero a partir de este punto es posible o bien insistir en la continuidad de los *studia humanitatis* en la larga duración o bien restringir su existencia al período histórico en que se constituyeron como tales y enfatizar sus singularidades, oponiéndolas a cualquier ensayo globalizador tendiente a otorgarles una coherencia filosófica. Esta última alternativa fue la elegida por otra corriente, tendiente a disimular las fronteras entre la Edad Media y el Renacimiento, pensando a los humanistas como continuadores de los *magistri* medievales de *humanæ litteræ* —llamados *umanisti* en las universidades italianas del siglo XV. Los principales representantes de este punto de vista fueron Augusto Campana, Roberto Weiss y Paul Oskar Kristeller.

En el caso de Campana, fue quizá el primero en rastrear el origen mismo de la palabra « humanista », probando no sólo que su uso no estuvo extendido antes del siglo XV sino que estaba estrechamente ligado al ámbito escolástico.⁴⁶ Weiss completaría el argumento asegurando que el humanismo temprano fue un desarrollo espontáneo y natural de los estudios clásicos tal como se seguían estudiando durante la Baja Edad Media, definiendo a los humanistas como eruditos especializados en los autores antiguos, generalmente en busca de textos clásicos, raros o perdidos, pero también de reproducir sus modos estilísticos y argumentales.⁴⁷

La hermenéutica de Paul Oskar Kristeller, compartiendo estas dos premisas, ha sido quizá la de mayores alcances. A partir de su rechazo del idealismo alemán, y especialmente de las tesis de su maestro Heidegger, mostró mayor entusiasmo, en cambio, por la propuesta de Werner Jaeger y su visión de la tradición platónica como *philosophia perennis* que ligaba a las escuelas filosóficas renacentistas con el idealismo trascendental kantiano, donde no incluía precisamente a los humanistas como uno de sus más relevantes eslabones.⁴⁸ A la hora de definir al humanismo, se inclinó por definirlo es-

⁴⁵ Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

⁴⁶ Augusto Campana, « The Origin of the Word 'Humanist' », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9, 1946, pp. 60-73.

⁴⁷ Roberto Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy: an Inaugural Lecture*, Londres, H. K. Lewis, 1947.

⁴⁸ Así lo confesaba, sugiriendo una ambiciosa visión de conjunto: « Ficino's [...] greatest significance as a thinker (and also as a scholar) rests on the fact that he constitutes an important member and link [...] in that golden chain which is the tradition of rational metaphysics that leads from the Presocratics and Plato

trictamente como un método de investigación científica, rechazando cualquier tipo de vínculo con las pretensiones éticas y filosóficas de su tiempo. Los humanistas eran, entonces, eruditos especialistas en la transmisión de las letras clásicas, exponentes destacados de la tradición retórica occidental, pero no necesariamente filósofos.⁴⁹ Las diferencias con los escolásticos debían considerarse como un episodio más de la « batalla de las artes » característica de las corporaciones universitarias.⁵⁰ Naturalmente, aunque señalaba que su rasgo de identidad estaba ligado a la atención extraordinaria que prestaban a la Antigüedad, descartaba cualquier ánimo anticristiano entre ellos que condujera de modo ineluctable a la sociedad secularizada de su tiempo; si el humanismo estuvo ligado a algún tipo de preocupación por valores humanos, esto no fue sino un derivado del estudio sistemático de las disciplinas humanísticas florecientes gracias a la aparición y reaparición de textos clásicos.⁵¹

to Kant, Hegel and beyond. In my long career as a scholar, and in the midst of hard, difficult and often disastrous times, this tradition has been for a rock of intellectual and moral support, much stronger than the numerous fashionable theories and ideologies that have come and gone in rapid succession over the years » (« Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years », *Quaderni di « Rinascimento »*, VII, 1987, p. 18). Véase también su intento de probar el trasfondo escolástico de Ficino, « The Scholastic Background of Marsilio Ficino », *Traditio*, II, 1944, pp. 257-318. Véase asimismo las conferencias de Werner Jager sobre el « humanismo tomista » en *Humanism and Theology*, Milwaukee, Marquette University Press, 1943.

⁴⁹ « Italian humanists on the whole were neither good nor bad philosophers, but no philosophers at all » (*Renaissance Thought and Its Sources*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1961, p. 100). Aclara, sin embargo, que « this statement does not mean, as E. Garin implies [...] that I deny the philosophical significance of the Renaissance period » (*Ibidem*, p. 153).

⁵⁰ La contundencia de Kristeller exige cederle una vez más la palabra: « Renaissance scholars continued or resumed the study of the Latin authors that had been cultivated by the medieval grammarians, but greatly expanded and improved it, and also pursued it for its own sake. They were not anti-Christian, but as laymen they did not subordinate the development of secular learning to its amalgamation with religious or theological doctrine. Moreover, they added the study of the Greek language and of its entire literature, going far beyond the limits of science and of Aristotelian philosophy. Finally, guided by their enthusiasm for everything ancient, and by the conscious program of imitating and reviving ancient learning and literature, Renaissance scholars had a much more comprehensive interest in ancient literature than either medieval or modern students [...] Renaissance humanism was not as such a philosophical tendency or system, rather a cultural and educational program which emphasized and developed an important but limited area of studies [...] It was the novel contribution of the humanists to add the firm belief that in order to write and speak well it was necessary to study and to imitate the ancients » (*Ibidem*, pp. 7-13).

« The humanism and the scholasticism of the Renaissance arose in medieval Italy about the same time, that is, about the end of the thirteenth century, and they coexisted and developed all the way through and beyond the Renaissance period as different branches of learning. Their controversy, much less persistent and violent than usually represented, is merely a phase in the battle of the arts, not a struggle for existence » (*Ibidem*, p. 116).

⁵¹ « Renaissance humanists were also interested in human values, but this was incidental to their major concern, which was the study and imitation of classical, Greek and Latin literature. This classical humanism of the Italian Renaissance was primarily a cultural, literary, and educational movement, and although it had a definite impact upon Renaissance thought, its philosophical ideas can never be completely detached from its literary interests » (*Ibidem*, p. 121).

James Hankins, por su parte, ha intentado ofrecer un diagnóstico equilibrado de las posiciones recién presentadas, aunque inclinándose levemente por la interpretación de Kristeller. Desde su punto de vista, la perspectiva filosófica ensayada por Garin ha comprendido con éxito el trasfondo epistemológico y ético del humanismo, pero no ha sido eficaz en la delimitación de las fronteras del oficio humanista; por el contrario, el sentido restrictivo que tiende a considerar al humanismo estrictamente como un método científico ajeno a cualquier tipo de perspectiva filosófica o moral ha dado una explicación precisa del oficio humanista pero diluyendo en marcos más amplios las condiciones filosóficas y éticas sobre las cuales éste estaba fundado —o relativizando su importancia. La *via media* de Hankins insiste sobre el viraje histórico que significó en Occidente el redescubrimiento de textos filosóficos perdidos o apenas conocidos, cuya recuperación abrió al mismo tiempo nuevos caminos tanto estilísticos como epistemológicos.⁵²

En el caso de Pierre Chaunu, su aproximación pragmática permite calibrar cómo todos los elementos puestos en juego desde mediados del siglo XIV requerían casi necesariamente la configuración de un sistema nuevo, radicalmente distinto, que los integrara. Así percibido, el humanismo parece ser menos el punto de partida de las transformaciones que el desenlace de una serie de dinámicas que encontraron allí un espacio posible para desenvolverse y reproducirse. La particularidad es que el móvil fundamental de las transformaciones, al menos en lo que respecta al ecosistema toscano, podría haber estado en la necesidad de alcanzar medios más eficaces de transmisión de

En este mismo sentido, Arnaldo Momigliano ha propuesto como el criterio más claro para definir a los humanistas su entusiasmo anticuario (« Ancient History and the Antiquarian », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13, 3/4, 1950, pp. 285-315).

⁵² Hankins parece haber encontrado también una nueva clave para detectar la transición entre filosofía humanista y moderna: « the distinctiveness of Renaissance philosophical movements within the broader period of Aristotelian school philosophy consists in its search, guided in part by humanist ideals, for alternative ancient philosophies or alternative interpretations of Aristotle that might help Christians achieve the goal of a *pia philosophia*, and avoid the twin hearts of atheism and fideism. It is only when that search began to falter around 1600, with the failure of the Platonic alternative and the condemnations of Patrizi, Campanella, and Bruno, that Western philosophers turn with new determination away from philosophy's past; it is only then that the search for authoritative guidance becomes enfeebled and Western philosophers find it possible to become, for the first time since antiquity, their own *maitres à penser* » (*Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. I. Humanism*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 615). Aunque una idea similar había sugerido Kristeller: « it is only after the Renaissance, through the rise of modern science and modern philosophy, that Aristotelianism was gradually displaced, whereas humanism became gradually detached from its rhetorical background and evolved into modern philology and history » (*Renaissance Thought*, p. 117).

conocimientos, ideas, sensibilidades y, transitivamente, aspiraciones de ascenso y hegemonía.⁵³

Lo cierto es que, más allá de las infinitas continuidades y lo lábil de las fronteras historiográficas, la legitimidad de considerar al período que nos convoca como Renacimiento—incluso en el más estricto sentido optimista provisto por Burckhardt— es justificada. El impacto de los (re)descubrimientos de las culturas de los antiguos no pudo evitar formar parte, en su contacto con las tradiciones cristianas medievales, de una amalgama capaz de inaugurar una serie de prácticas e imaginarios que en mucho se distinguirían de los paradigmas culturales que, aún en su inmensa diversidad, habían regido las sensibilidades y comportamientos de los europeos. El alcance de las transformaciones operadas por esta combinación fue definitivamente inédito.⁵⁴

En este sentido, se requiere incorporar al análisis aquella idea-fuerza que condujo las sutiles inquisiciones de Aby Warburg, quien contribuyó a comprender los orígenes de una modernidad moldeada a partir de un *Nachleben der Antike*, i.e., una *vuelta a la vida de lo antiguo*, presente tal vez de forma más evidente y sistemática en las representaciones artísticas, pero que pronto tomaría lugar en las prácticas y discursos políticos y en las sensibilidades literarias, científicas y religiosas. Desde este punto de vista, el humanismo erudito contribuyó a la configuración del mundo renacentista a partir de su entusiasta revitalización y eficiente difusión, a través del pletórico repertorio de textos encontrados, reencontrados y releídos que nutrieron a las primeras generaciones heroicas de humanistas, de las huellas de los sistemas gnoseológicos, religiosos y estéticos emanados de los mundos helenísticos y romanos.⁵⁵

⁵³ Así lo explica con mayor claridad Chaunu: « la langue technicienne de la base scolastique est devenue totalement imperméable, intraduisible en latin classique, incommunicable en langue vulgaire. L'humanisme est né, accessoirement, d'un besoin propre ; il est né, d'abord, de la multiplication paralysante du discours scolastique et du vide vreusé par sa séparation de toute pastorale, en un mot de sa déconnection de tout service. L'humanisme est né du coupe-circuit qui se produit presque fatalement le jour où il devient physiquement impossible d'intégrer la totalité des commentaires. L'humanisme est né de la poussée de l'école, de la multiplication d'une *middle class* de la culture écrite des couches lisantes et écrivantes de l'administration de l'État et de la bureaucratie pontificale, du capitalisme commercial et du capitalisme d'État » (*Les temps des réformes*, Paris, Fayard, 1975, p. 302).

⁵⁴ La interpretación de Panofsky es reveladora: « the two mediaeval renaissances were limited and transitory, the Italian '*rinascimento dell'antichità*' was total and permanent » (« Renaissance and Renaissances », *The Kenyon Review*, 6, 2, 1944, p. 223)

⁵⁵ Continuando con una hermenéutica que goza de enorme consenso, Edgar Wind ha señalado que la obra de Warburg gravita en torno de la idea de *das Nachleben der Antike*: « aber weil in dieser Frage für ihn immer die allgemeinere enthalten war: 'Worauf beruht die Auseinandersetzung mit der gedächtnismäßig überlieferten Vorprägung?', und weil in dieser allgemeinen Frage sein persönliches Arbeiten als Objekt miteinbegriffen war, wurde die Frage nach der Bedeutung des Nachlebens der Antike in fast magischer

Weise zu seiner eigenen » (« Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft und seine Bedeutung für die Ästhetik », in *Vierter Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Beilagenheft zur *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 25, 1931, p. 169). Buckhardt hizo referencia a un *nachleben*, pero no aún como sustantivo: « von den weltlichen Fürsten des 15. Jahrhunderts zeigt der höchsten Enthusiasmus für das Altertum Alfons der Große von Aragon, König von Neapel. Es scheint, daß er dabei völlig naiv war, daß die antike Welt in Denkmälern und Schriften ihm seit seiner Ankunft in Italien einen großen, überwältigenden Eindruck machte, welchem er nun nachleben mußte » (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, p. 125). Todo indica, entonces, que fue Anton Heinrich Springer quien lo utilizó como concepto ligado indisolublemente con la Antigüedad: « denn die Antike besaß noch kein volles Leben [im Mittelalter]. Nur ein halb träumerisches, halb phantastisches Nachleben derselben konnte nachgewiesen werden. An dieser Schranke brach sich die Kunst des Mittelalters. Erst die Renaissanceperiode hat sie nach längeren Kämpfen siegreich durchbrochen [...] das Nachleben der Antike verfällt zeiglichen Schranken. Seit dem dreizehnten Jahrhunderte ist der Cultus der Antike ein Bestandtheil der nationalen Bildung Italiens geworden » (*Bilder aus der neueren Kuntsgeschichte*, Bonn, Adolph Marcus, 1867, p. 23). Warburg resignificó aquella concepción ligándola a las nociones de *Pathosformeln*, *Polarität*, *Orientierung* y *Denkraum*, cada una de las cuales proveía una perspectiva específica para reconocer las formas y estructuras imitadas y reinventadas durante el Renacimiento. Así se expresaba, por ejemplo, en su análisis del Palazzo Schifanoia de Ferrara: « Später sah ich, dass echt antike Superlative der Gebärdensprache ebenso Pollaiuolos Muskelrhetorik stilisierten, und vor allem, dass selbst die heidnische Fabelwelt des jungen Dürer (vom ‘Tod des Orpheus’ bis zur ‘grossen Eifersucht’) die dramatische Wucht ihres Ausdrucks solchen nachlebenden, im Grunde echt griechischen ‘Pathosformeln’ verdankt, die ihm Ober-Italien vermittelte » (*Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, in *L’Italia e l’arte straniera: atti del X Congresso Internazionale di Storia dell’Arte in Roma (1912)*, Roma, Maglione & Strini, 1922, p. 179).

Véase especialmente *Gesammelte Schriften. Die Erneuerung der heidnischen Antike: kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1932 ; Sandro Botticellis « *Geburt der Venus* » und « *Frühling* ». *Eine Untersuchung über die Vorstellungen von der Antike in der italienischen Frührenaissance*, Hamburgo, Leipzig, Leopold Voss, 1893 ; *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, ed. Ulrich Rauff, Berlin, Wagenbach, 1996 ; *Werke in einem Band: auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare*, eds. M. Treml, S. Weigel, P. Ladwig, Berlin, Suhrkamp, Berlin, 2010. Véase además Ernst Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography, with a Memoir of the History of the Library by F. Saxl*, Londres, Warburg Institute, 1970 ; Salvatore Settis, « Kunstgeschichte als vergleichende Kulturwissenschaft: Aby Warburg, die Pueblo-Indianer und das Nachleben der Antike », in *Künstlerischer Austausch*, Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, ed. Thomas W. Gaehtgens, Berlin, Akademie Verlag, 1993, I, pp. 139-158 ; Matthew Rampley, *The Remembrance of Things Past. On Aby Warburg and Walter Benjamin*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2000 ; José Emilio Burucúa, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002 ; Idem et al., *Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Warburg*, Buenos Aires, CEAL, 1992 ; Georges Didi-Huberman, *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2002 ; *Nachleben der Antike — Formen ihrer Aneignung*, ed. Alberto Martino, Berlin, Weidler, 2006 ; Karen Lang, *Chaos and Cosmos: On the Image in Aesthetics and Art History*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, pp. 109-119 ; Claudia Cieri Via, *Introduzione a Aby Warburg*, Roma, L’atterza, 2011, pp. 3-61 ; Emily J. Levine, *Dreamland of Humanists. Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg School*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013, pp. 49-71 ; Hans Christian Hönes, *Kunst am Ursprung. Das Nachleben der Bilder und die Souveränität des Antiquars*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2014, pp. 9-33. Sobre la influencia de Springer sobre Warburg, véase específicamente Michael Podro, *The Critical Historians of Art*, New Haven, Yale University Press, 1982, pp. 152-157.

Panofsky, por su parte, ha aclarado que hablar de Renacimiento la referencia puede dirigirse a un sentido amplio o bien a un sentido más restringido: « as we now use it, the term Renaissance — *Wiederwachsung*, as Albrecht Dürer translated it as early as about 1525— implies two apparently different ideas. In a wider sense, it denotes a rebirth of higher culture in general, presupposing, of course, that higher culture in general had been dead, or nearly dead, in the preceding period (« *renatæ literæ, renata ars* »). In a narrower sense, it denotes a rebirth of classical Antiquity following a complete, or nearly complete, breakdown of classical traditions (« *rinascimento dell’antichità* »). In the first or wider sense, Renaissance means a universal efflorescence of art, literature, philosophy, science and social accomplishments after a period of decay and stagnation; in the second or narrower sense, it means a creative form of classicism » (« Renaissance and Renaissances », pp. 202-203). Su perspectiva es categórica: « the pre-Gothic Middle

En definitiva, nos inclinamos aquí a servirnos de una definición del fenómeno humanista capaz de incluir a los hombres de letras del Renacimiento tardío noreuropeo. En resumen, para dar a los « humanistas » una definición más precisa, se los considera aquí como hombres de letras identificados con el objetivo de recuperar las estructuras culturales de la Antigüedad Clásica, especialmente aquellas ligadas a las *artes profanas*, la retórica, la gramática, los estudios clásicos, la filología y la historia, es decir, los *studia humanitatis*, pero también en un sentido más extenso incluyendo dimensiones estéticas y metafísicas vehiculizadas a través de la poesía. Ahora bien, dado que los estudios sobre la naturaleza de los humanistas han estado razonablemente concentrados sobre el contexto italiano del siglo XV, la perspectiva sobre la Francia del Otoño del Renacimiento ofrece al investigador un margen menos restrictivo en lo que refiere a la utilización de la categoría. Fueran cuales fueran, de todos modos, las fronteras ideológicas, religiosas o epistemológicas que distinguieron al colectivo de los humanistas, a la hora de analizar sus prácticas se impone considerarlos ante todo como una heterogénea red de vínculos sociales sustentada en una serie de sensibilidades comunes frente a las ilimitadas posibilidades abiertas por los recursos intelectuales provistos por los redescubrimientos bibliográficos y las tecnologías capaces de reproducirlos.⁵⁶

IV

Ages had left Antiquity unburied, and alternately galvanized and exorcized its body. The Renaissance stood weeping at its grave and tried to resurrect its soul. And in one fatally auspicious moment it succeeded. This is why the mediaeval concept of Antiquity was so concrete and, at the same time, so incomplete and distorted; whereas the modern one is, in a sense, abstract but more comprehensive and consistent. And that is why the mediaeval revivals were real but transitory whereas the Italian, or main, Renaissance was, in a sense, academic but permanent » (*Ibidem*, p. 228).

Luca D'Ascia ha hecho referencia a una *coscienza antibarbara* en los siglos XV y XVI (« Coscienza della Rinascita e coscienza antibarbara. Appunti sulla visione storica del Rinascimento nei secoli XV e XVI », in *Rinascimento: mito e concetto*, eds. Renzo Raghianti y Alessandro Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, pp. 1-37). Clémence Revest ha retomado el concepto de « movimiento » para describir el contexto cultural del período 1400-1430 en Italia (« La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XVe siècle », in *Annales : Histoire, Sciences sociales*, 68 :3, pp. 665-696). Patrick Baker viene de proponer una definición relacionada con un *subjective sense of self-perception* a partir del cual los hombres de letras se veían a sí mismos como parte de una empresa colectiva más amplia que gravitaba en torno del redescubrimiento de la episteme grecorromana (*Italian Renaissance Humanism in the Mirror*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015).

⁵⁶ Es pertinente, necesario, retomar aquella afirmación de Pierre Chaunu, según la cual « l'humanisme n'est pas seulement une technique de pensée ; c'est aussi un milieu » (*Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard, 1975, p. 298).

Suficientemente esclarecidas las fuentes medievales del humanismo y los alcances de su originalidad, es una instancia oportuna para reconocer el papel de Francia en este movimiento intelectual, donde la continuidad con su propia Edad Media es mucho más evidente y reconocida. En primer lugar, por su lugar de preminencia y por el prestigio de su Teología pero también por su experta tradición de estudios clásicos, especialmente en los monasterios de Saint Denis y Saint Victor en Paris y Saint Bénigne en Dijon, y en las escuelas de Tours, Lyon, Chartres y Orléans. Considerando, además, que los exploradores bibliográficos italianos obtuvieron sus fuentes principalmente en Francia y Alemania, es legítimo reconocer a la tierra de los Capetos su rol en los orígenes del movimiento humanista.⁵⁷ Así considerado, sería razonable definir al humanismo como una fusión entre la pericia en estudios clásicos oriunda de Francia y la tradición retórica italiana.⁵⁸

⁵⁷ Así resume el escenario Ofelia Salgado: « the more we are amazed at the splendour of the mediaeval French libraries. Their magnificence was very early acknowledged by the Italian Renaissance, whose representatives searched for classical texts at old French monasteries in the fourteenth and fifteenth centuries [...] The decadence of the mediaeval ecclesiastical institutions, rather than their 'dispersion' in the sixteenth century, the customary complaint, meant that those ancient classical manuscripts lost the secure home they had had for at least six or seven centuries since the time of their most likely importation from Italy during the Carolingian renaissance at the end of the eight and beginning of the ninth centuries, as did the pre-Carolingian or the Carolingian manuscripts that had been produced in those centres » (« France and the Transmission of Latin Manuscripts » in *The Classical Heritage in France*, ed. Gerald Sandy, Leiden, Brill, 2002, pp. 25-27). Margolin, por su parte, describe las dos características básicas del humanismo francés: « a greater degree of continuity between those two periods of European civilization which are still referred to as the Middle Ages and the Renaissance [and] a critical and even hostile reaction to certain forms of art, thought, and style emanating from Italy which were sometimes seen as constituting an encroaching , and in some cases a paganizing phenomenon » (« Humanism in France », in *The Impact of Humanism on Western Europe*, eds. Anthony Goodman y Angus MacKay, Londres, Longman, 1990, pp. 164-165. Véase además Léopold Delisle, *Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, Paris, Honoré Champion, 1888 ; Serge Lusignan y Gilbert Ouy, « Le Bilinguisme latin-français à la fin du Moyen Âge », in *Acta Conventus Neo-latini Torontonensis. Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies. Toronto, 8 August to 13 August 1988*, eds. Alexander Dalzell, Charles Fantazzi y Richard J. Schoeck, Binghamton, Nueva York, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991, pp. 155-164 y Jozef Ljsewijn, « Le latin des humanistes français: évolution et étude comparative », in *L'humanisme français au début de la Renaissance*, pp. 329-342.

Panofsky describe al siglo XII como la fase *protoerenacientista* y *protohumanista*, describiendo como ésta « was centered in regions where the Antique was, and in a measure still is, an object of self-conscious enthusiasm rather than a natural heritage; it originated in the closely interconnected areas on either side of the Channer, viz., North France and England. Small wonder that here the interest in the classical world, rekindled at about the same time as in the Mediterranean South, was of an erudite and literary character and often took a genuinely antiquarian turn [...] An urge was felt to go back to the Greek fountainheads of philosophy and natural science [...] Enormous emphasis was placed on the study of the Roman classics, however secular, and on good Latin ; and a vivid interest was taken, not only in the anecdotic content but also in the legendary and religious background of classical literature » (« Renaissance and Renaissances », p. 216). Lo contrapone, sin embargo, con la absorción en el « estilo gótico » característica de los siglos XIII y XIV (*Ibidem*, p. 217).

⁵⁸ Esta línea de investigación fue ya sugerida explícitamente por Henri Hauser al afirmar que « si la découverte de l'Italie donne à la Renaissance française un tel branle, c'est que cette révolution était déjà presque à moitié faite dans les esprits » (*Études sur la réforme française*, Paris, Picard, 1909, p. 23).

Las luces petrarquianas fueron técnicamente concebidas también en zona de influencia gálica (así eran considerados *de facto* los dominios papales de Avignon), y llegaron a Francia tempranamente, de la mano del propio Petrarco, quien en 1361 se hizo presente en la Corte del Rey Juan II El Bueno, a quien dedicó una oración.⁵⁹ Sin embargo, su asimilación más inmediata estuvo menos ligada a su restauración del estilo y los saberes clásicos sino más bien a su autoridad como moralista, circunstancia más acorde a las sensibilidades « medievales », lo cual facilitó su difusión.⁶⁰ En 1378, el Rey Carlos V (quien había conocido en persona al sabio toscano durante su visita a la Corte de su padre diecisiete años antes) encargó la traducción del *De remediis utriusque fortune* a

Panofsky, por su parte, se encargó de indicar que « it was for the Italian Renaissance to reintegrate classical form with classical content, and it was by this reintegration that the classical images —first salvaged, then split asunder and finally recomposed— were really ‘reborn’. But even in Italy, not to mention the Northern countries, the Gothic tradition did not succumb without a struggle » (« Renaissance and Renascences », p. 222).

Así explica Franco Simone la concepción histórica *burckhardtiana* de los orígenes del humanismo francés : « les historiens avaient beaucoup travaillé à remettre en lumière les siècles médiévaux, mais, manque d’une profonde théorie de l’histoire, ils arrivaient à ramener les ténèbres de toute une époque sur un siècle : le XVe [...] Dans cette conception, il était naturel que l’origine de la Renaissance française dépendît complètement du mouvement italien » (« Le Moyen Âge, la Renaissance et la critique moderne », *Revue de littérature comparée*, 71, 1938, pp. 411-435, p. 414). Desde su punto de vista, sólo un clima intelectual debidamente preparado para la tarea podía recibir la influencia llegada de Italia como lo hizo, pues la adaptación exigía « une vitalité qui ne soit pas seulement aptitude à l’assimilation mais aussi capacité de choisir les éléments favorables » (*Ibidem*, p. 428). Entre los elementos considerados como preparatorios, Simone destaca la tradición platónica (méritos en buena medida reservados a la escuela de Saint Victor) ligada a ideales de belleza y morales capaces de suscitar una nueva consciencia estética, la tradición retórica ciceroniana, ánimos reformistas y aspiraciones espirituales más vivas. Agrega, por otra parte, que en Francia regía una concepción evolutiva más que la noción cíclica en boga por aquellos tiempos en Italia: « les contemporains français de Pétrarque pensèrent différemment en raison de leur fidélité à un point de vue qui opposait à la conception cyclique de l’histoire une conception évolutive, au primat romain le primat du *regnum Francorum*, au prestige éternel de cette Rome ‘onde Cristo è romano’ [*Purgatorio*, 32, 10] [...] L’opposition était déjà vive dans la pensée médiévale. Mais le contraste s’accrut dans l’opinion des humanistes parce que Pétrarque y introduisit une composante culturelle particulière. Comme celle-ci refusait aux peuples européens toute possibilité de lutter contre la primauté italienne, elle suscita dans ces peuples, et en particulier chez les Français, le ferme propos de conquérir également cette gloire » (« Une entreprise oubliée des humanistes français. De la prise de conscience historique du renouveau culturel à la naissance de la première histoire littéraire », in *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, p. 113).

Sobre la tradición clásica medieval francesa, véase Jules Alexandre Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge (du Ve au XVIe siècle)*, Paris, Picard, 1895 ; Léopold Delisle, « Les écoles d’Orléans au douzième et au treizième siècle », *Annuaire-Bulletin de la Société de l’histoire de France*, VII, 1869, pp. 139-154 ; Berthold Louis Ullman, « Some Aspects of the Origin of Italian Humanism », *Philological Quarterly*, XX, 1941, pp. 20-31.

⁵⁹ Sobre el episodio, véase Carlo Godi, « L’orazione del Petrarca per Giovanni il Buono », *Italia medioevale e umanistica*, VIII, 1965, pp. 45-83.

⁶⁰ Véase al respecto el esclarecedor estudio de Nicholas Mann, « Petrarch’s role as moralist in Fifteenth-Century France », in *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, pp. 6-28. Véase también Jacques Monfrin, « La connaissance de l’antiquité et le problème de l’humanisme en langue vulgaire dans la France du XVe siècle », in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy*, eds. G. Verbeke y J. Ijsewijn, Lovaina, University Press, 1972, pp. 131-170.

Jean Daudin (†1382), canónigo de la Sainte-Chapelle, inaugurando simbólica y materialmente el Renacimiento en su reino.⁶¹

Está claro entonces que el alba del humanismo francés precedió con holgura los intercambios culturales suscitados por las guerras de Italia.⁶² Inmediatamente antes del inicio del conflicto transalpino, pueden reconocerse ya cabales y numerosos representantes de la tradición humanista a través de las figuras de Guillaume Fichet, Jean Heynlin, Robert Gaguin, Guillaume Tardif, y los hermanos Martin y Gilles de Felt y Charles y Jean Fernand junto a los italianos Paolo Emilio, Girolamo Balbi, Gregorio Tifernate, Cornelio Vitelli, Fausto Andrelini y Filippo Beroaldo, cuyo denominador común era, naturalmente, refinar el estudio de las *bonæ litteræ* en el centro mismo de los estudios escolásticos; de hecho, los orígenes del humanismo francés estarían estrechamente ligados a las corporaciones universitarias.

Para probar esta última afirmación, es preciso comenzar con una generación aún anterior que por su escaso grado de institucionalización y limitada difusión pero sobre todo por un extremo celo taxonómico por parte del investigador podría llamarse *proto-humanista*. Es, en todo caso, la Edad Heroica del humanismo francés. Allí destacaron las figuras de Jean de Montreuil, Laurent de Premierfait, Nicolas de Clamanges, los hermanos Gontier y Pierre Col y, final y principalmente, Jean Gerson. En estas figuras pueden detectarse los elementos que explican por qué los orígenes del humanismo francés se encuentran —tal vez de modo contra intuitivo— en el interior de la *más escolástica* de las instituciones, la Universidad de Paris, y en el centro mismo del poder político, la Corona.⁶³

⁶¹ Véase Ludmilla Evdokimova, « Le De Remediis utriusque Fortunæ de Pétrarque dans la traduction de Jean Daudin: entre commentaire et imitation de l'original », *Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie*, CXXI, 3, 2015, pp. 629-644 ; Nicholas Mann, *The Fortunes of Petrarch's De Remediis*, Cambridge, 1967 ; Jean Balsamo, « François Ier, Clément Marot et les origines du pétrarquisme français (1533-1539) », in *Les poètes français de la Renaissance et Pétrarque*, ed. Jean Balsamo, Ginebra, Droz, 2004, pp. 35-51 ; Léopold Delisle, « Anciennes traductions françaises du traité de Pétrarque sur les remèdes de l'une et de l'autre fortune », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, XXXIV, 1891, pp. 273-304.

⁶² Sobre los vínculos culturales entre Francia e Italia antes, durante y después de las guerras, véase *La circulation des hommes et des œuvres entre la France et l'Italie à l'époque de la Renaissance*, eds. Alessandro Fontana y Marina Marietti, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1992.

⁶³ Serge Lusignan y Ezio Ornato concluyen que no es práctico trazar una frontera entre el humanismo y la teología, sino que más bien hay que rechazar aquella idea según la cual « le milieu des théologiens ne pouvait être que l'adversaire de la nouvelle culture [...] Ce l'est, au contraire, si l'on se souvient que le chancelier de l'Université n'était autre que Gerson ; que la bibliothèque de la Sorbonne avait hérité un lot important de manuscrits classiques ; que presque tous les possesseurs des copies françaises des discours de Cicéron étaient des théologiens » (« L'humanisme en France », in *Pratique de la culture écrite en*

Se le ha otorgado en general el honor de ser el primer humanista francés a Jean de Montreuil (1354-1418).⁶⁴ Viejo estudiante del Colegio de Navarra, durante sus viajes por Italia conoció a Coluccio Salutati y descubrió las obras de Petrarca y Boccaccio. Hacia 1390, fue designado secretario real por el mismísimo Carlos VI, quien lo envió como su delegado a diversas misiones diplomáticas. Paralelamente, estableció una sociedad literaria junto a los hermanos Col, Nicolas de Clamanges y Laurent de Premierfait, con quienes entablaba discusiones sobre los clásicos, mostrando un conocimiento profundo de Cicerón, Virgilio, Ovidio y Terencio. El entusiasmo mostrado por de Montreuil por la cultura romana y la calidad de su latín quedaron reflejados en otro rasgo típicamente humanista, el prolífico intercambio epistolar.⁶⁵ La vida del « primer humanista francés », sin embargo, terminó violenta y abruptamente cuando tropas leales al duque Juan de Borgoña entraron a París a sangre y fuego en mayo de 1418 y masacraron a todos los simpatizantes del partido Armagnac.⁶⁶

Con Laurent de Premierfait (1360-1418), quien también conoció (en Avignon) a humanistas italianos personalmente, contamos con las primeras traducciones al francés de Boccaccio (el *De casibus virorum illustrium* en 1400 y el *Decameron* de 1411 — aunque este último precisó de una previa traducción al latín por parte de Antonio d'Arezzo) y Cicerón (*De senectute* y *De amicitia*, específicamente). Fue también un fino poeta, por lo que el humanista italiano Antonio Loschi (1368-1441) lo consideró el

France au XVe siècle, eds. Monique Ornato y Nicole Pons, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1995, p. 555).

⁶⁴ Así lo hizo, con justicia, Arthur Tilley, *The Dawn of The French Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1918.

⁶⁵ Pierre Chaunu se refería a esta característica de los humanistas como un « ardeur épistolaire » (*Le temps des Réformes*, p.).

⁶⁶ Véase al respecto Antoine Thomas, *De Joannis de Monsteriolo vita et operibus*, Paris, Thorin, 1884 ; André Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, Paris, Vrin, 1942 ; Ezio Ornato, « La prima fortuna del Petrarca in Francia. Le lecture petrarchesche di Jean de Montreuil », *Studi francesi*, 14, 1961, pp. 201-217 y *Jean Muret et ses amis Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil: contribution à l'étude des rapports entre les humanistes de Paris et ceux d'Avignon*, Paris, Droz, 1969. Véase también Jean Balsamo, « Poetical and Political Readings of Petrarch's *Rime* in XVIth-Century France : A Critical Revaluation », in *Petrarch and His Readers in the Renaissance*, eds. Karl Enekel y Jan Papy, Leiden, Brill, 2006, pp. 261-288.

Un destino similar fue el de Gontier Col (c.1350-1418). Ingresó al servicio de la Cancillería Real hacia 1380, donde ejerció como notario, responsabilidad que lo condujo a Avignon y Florencia en sendas misiones diplomáticas. 1418 lo encontró también en el bando de las víctimas. Su hermano Pierre Col era, por su parte, canónigo en la Catedral de París. Véase Alfred Coville, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, Droz, 1934.

restaurador de la poesía en las Galias. Murió, al igual que su colega de Montreuil, en 1418; pero, a diferencia de éste, víctima ordinaria de la *sola biologia*.⁶⁷

Nicolas de Clamanges (1363-1437) fue tal vez el primer humanista francés que dejó evidencias de conocer el griego, el cual probablemente aprendiera o bien en Avignon o bien a través de sus contactos con humanistas italianos (Poggio Bracciolini entre ellos) durante el Concilio de Constanza. Dejó como legado, además de una ingente obra epistolar, un tratado en el que abogaba por la reforma de la Iglesia, el *De ruina et reparatione Ecclesiae*, que sería a la postre de gran utilidad doctrinal y propagandística para el partido de la Reforma. Al igual que sus colegas de Montreuil y de Premierfait, su *alma mater* fue el Colegio de Navarra.⁶⁸

Sin embargo, el honorífico título de *primo humanista Galliarum* tal vez deba corresponder con más justicia a Jean Gerson (1363-1429), pues a este fino teólogo se debe el ingreso formal de las letras y los autores clásicos a la Sorbona, y en él reconocía Montreuil una verdadera fuente.⁶⁹ Ya su maestro y predecesor en la Cancillería de la Sorbona, Pierre d'Ailly (1351-1420), había dado muestras de una elocuencia de impronta humanista y se enseñaba ya bajo su mandato fragmentos de Virgilio, Horacio, Juvenal, Ovidio, Séneca, Terencio, Salustio, Tito Livio, Marcial y Macrobio, pero Gerson fue quien manifestó explícitamente de su aprobación e inclusión en los estudios clásicos.⁷⁰ De joven, influenciado por Petrarca, se aventuró en la poesía, pero sus intereses lo condujeron al Colegio de Navarra, donde comenzó su *cursus honorum* sorbonígena has-

⁶⁷ Véase Carlo Bozzolo, *Un traducteur et un humaniste de l'époque de Charles VI, Laurent de Premierfait*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 ; Anne D. Hedeman, *Translating the Past: Laurent de Premierfait and Boccaccio's De casibus*, Los Angeles, Getty Museum, 2008 ; Francesco Picco, « Une épître inédite d'Antonio Loschi à Laurent de Premierfait », *Revue des études italiennes*, XIV, 1933, pp. 241-253.

⁶⁸ Véase Christopher Bellitto, *Nicolas de Clamanges: Personal and Pastoral Reform in the Late Medieval Church*, Nueva York, Fordham, 1997 ; *Le Traité de la ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, ed. Alfred Coville, Paris, Droz, 1936 ; Pierre Santoni, « Les lettres de Nicolas de Clamanges à Gérard Machet. Un humaniste devant la crise du royaume et de l'Église (1410-1417) », *Mélanges de l'École Française de Rome*, 99, 1987, pp. 793-823.

⁶⁹ Esta es la hipótesis de Yelena Mazour-Matusevich, « Gerson et Pétrarque: humanisme et l'idée nationale », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, XXV, 1, 2001, pp. 45-80.

⁷⁰ Esta es, al menos, la apreciación de Gilson, según quien la restauración de los estudios clásicos propiamente dichos fue inaugurada por Pierre d'Ailly (1351-1420) en 1375 en su lección de apertura sobre las *Sententiae*: « il est actuellement impossible de dire à quel moment précis on a commencé à restaurer l'étude des classiques à l'intérieur de l'Université de Paris, mais une leçon d'ouverture de Pierre d'Ailly sur les Sentences, datée de 1375, nous assure qu'à cette date, l'éloquence avait retrouvé des adeptes parmi les théologiens parisiens. Cette leçon est, elle-même, un morceau d'éloquence savamment construit en vue d'effet » (*La Philosophie au Moyen Âge. II*, Paris, Payot, 1999, p. 746). Véase también Matteo Roccati, « La formation des humanistes dans le dernier quart du XIVe siècle », in *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, pp. 55-73.

ta llegar a la Cancillería.⁷¹ Conoció a Jean de Montreuil, quien le dedicó muy elogiosas palabras, celebrando su cultura y la calidad de su oratoria, de impronta ciceroniana.⁷² Gerson, por otra parte, mostraba un profundo conocimiento de la tradición platónica (especialmente la « neoplatónica » transmitida por Pseudo-Dionisio), además de hacer uso en sus manifestaciones públicas de un pletórico repertorio de autores clásicos, desde Sócrates hasta Boecio, pasando por Virgilio, Horacio, Cicerón y Terencio. Yendo aún más lejos, parecía asimilar (aunque no explícitamente) la autoridad de estos hombres paganos a la de los Padres de la cristiana Iglesia.⁷³ Para Gerson, como lo había sido para de Montreuil, y como lo era para la joven tradición petrarquiiana, la elocuencia era un vehículo para transmitir la verdad cristiana; un ideal ciceroniano puesto al servicio de un espíritu agustiniano. Gerson dejó para la posteridad sobradas muestras de su entusiasmo frente al rol de la Universidad de París en la metamorfosis cultural en curso con la que presentía contribuir.⁷⁴

Pero el reino debería esperar todavía algunas décadas para ver los corolarios estilísticos y epistemológicos sembrados por esta primera generación de humanistas. Fue

⁷¹ Gilbert Ouy, « Gerson, émule de Pétrarque. Le *Pastorium Carmen*, poème de jeunesse de Gerson et la renaissance de l'églogue en France », *Romania*, 88, 1967, pp. 175-231 y « L'humanisme du jeune Gerson », in *Genèse et débuts du grand schisme d'Occident: 1362-1394*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, pp. 256-268.

⁷² « Modo bonum et vere bonum Cancellarium Parisiensem exemer, cujus in hac re sinceritatem fidemque ac zelum purissimum nemo te magis novit quem explicare gestio si valerem » (« Carta de Jean de Montreuil a Nicolas de Clamanges », in *Œuvres complètes*, ed. Palemon Glorieux, Paris, Tournai, 1960, I, p. 141).

Gilbert Ouy sospecha incluso que la cultura de Gerson era notablemente superior a la de Monterueil (« Collège de Navarre, berceau de l'Humanisme français », *Bulletin philologique et historique du Comité des Travaux historiques, année 1970*, Reims, 1975, 1, p. 282).

⁷³ « Quis prohibet, ne Senecæ Mors, ne Tulli Paradoxa, Officia, Senectutem, Amicitiam, Hortensium, ne Boetii Consolationes, ne Aristotelis, Platonisque Ethicam legem, et similia? Potest utique et Poetria, et Rhetorica, et Philosophia cum Theologia, et sacris Litteris admitti, vel misceri: quod Paulus, Augustinus, Hieronymus, ceterique maximorum fecerunt, et adhuc faciunt » (*In festo St. Michaelis archangeli*, in *Œuvres complètes*, 5, p. 321).

⁷⁴ Así se expresaba Gerson, —según la traducción de Gilbert Ouy— ya en 1389: « L'Université de Paris, de toutes la plus ancienne, a toujours été supérieure aux autres par sa réputation et son prestige. Certains croient trouver son origine à Rome, d'autres à Athènes, d'autres encore à Egypte. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est que toutes les autres universités sont venues après elle, où plutôt qu'elles en découlent ainsi que d'une source vive qui, en se divisant en quatre facultés comme en autant de fleuves, irrigue la surface de la terre de l'onde bienfaisante du savoir » (*Traité contre Juan de Monzon*, trad. Gilbert Ouy, in « La plus ancienne œuvre retrouvée de Jean Gerson: le brouillon inachevé d'un traité contre Juan de Monzon », *Romania*, 83, 1962, pp. 433-492).

André Combes, « Gerson et la naissance de l'humanisme: note sur les rapports de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire », *Revue du Moyen Âge latin*, 1, 1945, pp. 259-284 ; Gilbert Ouy, « Enquête sur les manuscrits autographes du chancelier Gerson et sur les copies faites par son frère le célestin Jean Gerson », *Scriptorium*, 16, 1962, pp. 275-301 ; Idem, *Gerson bilingue*, Paris, Honoré Champion, 1998 ; Idem, « Gerson, émule de Pétrarque », *Romania*, 88, 1967, pp. 175-231.

Guillaume Fichet (1433-1480) quien impulsó la revolución humanista a gran escala. Desde 1455 enseñaba en la Universidad de París retórica, filosofía, teología y exégesis bíblica. Hacia 1467 llegó a ser elegido rector por un brevísimo período, poco antes de recibir su doctorado en teología y luego ser nombrado bibliotecario de la Sorbona. Desde tal estratégico lugar, y con el apoyo del badense Jean Heynlin (1430-1496), logró atraer a la ciudad a tres imprenteros alemanes, Michael Friburger, Ulrich Gering y Martin Crantz, quienes instalaron el primer taller de imprenta del reino, convirtiéndose Fichet en su editor de facto.⁷⁵ Así, en 1470 salió a la luz el primer libro impreso en Francia. La obra reflejaba los intereses de sus editores: una compilación de cartas de estilo ciceroniano del gramático italiano Gasparino Barzizza —maestro de Vittorino da Feltre y Leon Battista Alberti, entre otros. Poco después imprimirían su *De Orthographia*, y en los meses siguientes publicaron obras de los historiadores romanos Salustio y Floro. Pronto sería publicada una obra del propio Fichet, su *Rhetorica*, que consistía básicamente en sus lecciones universitarias, y donde se percibe con facilidad la influencia italiana (había conocido la obra de Petrarca durante su estadía en Avignon). Luego se publicaron las *Orationes* de Besarión, anticipando el inmediato arribo del sabio griego al reino —patrocinado por Fichet— con el objetivo de convencer al rey Luis XI de emprender una cruzada para liberar a su patria de los otomanos. Tras el fracaso de la empresa, el bibliotecario abandonó París siguiendo al cardenal bizantino a Italia, donde pasaría el resto de sus días al servicio del papa Sixto IV.⁷⁶

⁷⁵ Sobre la empresa de Fichet y Heynlin, véase Jacques Monfrin, « Les lectures de Guillaume Fichet et de Jean Heynlin, d'après le registre de prêt de la bibliothèque de la Sorbonne », in Jacques Monfrin, *Études de philologie romane*, Ginebra, Droz, 2001, pp. 713-740.

Heynlin fue maestro del gran hebraísta Johann Reuchlin (1455-1522), quien le dedicó su *De verbo mirifico* (1494). Sobre Reuchlin, véase la reciente biografía de Franz Posset, *Johann Reuchlin (1455-1522). A Theological Biography*, Berlín, De Gruyter, 2015 y la clásica de Ludwig Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1871. Véanse también los estudios específicos sobre el asunto de las *Epistolæ obscurorum virorum* de Hutten, que tuvo a Reuchlin en el centro de la escena: Reinhard Paul Becker, *A War of Fools. « The Letters of Obscure Men »: a Study of the Satire and the Satirized*, Berna, Peter Lang, 1981 ; Erika Rummel, *The Case against Johann Reuchlin*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

⁷⁶ Véase Franco Simone, « Guillaume Fichet, retore ed umanista », *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, II, 69, II, 1938, Turín, 1938, pp. 103-144 ; Evercio Beltran, « Les sources de la Rhétorique de Fichet », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLVII, 1, 1985, pp. 7-25 ; André Chevillier, *L'Origine de l'Imprimerie de Paris. Dissertation Historique et Critique*, Paris, 1694, pp. 27-31 ; Lauro Aimé Colliard y Louis Terreaux, *Un ami savoyard du cardinal Bessarion, Guillaume Fichet : Ancien recteur de l'Université de Paris*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2004 ; Jules Philippe, *Guillaume Fichet : sa vie, ses œuvres*, Paris, Dépollier, 1892 ; *A View of the Early Parisian Greek Press : Including the Lives of the Stephani ; Notices of Other Contemporary Greek Printers of Paris. And Various Particulars of the Literary and Ecclesiastical History of their Times*, ed. E. Greswell, Oxford, 1833.

Pero antes de partir Fichet dejó una fuerte marca en la Universidad. Entre sus discípulos se encontraba Robert Gaguin (1433-1501), quien lo sustituyó en su cátedra de Retórica y atribuyó a su maestro la misión de « faire revivre les belles Lettres, & d'y remettre l'Eloquence dans son éclat ».⁷⁷ Monje trinitario enviado a estudiar a Paris, abrazó el humanismo de Fichet, quien lo incluyó rápidamente en su círculo de confianza y le facilitó el contacto con Besarión. A su regreso a Paris, tomó la cátedra de Retórica y tuvo entre sus alumnos a Johannes Reuchlin, pero pronto devino un activo agente diplomático de la Corona, rol en el que destacó por su oratoria. En 1473, publicó su *Ars versificatoria*, donde indicaba una serie de criterios de claro corte petrarquiano para mejorar la poesía latina, la cual él mismo producía. Tradujo al francés, además, los *Commentarii de Bello Gallico* de Julio César, la tercera década de Tito Livio y una epístola de Pico della Mirandola. Hacia 1495, recibiría en el colegio de los Trinitarios nada menos que a un joven Erasmo de Rotterdam, a quien daría la oportunidad de publicar su primer trabajo, una breve epístola al final de la primera edición (1497) de su obra maestra, el *Compendium de Francorum origine et gestis Francorum*.⁷⁸

Verificando la hipótesis de Kristeller, volvemos a encontrarnos con un *umanista* en la figura de Guillaume Tardif (1436-1492), quien compuso una *Grammaticae basis* (1469) y una *Rhetorice compendium* (1474) que impactaron en la enseñanza de aquellas artes en la Universidad de Paris tanto como lo había hecho poco antes aquella publicada por Fichet. Su alta reputación como letrado, advertida por la Corte, lo llevó a ser designado como preceptor del Delfín, futuro Carlos VIII, quien una vez coronado lo consideraría como lector real. Destacó además como traductor al francés de Petrarca, Lorenzo Valla y Poggio Bracciolini.⁷⁹

⁷⁷ Estas palabras de homenaje y admiración le dedicaría Gaguin a su maestro: « Quos luteos homines finxit natura deauras, / Et facis eloquio clare Fichete deos. / Te dignè extulerit præclara Lutetia cælo, / Cui tua rectiloquos lingua diserta parit. / Quæ fuit obscura sterili ruditæ loquendi, / Fulgida nunc radiis arte polita micat [...] / Theologi exurgunt, quos tot docuisse probaris, / Qui se Hieronymis assimilass velint. / Ergo eris in nostris quod Achivis ille Prometheus, / Qui terra obstrictos igniit arte viros [...] / Felix illa quidem tali Sabaudia alumno / Cujus erit Gallis perpetuatus honor » (*Patri & Præceptori suo Guill. Ficheto Paris. Theologo Doctori Rob. Gaguinus* citado por Cheviller, *L'Origine de l'imprimerie de Paris*, p. 31).

⁷⁸ Véase Sylvie Charrier, *Recherches sur l'œuvre latine en prose de Robert Gaguin (1433-1501)*, Paris, Honoré Champion, 1996 ; Franck Collard, *Un historien au travail à la fin du XVe siècle : Robert Gaguin*, Ginebra, Droz, 1996 ; Louis Thuasne, *Roberti Gaguini epistolæ et orationes*, Paris, Bouillon, 1903. Sobre la relación con Erasmo, véase Michel Reulos, « Robert Gaguin », in *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, eds. Peter G. Bietenholz y Thomas B. Deutscher, Toronto, University of Toronto Press, 1985, pp. 69-70.

⁷⁹ Véase Evencio Beltrán, « L'humaniste Guillaume Tardif », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 48, 1986, pp. 7-39.

Tardif pasó los últimos años de su vida envuelto en una querrela con su colega italiano, Girolamo Balbi (1450-1535), quien lo había ridiculizado en su *Rhetor gloriosus*, parafraseando la parodia de Plauto, *Miles gloriosus*. Pero el ánimo agonal parece haber sido estimulado por el italiano, quien ya contaba con un agitado historial de conflictos, especialmente con Cornelio Vitelli (c.1440-c.1500) y Fausto Andrelini (c.1462-1518), dos compatriotas que habían llegado a Francia poco después que él y habían sido admitidos también en París para dar lecciones de poesía latina. El primero, tras conspirar junto con Balbi contra Andrelini acusándolo de plagio, devino rápidamente objeto de invectivas por parte de ambos, por lo que abandonó Francia y regresó a Oxford a enseñar griego, donde tuvo entre sus alumnos a William Grocyn.⁸⁰ Andrelini, por su parte, había sido, al igual que Balbi, viejo discípulo de Pomponio Leto en la Academia Roma, donde recibió de sus manos el honor de poeta laureado en 1484.⁸¹ A pesar de que también abandonó París por un breve período, estableciéndose temporalmente en Toulouse y Poitiers como maestro de retórica, regresó en 1493 y, bajo acusaciones de sodomía y herejía, forzó la salida de Balbi, quien pasaría el resto de sus días entre Austria, Hungría e Italia, no sin antes haber obtenido la condición de obispo.⁸² Andrelini, en cambio, se convertiría en un cercano amigo de Erasmo, con quien compartía su desagrado hacia el *modus gallicus* escolástico, llegando a prologar la primera edición de sus *Adagia* en 1500.⁸³

Menos involucrado en las mezquinas inquinas personales de sus compatriotas, es necesario destacar la figura de Filippo Beroaldo (1453-1505), cuyos cursos de 1476/1477 sobre la obra de Lucano en la Sorbona tuvieron un revulsivo efecto. Dejó reflejadas sus impresiones tanto de las virtudes de la Universidad de París y, transitivamente de los escolásticos, como de la importancia de la poesía en la educación humanis-

⁸⁰ Véanse los entretelones de estos conflictos palaciegos humanistas en Roberto Weiss, « Cornelio Vitelli in France and England », *Journal of the Warburg Institute*, 2, 3, 1939, pp. 219-226.-

⁸¹ Sobre Pomponio Leto (1428-1498), véase Antoinette de La Grange, *Pomponius Lætus*, Paris, Lethiel-leux, 1871.

⁸² Véase al respecto Percy Stafford Allen, « Hieronymus Balbus in Paris », *English Historical Review*, XVII, 1902, pp. 417-428 ; Godeliève Tournoy-Thoen, « Girolamo Balbi », in *Contemporaries of Erasmus*, eds. Peter G. Bietenholz y Thomas B. Deutscher, Toronto, University of Toronto Press, 1985, pp. 88-89 ; Gilbert Tournoy, « The literary production of Hieronymus Balbus at Paris », *Gutenberg Jahrbuch*, 1978, pp. 70-77.

⁸³ Aunque el propio Erasmo no sería tan generoso con su memoria después de la muerte de Andrelini. Véase Godeliève Tournoy-Thoen, « Fausto Andrelini et la cour de France », in *L'Humanisme français au début de la Renaissance*, pp. 65-79.

ta, a la cual consideraba inescindible de la filosofía —en su caso, inclinándose por la tradición platónica.⁸⁴

Otro célebre italiano que contribuyó a forjar la tradición humanista francesa fue Paolo Emilio de Verona (1460-1529), quien además de enseñar retórica en la Universidad de París alcanzó celebridad por su *De rebus gestis Francorum* publicado por el impresor y humanista flamenco Josse Bade en 1516, una historia que, junto con la de Gaguin, inauguró el género de historiografía humanista, alejado del estilo de las crónicas medievales. Su trabajo honró el cargo de historiador real, designado por Carlos VIII veinte años antes.⁸⁵

A esta altura, puede esbozarse un panorama de los orígenes del humanismo francés, claramente enraizado en la más paradigmática corporación universitaria, a diferencia del caso italiano. Por otra parte, los ejemplos de Fichet, Gaguin y Tardif conducen a pensar que su entusiasmo por las letras clásicas se debía menos a los saberes precristianos —potencialmente peligrosos— que a la elegancia estilística de los autores antiguos. Por eso, el criterio de Burckhardt parece tener menos lugar en este contexto que el de Augustin Renaudet, quien es concluyente en torno a la marcada sensibilidad cristiana de estos pioneros.⁸⁶

⁸⁴ Así se expresaba en su lección inaugural: « Omnia bonarum artium illustrissimum domicilium, atque in eo natam et altam et adultam [...] ; omnium disciplinarum parentem ac vite ducem philosophiam [...] Existimavi me esse facturum opere precium si studia humanitatis in his et imprimis poetice artis, que philosophie conjunctissima est et prope germana profiterer [...] Sit igitur sanctum et venerabile apud vos poetarum nomen [...] Quopropter vos litterarum amatores hortor et oro ut majorum vestigia secuti poetas religiose colatis » (*P. Beroaldi Bononiensis oratio de laudibus Gymnasii Parrhisorum et poetices acta in enarratione Lucani*, Paris, s.l.s.f.). Sobre la estadía de Beroaldo en París, véase Silvia Fabrizio-Costa y Frank La Brasca, *Filippo Beroaldo l'ancien. Filippo Beroaldo il Vecchio. Un passeur d'humanités – Un umanista ad limina*, Berna, Peter Lang, 2005, pp. 81-117.

⁸⁵ Véase Eduard Fueter, *Geschichte der Neuren Historiographie*, Munich, Berlin, R. Oldenbourg, 1911, pp. 139-141, quien así describe la obra: « In dieser Übertragung der humanistischen Methode auf einen neuen Stoff liegt sein hauptsächliches Verdienst. An sich bietet sein Werk nichts Bemerkenswertes. Nur in der Kunst der Erzählung übertrifft Aemilius so ziemlich alle andern Humanisten ». Destaca, por ejemplo, que Emilio descartó uno de los mitos preferidos de la Corona francesa, su origen troyano: « der trojanischen Abstammung der Franken erwähnt er nur als einer von den Franzosen aufgestellten Behauptung » (*Ibidem*, p. 140).

⁸⁶ La conclusión de Renaudet al respecto es elocuente: « Guillaume Fichet, Robert Gaguin, Guillaume Tardif et leurs amis avaient trop fortement reçu l'empreinte de l'éducation théologique, pour croire que la renaissance des études anciennes dût conduire à la réhabilitation de la nature déchue, pour emprunter à la sagesse grecque sa confiance sereine dans la bonté de l'homme, et pour oublier, en lisant les *Tusculanes*, le péché originel et la rédemption. Ainsi les premiers humanistes allient à l'admiration des poètes, des orateurs et des penseurs antiques, la foi chrétienne, le respect des institutions, des pratiques et de la morale du catholicisme. Beaucoup d'entre eux sont des gens d'Église ; ils font profession de détester la liberté des mœurs ; ils conservent un idéal rigide et presque monastique » (*Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Honoré Champion, 1916, pp. 119-120).

En relación al griego, recién en 1457 se creó una cátedra en París a cargo de un viejo alumno de Pletón en Florencia, Gregorio da Città di Castello, mejor conocido como Tifernate (1414-1462), con quien Gauguin adquirió los primeros rudimentos de la lengua. Pero la experiencia del italiano fue demasiado breve y su decepción con el estado de las humanidades en el reino mayúscula.⁸⁷ Francia debería esperar hasta 1478 para contar con un idóneo maestro, Hermonimio de Esparta (c.1430-c.1511), quien, tras sendas misiones diplomáticas en nombre del Papado en Italia e Inglaterra, donde cayó en bancarota, llegó a París para permanecer por los próximos treinta años. Más allá de la insatisfacción manifestada por Erasmo, Beatus Rhenanus y Guillaume Budé, ésta puede ser compensada por el agradecimiento de Jacques Lefèvre d'Étaples, Reuchlin y David Chambellan con el lacedemonio.⁸⁸ Consigo había traído una serie de manuscritos que

⁸⁷ Así se expresaba en una carta a Eneas Silvio Piccolomini, por entonces ya Papa Pío II, en 1458, a quien le rogaba que facilitara su regreso a Italia: « Muneret expectem cultas et barbarus arte, / Expectem qui non nouit ut illa probet? » (citado en Louis Delaruelle, « Une vie d'humaniste au XVe siècle: Gregorio Tifernas », *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, XIX, 1, 1899, p. 29). Véase también el artículo de Antoine Thomas, que prueba que la presencia del Tifernatae estuvo envuelta en conflictos personales que conspiraron contra su comodidad (« Un document inédit sur la présence à Paris de l'humaniste Grégoire Tifernas (novembre 1458) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, LIV, 7, 1910, pp. 636-640 ; Giacomo Mancini, « Gregorio Tifernate », *Archivio storico italiano*, 81, 1923, pp. 65-112).

⁸⁸ Así expresaba Budé en una carta a Cuthbert Tunstall su descontento y los motivos que lo llevaron a considerarse un autodidacta: « dixeram me αὐτομαθῆς τε καὶ ὀψιμαθῆς fuisse, & nō modo præceptore nullo, sed etiam sero literis bonis studuisse: nunc eo amplius ico, litararum me rudimenta & grammatices principia, ut tum ferebant mores simplicitatis nunc obsoletæ, in hac urbe didicisse triviali sub magistro ludi literarij. Cumque hiscere latine vix cœpisssem, ad iuris studium transiuisse ut assolet, aut trāsiliuisse potius dispendioso utique temporis compendio. In quo studio cū triennij operâ Iusissem, domum reversus, salutē dixi literis, studijs utique indulgens iuventutis illiteratæ, aut emeritque certe & iam exautoratæ: quoad post aliquot annos intra paternos parietes clam studere mecum ipse institui, procul omnibus conventiculis huius urbis scholasticorum, excitante me tantum patris exemplo doctrinæ laudatoris, ut erat hominis singenium, & librorum emacissimi. [... Ecce autem aliud incommodū, quum accipitrarijs & venatoribus salute semel dicta, annos abhinc sex & viginti, libris, ut dixi, non magistris aliquo cum successu operam dare cœpisssem, statim Græcū quendam nactus sum senem, aut ille me potius, illi enim vectigal magnum attuli, qui literas Græcas hactenus, aut paulo plus noverat, quatenus sermoni literato cum vernaculo convenit: hic quibus me modis torserit, mox dediscenda docendo, nisi quod & legere optime mihi & pronunciare videbatur è more literatorum, non bene tribus chartis scriberem, cum interim ipse ut unum eum esse Græcum in Francia audiebâ, sic esse doctissimum Græce existimarem, & ille ostentâs mihi Homerum, aliosque autores insignioreis nūcupans, [ἐ]ξονομακληδίω ὀνομάζωμ < ἄν >δρα ἔκαζομ, flagrare me studio insano intelligeret. Accedebat illud erroris, quòd quæ erat in eo ignorantia, ego ludificationem esse putabam, quo divitius ille me stipendiarij ac pene nexū pre auditate, haberet » (« Gulielmus Budæus Cutberto Tonstallo », in *Lucubratione variæ, cum ad studiorum rectam institutionem ac Philologiam, tum ad pietatem spectantes: quibus adiunximus Epistolarum eiusdem Latinarum ac Græcarum libros VI. non omissis etiam ijs quæ ex Græcis in Latinam linguam convertit: quorum nomenclaturam versa facie videbis*, Basilea, Episcopius, 1557, p. 362).

En el caso de Erasmo, su memoria era igualmente poco generosa con lacedemonio: « Ad græcas literas utcumque puero degustatias iam grandior redij, hoc est, annos natus plus minus triginta: sed tum quum apud nos nulla Græcorum codicum esset copia, neque minor penuria doctorum. Lutetiæ tantum unus Georgius Hieronymus Græce balbutiebat, sed talis, ut neque ptuisset docere, si voluisset, neque voluisset, si potuisset » (« Erasmus Roterodamus ornatissimo viro D. Ioanni Botzthemo Absternio iuris utriusque

incluían a Hesíodo, Píndaro, Esquilo, Eurípides, Tucídides, Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes, Plutarco y Diógenes Laercio, los cuales hoy conforman el más antiguo corpus de textos griegos conocido en Francia. Copió, a su vez, las *Ἐρωτήματα Γραμματικά* de Manuel Moschopoulos y la gramática griega de Teodoro de Gaza, inspirada en aquellas (al igual que los métodos de Crisoloras, Guarino y Lascaris), manuales que sirvieron de base para los estudios de la lengua en las décadas por venir.⁸⁹

El lugar del primer maestro de griego francés verdaderamente experto puede ser ocupado por François Tissard (c.1460-c.1509), quien se convirtió entre 1507 y 1509, en sociedad con el impresor Gilles de Gourmont, en el más importante (y por entonces único) editor de obras griegas en el reino. Se sabe de Tissard que, aunque nacido en Amboise, se formó intelectualmente en Italia, especialmente en Ferrara, Bolonia y Padua, donde estudió el latín humanista, el hebreo (en la sinagoga de Ferrara) y, naturalmente, el griego, bajo Demetrio Calcocondilas; entre sus maestros tuvo a Guarino Veronese, Filippo Beroaldo, Antoine de Bourges y Giovanni Calfurnio.⁹⁰ Tras obtener su título de Doctor en Derecho civil y canónico en la Universidad de Bolonia, se instaló en París, donde su intervención fue brevísima pero crucial. El estado de las letras griegas en París era muy pobre, por lo que entre 1507 y 1509 se dedicó a un intensivo trabajo de edición e impresión. El primero de ellos fue el *Liber Gnomagyricus* o *Βίβλος, ἡ Γνωμαγυρική* de 1507, donde proveía un alfabeto, reglas de pronunciación y una serie de obras morales ya impresas por Aldo Manucio en 1495; allí presentó además un seve-

doctori, Canonico Constantiensi S. D. », in *Catalogus omnium Erasmi Roterodami lucubrationum, ipso autore, cum aliis nonnullis*, Basilea, Froben, 1523, f° 6v.).

Donald Kelley asegura, sin embargo, que la mala reputación de Hermonimio es injusta, porque su virtud residía menos en el carisma que en la erudición y calidad de copista (*The Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, Nueva York, Columbia University Press, 1970, pp. 55-58).

⁸⁹ Véase Gerald Sandy, « Ressources for the Study of Ancient Greek in France », in *The Classical Heritage in France*, pp. 47-78 ; Jacqueline de Romilly, « Cinq siècles d'hellénisme en France », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1977, pp. 9-21 ; Giuseppe Di Stefano, « L'hellénisme en France à l'orée de la Renaissance », in *Humanism in France*, pp. 29-42 ; Maria Kalatzi, *Hermonymos: A Study in Scribal, Literary and Teaching Activities in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, Atenas, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, 2009 y Jean-François Maillard y Jean-Marie Flamand, *La France des Humanistes. Hellénistes II*, Turhout, Brepols, 2010, pp. 1-3.

⁹⁰ No es baladí señalar que Calcocondilas (1423-1511) fue también maestro de Jano Lascaris, Poliziano, el Papa León X y Baltasar Castiglione, entre otros. Véase Deno J. Geanakoplos, « The discourse of Demetrius Chalcocondyles on the inauguration of Greek studies at the University of Padua », *Studies in the Renaissance*, 21, 1974, pp. 118-144 y *Interaction of the « Sibling » Byzantine and Western Cultures*, pp. 296-304.

ro diagnóstico de la situación del helenismo francés.⁹¹ Pronto publicaría obras menores de Homero y Hesíodo y las *Ἐρωτήματα* de Crisoloras. Tras la súbita desaparición de Tissard, Gourmont continuó editando (unas obras de Luciano y Teócrito y una segunda edición de Crisoloras) hasta su muerte en 1533.⁹²

El siguiente personaje fundamental para considerar los orígenes de los estudios helenísticos en Francia es otro italiano, Girolamo Aleandro (1480-1542), también políglota, con sólidos conocimientos de hebreo. Aprendió el griego en Padua siguiendo las lecciones del cretense Marco Musuro y de Escipión Forteguerra Carteromaco, con los cuales coincidiría en la Academia Aldina de Venezia.⁹³ Conoció a Erasmo en 1508, antes de establecerse en Francia como profesor de latín y griego en el Colegio de la Marche de la Universidad de París, donde se desempeñó incluso como rector en 1513. Los testimonios indican un escenario absolutamente contrario al descrito medio siglo antes por el Tifernate; a sus lecciones asistían verdaderas multitudes y el entusiasmo de los estudiantes desbordaba en espontáneas manifestaciones de júbilo.⁹⁴ Su estadía, du-

⁹¹ « Norunt ne quàm Parisorum Universitas sit in Litteris Forentissima? Quod & plerique ipsorummet Italarum prudentes planè ac doctrina experientiaque prediti haud inficiandum putavere. Nobis tamen literas Græcas deesse audenter asseverant » (*Βίβλος ἡ γνωμομαγυρική*, Paris, Gourmont, 1507, p. 43, citado en André Chevillier, *L'Origine de l'imprimerie de Paris*, p. 248). Y relataba el desprestigio de los franceses entre los italianos, quienes eran conscientes de su superioridad: « ecce in hoc duntaxat Gallos goriantur superare » (*Ibidem*). He aquí los contenidos: « In hoc Volumine contenta. Alphabetu Græcum. Regulæ pronuciandi Græcum. Sententia septem sapientum. Opusculum de invidia. Aurea Carmina Pythagoræ. Phocylidæ Poëma admonitorium. Carmina Sibylle Erithræ de Iudicio Christi venturo. Differentiæ vocum succincta traditio » (*Βίβλιος*, p. 1).

⁹² Véase también *A View of the Early Parisian Greek Press*, ed. Edward Greswell, Oxford, S. Collingwood, 1833, I, pp. 1-26 ; Henri Omont, « Essai sur les débuts de la typographie grecque à Paris (1507-1516) », *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 18, 1891, pp. 1-72 ; René Sturel, « Essai sur les traductions du théâtre grec en français avant 1550 », *RHLF*, 20, 1913, pp. 280-296 ; Louis Délaruelle, « L'étude du grec à Paris de 1514 à 1530 », *RSS*, 9, 1922, pp. 51-62 y 132-149 ; Jean Irigoien, « L'enseignement du grec à Paris (1476-1530). Manuels et textes », in *Les origines du Collège de France*, ed. Marc Fumaroli, Paris, Collège de France, 1998, pp. 394-396 ; Jean-Eudes Girot, *Pimdare avant Ronsard. De l'émergence du grec à la publication des Quatre premiers livres des Odes de Ronsard*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 11-22.

⁹³ Musuro (c.1470-1517) también contó con la presencia de Erasmo entre sus alumnos, durante la estadía del holandés en Padua. En 1512 regresó a Venecia, donde había pasado su juventud, estableciéndose como editor en la imprenta de Aldo Manucio y como prominente integrante de su Academia. Pasó el último año de su vida como profesor del Colegio del Quirinal de Roma. Entre sus más importantes aportes, deben destacarse su edición de diálogos platónicos por primera vez impresos en caracteres griegos, y sus ediciones de Aristófanes, Ateneo de Naucratis, Hesiquio de Alejandría y Pausanias.

Carteromaco (1466-1515) fue también parte de la Academia Aldina y participó de la primera edición latina de la *Geographia* de Ptolomeo en 1507.

⁹⁴ Así describió Aleandro la experiencia a su colega badense Michael Hummelberger: « cœpi Ausonium legere die Mercurii tertio < calendæ > Augusti tanto hominum cursu (nam scis, quanta fuerit expectatio), ut neque poneque utraque Collegii cors auditores caperet. Sed qui auditores? Omnes primæ notæ: viri consiliarii, Advocati regii, Generales viri, Rectorii satis multi, Theologi, Juris consulti, Primarii, Regentes omnium professionum, ut a curiosis existimentur duo hominum millia interfuisse. Ego re ipsa nunquam

rante la cual estableció sólidos lazos con Jacques Lefèvre d'Étaples, Erasmo y Guillaume Budé, se extendió hasta 1519, cuando fue nombrado bibliotecario vaticano por el Papa León X. Férreo antiluterano, en 1524 fue nombrado arzobispo de Brindisi y enviado como nuncio papal a la Corte de Francisco I, al cual acompañaría durante la derrota de Pavía. Su progresiva impermeabilidad le atraería recíprocas desconfianzas con el « humanismo bíblico » que su persona había contribuido a forjar. En 1536 fue nombrado cardenal, posición desde la cual abogó por una reforma interna de la Iglesia.⁹⁵

Lo cierto es que antes de la llegada de Tissard y Aleandro, aprender el griego en Francia era una tarea ardua, de limitada oferta. Una vez más, el estímulo decisivo vino de la Corona, pues fue Carlos VIII quien en 1495 trajo consigo de sus campañas italianas al sabio bizantino Jano Lascaris (1445-1535), quien se convirtió desde entonces en una suerte de consultor externo y tutor personal de quienes formarían la primera generación de helenistas franceses, contando entre ellos a Guillaume Budé y Germain de Brie.⁹⁶

Pero antes de sumergirse en la edad inaugurada por Budé, es preciso detenerse en una figura definitivamente transicional. Todas las dinámicas recién presentadas confluyen (aunque también encuentran un quiebre) en Jacques Lefèvre d'Étaples (c.1450-

vidi neque in Italia neque in Gallia nobilium vel populorum virorum doctorum theatrum. Quod quum quasi præsagire, orationem composueram non omnino malam. Id autem vel ex eo colligi potest, quod cum duas horas cum dimidiata duraverit (quator enim et viginti paginis capiebatur, quas nisi lingua, ut ipse nosti, non admodum tarda suppetias tulisset, vix potuissem horis quator percurrere), nullus tamen in tanto æstu, qui tum propter tempus, tum propter hominum anbelitum maxime effervebat, vel minimo nutu audiendi molestiam significavit » (« Hieronymus Aleander Mich. Humelbergio », citado en Adalbert Horowitz, *Michael Hummelberger: eine biografische Skizze*, Berlin, Calvary, 1875, pp. 32-33).

Johannes Kierher, humanista y editor alsaciano que por aquel tiempo residía en París, confirmaba a Hummelberger el testimonio de Aleandro: « Hieronymus noster totum Julium mensem professione supersedit, neque græce neque latine quidpiam prælegit: causa id fecerit incertum habemus [...] Quid multa? creditur de cælo datus, comantque ut FAUSTO: Vivat Vivat » (*Ibidem*, p. 30).

⁹⁵ Pierre de Nolhac, « Le grec à Paris sous Louis XII: récit d'un témoin », *REG*, 1, pp. 61-67 ; Henri Omont, « Journal autobiographique du cardinal Jérôme Aléandre (1480-1530) », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 35/1, pp. 1-116 ; Jules Paquier, *Jérôme Aléandre. De sa naissance à la fin de son séjour à Brindes (1480-1529)*, Paris, Ernest Leroux, 1900 ; Ernest Jovy, *François Tissard et Jérôme Aléandre. Contribution à l'histoire des origines des études grecques en France*, Ginebra, Slatkine, 1971.

⁹⁶ Así describía Budé su relación con Lascaris: « in quibus præcipue colui Ioannem Lascarem, virum Græcum, utraque lingua pereruditum, qui nunc in urbe, Græcorum scholæ præfectus est à Pontifice: is quum omnia causa mea cuperet, non magnopere iuvare me potuit, quum ageret fere in comitatu regis multis ab hac urbe milibus distractus, & ego frequens in urbe, rarissimè in comitatu fuerim, fecit libens id demum quod potuit, vir summa comitate præditus: ut & nonnunquam præsens mihi aliquid prælegeret, id quod vicies non contigit, absens etiam librorum scrinia concrederet, & pene me deponeret. Certe tyrocinium nullo sub deductore feci. En tibi vir humanissime studiorum meorum curriculum, quod sub patre indulgente suppeditateque facile inchoavi, haud schio quàm auspiciato » (*Lucubratione variae*, p. 363).

1536).⁹⁷ A pesar de *sólo* contar con un título de maestro de *artes*, su relación con la Universidad fue muy estrecha, pues desde 1491 dio clases de filosofía en el Colegio del Cardenal Lemoine, lo cual probablemente explique por qué su entusiasmo frente a la Antigüedad clásica se dirigía menos hacia el embellecimiento de la lengua que hacia la restauración de los saberes grecorromanos, y especialmente Aristóteles y la tradición neoplatónica, a partir de un análisis depurado de ciertos vicios escolásticos. Años más tarde aprendería el griego a través de Hermonimio, tras haber recibido durante su estancia en Roma también lecciones de Agryopoulos —de quien tomó sus traducciones y comentarios sobre Aristóteles, provenientes directamente desde Mistra.⁹⁸ Su experiencia en Italia entre 1485 y 1486, precisamente, lo puso en contacto con el aristotelismo de Padua y el platonismo florentino (conociendo personalmente a Ficino y Pico della Mirandola, y probablemente a Girolamo Savonarola), además de conocer al aristotélico Ermolao Barbaro en Roma y de ponerse en contacto con la obra de Nicolás de Cusa.⁹⁹ El resultado inmediato de estas interacciones fue la publicación a partir de 1492 de sus comentarios sobre Aristóteles, junto a una serie de traducciones de Ficino del corpus hermético y la teología de Pseudo-Dionisio Areopagita.¹⁰⁰ Por ese mismo año editó

⁹⁷ Franco Simone describe su humanismo con precisión: « non esiste alcuna incompatibilità tra umanesimo e teologia [...] non solo e fondamentale per l'interpretazione dell'umanesimo della Rinascenza — il merito di Fefèvre d'Étaples consiste appunto nell'avere sostenuto tale unione [...] come vedremo da tutti gli umanisti del secolo XV appunto perchè erano teologi e litterati ad un tempo » (« Guillaume Fichet retore e umanista », p. 142).

⁹⁸ *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones: prima Argropyli Byzantii, secunda Leonardi Aretini, tertia vero antiqua, per capita et numerous conciliate communi familiarique commentario ad Argyropylo adjecto*, Paris, J. Higman y W. Hopyl, 1497 ; *Opus Aristotelis de moribus, interprete Joanne Argyropylo cum comment J. Fabri Stapulensis*, Paris, Jean Granjon, 1504 ; *Decem libri Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum ex traductione Argyropyli, Fabri commentario elucidate et singulorum capitum argumentis prenotati*, Paris, H. Estienne, 1514 ; *Continetur hic Aristotelis castigatissime recognitum opus metaphysicum a clarissimo principe Bessarione Cardinali Niceno latinitate foeliciter donatum XIII libris distinctum, cum adjecto in XII primos libros Argyropyli Byzantii interpretamento, rarum procul dubio et hactenus desideratum opus...*, Paris, H. Estienne, 1515.

⁹⁹ Sobre la influencia del Cusano, véase Maurice de Gandillac, « Lefèvre d'Étaples et Charles de Bovelles lecteurs de Nicolas de Cues », in *L'humanisme français au début de la Renaissance*, pp. 155-171.

¹⁰⁰ Vale mencionar *In Aristotelis octo physicos libros paraphrasis*, J. Higman, 1492 ; *Marsile Ficini ; Liber de triplici vita*, Paris, G. Wolff, 1492 ; *Pislosophiae naturalis paraphrases*, 1493 ; *Ars moralis in Magna Moralia Aristotelis introductoria*, 1494 ; *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei per Marsilium Ficinum traductus*, Paris, W. Hopyl, 1494 ; *Ars suppositionum Jacobi Fabri Stapulensis, adjectis passim Caroli Bovilli Viromandui annotationibus*, Paris, F. Baligault, 1500 ; *Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii coelestis Hierarchia, divina Nomina, mystica Theologia, undecim Epistolae. Ignatii undecim Epistolae. Polycarpi Epistola una*, Paris, J. Highman y W. Hopyl, 1498.

Véase al respecto Raymond Marcel, « Introduction et succès du platonisme en France à l'aube de la Renaissance », in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy*, pp. 89-99.

también la obra de Raymundo Lull y años más tarde, tras una estadía en Alemania, la obra del místico Ruysbroeck.¹⁰¹

Su búsqueda era, al fin y al cabo, la de una religión desprovista de elementos superfluos, lo cual requería un trabajo de restauración de los textos sagrados así como una reforma al interior de la Iglesia. Entre 1509 y 1521 dedicó sus energías a comentar y sugerir traducciones alternativas de los Evangelios, lo cual atrajo la atención (y la crítica) de Erasmo y ciertas inclinaciones exegeticas que parecieron acercarlo a la soteriología que por esos mismos años estaba desarrollando Lutero. Estos intereses lo pusieron en contacto con su discípulo Guillaume Briçonnet (1470-1534), quien una vez elegido obispo de Meaux se convirtió en director espiritual de la reina Margarita de Navarra, alrededor de cuya Corte comenzó a reunir a teólogos unidos por el ánimo de retornar a las fuentes de la Iglesia que pronto sería conocida como la « escuela de Meaux ». Entre ellos se contaban Guillaume Farel, Gérard Roussel, Josse Clichtove, François Vatable, Martial Mazurier, Michel d'Arande, Pierre Caroli, Jean Lecomte de Lacroix y, finalmente, Lefèvre d'Étaples. A través de una imprenta propia se publicaron entre 1522 y 1524 sus comentarios y traducciones del texto bíblico, que aumentaron el la desconfianza. Hacia 1523, en medio de una embestida por parte de la Sorbona contra toda señal de herejía, Briçonnet se vio forzado a prohibir las obras de Lutero en su diócesis y a desprenderse de Farel, pero tras la derrota de Pavía y el cautiverio de Francisco I en España, no pudo impedir que en 1525 el grupo fuera eventualmente perseguido y disuelto por acusaciones de herejía, de las cuales el obispo salió indemne, aunque Lefèvre —que había publicado en 1524 una polémica traducción del Nuevo Testamento— debió exiliarse en Estrasburgo.¹⁰² Tras la liberación de Francisco I en 1526, regresaría al reino para ocupar el puesto de bibliotecario real del castillo de Blois y tutor del futuro Enrique II. En 1530 publicó en Anvers su largo tiempo demorada traducción francesa de la Bi-

¹⁰¹ Sobre la influencia de Lull sobre Lefèvre, véase A. Llinares, « Le Lullisme de Lefèvre d'Étaples et de ses amis humanistes », in *L'humanisme au début de la Renaissance*, pp. 127-136. Véase *Hic continentur libri Remondi pii eremite. Primo liber de laudibus beatissime Virginis Marie qui et ars intentionum appellari potest ; secundo libellus de Natali pueri parvuli ; tertio Clericus Remundi ; quarto Phantasticus Remundi*, Paris, Guy Marchand, 1499 ; *Primum volument Contemplationum Remundi duos libros continens. Libellus Blaquerne de Amico et Amato*, Paris, Jean Petit, 1505 ; *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri canonici observantie beati Augustini de Ornatu spiritualium Nuptiarum libri tres*, Paris, H. Estienne, 1512.

¹⁰² Sobre los efectos del cautiverio de Francisco I en España, véase el reciente estudio de Jean-Marie Le Gall, *L'Honneur perdu de François Ier. Pavie, 1525*, Paris, 2015.

blia, para luego establecerse en la segura corte de Nérac de Margarita de Navarra, hermana del Rey, donde permaneció hasta su muerte en 1536.¹⁰³

Es posible que el balance de la obra de Lefèvre esté marcado por haber inaugurado una aproximación a la filosofía fundado sobre el estudio histórico de las doctrinas antiguas, básicamente a partir de las doctrinas platónicas y aristotélicas depuradas por los humanistas italianos, pero también por una concepción ciertamente religiosa que identificaba a la metafísica con la teología y a los filósofos con sacerdotes y profetas.¹⁰⁴ Por otra parte, sus traducciones de las Sagradas Escrituras y las polémicas sentaron un delicado precedente que afectaría la libertad del movimiento que a la postre llamaríamos « humanismo bíblico ».¹⁰⁵

Todos estos desarrollos encontraron pronto su materialización institucional, impulsada por la Corona, que ya contaba con una larga tradición de respaldo y estímulo de las humanidades. La prueba más cabal de su patrocinio fue la creación del Colegio Real en 1530 por decisión expresa y personal de Francisco I, extrayendo la enseñanza de las lenguas helénicas y hebreas de la órbita sorbonígena, aunque pronto se le sumaría el latín, y disciplinas tradicionales como derecho, matemáticas y medicina. Inspirado en el Colegio Trilingüe de Lovaina creado en 1517, Budé se dirigió al monarca solicitándole que consolidara el curso de los *studia humanitatis* franceses, quien no tardó en nombrar

¹⁰³ Véase Jean Barnaud, *Jacques Lefèvre d'Étaples: son influence sur les origines de la réformation française*, Cahors, Coueslant, 1900 ; Guy Bédouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Ginebra, Droz, 1976 ; Henry Heller, « The evangelicism of Lefèvre d'Étaples, 1525 », *Studies in the Renaissance*, 16, 1969, pp. 42-77 ; Eugenge F. Rice, « The Humanist idea of Christian antiquity, Lefèvre d'Étaples and his circle », *Studies in the Renaissance*, 9, 1962, pp. 126-160 ; *Idem*, « Humanist Aristotelianism in France: Jacques Lefèvre d'Étaples and his circle », in *Humanism in France*, ed. A. H. T. Levi, Manchester, Manchester University Press, pp. 132-149 ; *Idem*, « Jacques Lefèvre d'Étaples and the Medieval Christian Mystics », in *Florilegium historiale: Essays presented to Wallace K. Ferguson*, eds. J. G. Rowe y W. H. Stockdale, Toronto, University of Toronto Press, 1971, pp. 89-124 ; Sheila Porrer, *Jacques Lefèvre d'Étaples and the Three Madies Debates*, Ginebra, Droz, 2009. Sobre Briçonnet y la Escuela de Meaux, véase Michel Veissière, *L'évêque Guillaume Briçonnet: 1470-1534. Contribution à la connaissance de la réforme catholique à la veille du Concile de Trente*, Provins, Société d'histoire et d'archéologie, 1986.

¹⁰⁴ Esta es, básicamente, la interpretación de Renaudet, *Préréforme et humanisme*, p. 154.

¹⁰⁵ Hubo lugar para polémica cuando Erasmo refirió, en la primera edición de su *Novum Instrumentum omne* (1516), al comentario de Lefèvre a las Epístolas paulinas en el que ponía al hombre Cristo por encima de los ángeles. Erasmo rechazó aquella interpretación sirviéndose de una sutileza semántica, confirmando que Cristo en tanto hombre era, en efecto, inferior a los ángeles. Lefèvre respondió denunciando la afirmación de Erasmo como impía y blasfema. Erasmo respondió en 1517 con una *Apologia* repleta de ironías respecto de la calidad como helenista de Lefèvre. Véase Cornelis Augustijn, *Erasmus de Rotterdam. Vida y obra*, trad. Octavi Pellissa, Barcelona, Crítica, 1990 (1986), pp. 126-129, quien identifica en este episodio la señal de que las aproximaciones humanistas a las letras sagradas estaban plagadas de delicados peligros y ánimos demasiado celosos: « las reacciones que suscitó el texto ponen de manifiesto que los humanistas de la Biblia lamentaron profundamente esta disputa: los adversarios iban a sacar provecho del asunto ».

« un puñado de lectores reales sin domicilio fijo » que serían, a la postre, los primeros profesores del Colegio Real.¹⁰⁶ Los primeros profesores de griego fueron elegidos entre los discípulos de Budé, honor que recayó en Jacques Toussaint y Pierre Danès.¹⁰⁷

El gran helenista celebraría la gesta en su *De studio literarum recte et commode instituendo* de 1532, donde destacaba la velocidad de las transformaciones operadas en su patria.¹⁰⁸ El entusiasmo contagiaría al inefable monje François Rabelais (1483/1494-1553), quien desde 1521 se enorgullecía de sus regulares intercambios epistolares con Budé.¹⁰⁹ A través de su exuberante y petrarquiano Gargantúa (en una cálida carta a su no menos escandaloso hijo Pantagruel) sentenció el final de las tinieblas atraídas por los godos y la restitución de las luces de las *lingues*, y con ellas las sensibilidades y estilos platónicos y ciceronianos.¹¹⁰ Los constantes embates de la Sorbona contra su obra anunciaban que el humanismo estaba en plena autonomización y dirigiéndose hacia el cada vez más abierto conflicto con la corporación universitaria de donde había salido. Sin embargo, el favor obtenido por los grandes del reino era otra señal, esta vez de que la revolución cultural era ya una definitiva realidad.

¹⁰⁶ « Beaucoup de gens se tournent vers les études grecques parce que vous les encouragez, et que d'autres sans s'y risquer eux-mêmes, n'en poussent pas moins leurs fils dans cette direction. C'est ce qui arrive dans les monarchies: on adopte les disciplines favorisées par le Prince et on les prend à cœur » (traducción de Gilbert Gadoffre, *La révolution culturelle dans la France des humanistes*, p. 103). Las palabras originales de Budé fueron: « καὶ πολλοὺς ἤδη ὄντας, τοὺς μὲν, τοῦ ἑλληνισμοῦ διὰ τὴν σὴν ὑπόληψιν ἐφιεμένους, πολλοὺς (δε) τῶν ἀπαιδευτῶν τὰ τέκνα τοῦτον διδασκόμενους. Φιλεῖ γοῦν ἅπαν τὸ μοναρχούμενον φασί, τὰ μοναρχοῦντι καταθυμία ἐπιτηδεῦσαι καὶ διὰ σπουδῆς ἔχειν » (*Commentarii linguae graecae, Gulielmo Budæo, Consiliario Regio, supplicumque libellorum in Regia magistro, autore*, Basilea, 1530, fº α 3).

¹⁰⁷ Véase Marc Fumaroli, « Introduction », in *Les origines du Collège de France (1500-1560)*, ed. Marc Fumaroli, Paris, Collège de France, 1998, p. xxii.

¹⁰⁸ « At multorum sæculorum infelicitas, quæ rei literariæ, calamitosam vastitatem importaverat » (*De studio literarum recte et commode instituendo*, fº V v.).

¹⁰⁹ Respecto de las dudas en relación a la fecha de nacimiento de Rabelais, véase Mireille Huchon, *Rabelais*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 32-33.

¹¹⁰ « Le temps était encore ténébreux et sentant l'infélicité et calamité des Goths, qui avaient mis à destruction toute bonne littérature. Mais, par la bonté divine, la lumière et dignité a été de mon âge rendue es lettres, et y vois tel amendement, que de présent à difficulté serais-je reçu en la première classe des petits grimands, qui en mon âge viril étais (non à tort) réputé le plus savant du dit siècle [...] Maintenant toutes disciplines sont restituées, les langues instaurées: Grecque, sans laquelle c'est honte que une personne se die savant; Hébraïque, Chaldaïque, Latine. Les impressions tant élégantes et correctes en usance, qui ont été inventées de mon âge par inspiration divine, comme à contrefil l'artillerie par suggestion diabolique. Tout le monde est plein de gens savants, de précepteurs très doctes, de librairies très amples, qu'il m'est avis que ni au temps de Platon, ni de Cicéron, ni de Papinian, n'était telle commodité d'étude qu'on y voit maintenant [...] Et que tu formes ton style, quant à la Grecque, à l'imitation de Platon; quant à la Latine, à Cicéron » (*Pantagruel. Αγαθή τύχη. Les horribles faictz & prouesses espouventables de Pantagruel Roy des Dipsodes, composez par M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence. Livre plein de Pantagruelisme*, 1534, en François Rabelais, *Les Cinq Livres*, eds. Jean Céard, Gérard Defaux y Michel Simonin, Paris, Le Livre de Poche, 1994, pp. 347-349).

Guillaume Budé (1468-1540) es la figura fundamental para comprender la naturaleza del proceso histórico en cuestión. Influenciado por su padre, un erudito que fue consejero de Luis XI, y tras abandonar sus estudios de Teología (en la cuna de humanistas que ya era el Colegio de Navarra) y seguir Derecho Civil en Orléans, se volcó definitivamente hacia las letras, empresa en la cual fue clave, como decíamos, el rol de Jano Lascaris, porque su formación como helenista fue, básicamente, la de un autodidacta. Ingresó al servicio real hacia 1497, sirviendo a Carlos VIII y Luis XII en misiones diplomáticas en el Vaticano. Hacia 1522, ya con Francisco I, fue designado *grand-maître* de la Biblioteca Real y *maître des requêtes* de l'Hôtel de Paris.¹¹¹

Con su obra *De asse* 1515 inauguró un método histórico fundado en el estudio de las monedas que se revelaría muy fecundo y eficaz en relación con el trabajo filológico, y con su *De contemptu rerum fortuitarum* de 1520 desarrolló al máximo su percepción de la civilización clásica. Hacia 1529 publicó lo que se convertiría en el primer manual de griego escrito *ex nihilo* por un francés, los *Commentarii linguæ græcæ* —además de ser el *deus ex machina* que precipitó la creación del Colegio Real. Al *De philologia* de 1532 seguiría su obra más ambiciosa, el *De transitu hellenismi ad christianismum* de 1535, donde plasmó en todo su esplendor su idea de *translatio studii*, capaz de incluir a

¹¹¹ Véase Louis Delaruelle *Répertoire analytique et chronologique de la correspondance de Guillaume Budé*, Toulouse, 1907 [reed. Ginebra, Droz, 2012] ; David O. McNeil, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Genève 1975 ; Luigi-Alberto Sanchi, « Guillaume Budé et ses devanciers italiens: à propos des commentaires de la langue grecque », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 65, 2003, pp. 641-653 ; Jean-Claude Margolin, « Une heureuse complicité entre imprimeur et auteur: préfaces, notes et index des éditions Badiennes du «De Asse» de Guillaume Budé », in *L'Europa del libro nell'età dell'Umanesimo. Atti del XIV Convegno internazionale (Chianciano, Firenze, Pienza 16-19 luglio 2002)*, ed. Luisa Secchi Tarugi, Florencia, 2004, pp. 505-524 ; Normand Doiron, « Mercure dans l'oeuvre de Guillaume Budé. Pour une herméneutique du déplacement dans l'espace », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 61, 2005, pp. 13-24 ; Luigi-Alberto Sanchi, « L'eredità intellettuale di Guillaume Budé negli storici del tardo Cinquecento », in «*Nunc alia tempora, alii mores*». *Storici e storia in età postridentina. Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003)*, ed. Massimo Firpo, Florencia, 2005, pp. 503-516 ; Luce Marchal-Albert, « La dédicace du «De philologia» (1532) de Guillaume Budé », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 67, 2005, pp. 109-120 ; Marchal-Albert « La mise en scène d'un philologue par lui-même: Guillaume Budé dans le «De Philologia» (1532) », in *La philologie humaniste*, pp. 223-252 ; John M. Headley, « The Problem of Counsel Revisited Once More: Budé's «De asse» (1515) and «Utopia I» (1516) in Defining a Political Moment », in *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*, ed. Christopher S. Celenza, Kenneth Gouwens, Leiden, Brill, 2006, pp. 141-168 ; Jean Lecointe, « Éthos stoïque et morale stoïcienne: stoïcisme et rhétorique évangélique de la consolation dans le «De contemptu rerum fortuitarum» de Guillaume Budé (1520) », in *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, ed. Frank Lestringant, Paris, 2006, pp. 35-58 ; Luigi-Alberto Sanchi, *Les «Commentaires de la langue grecque» de Guillaume Budé. L'oeuvre, ses sources, sa préparation*, Ginebra, Droz, 2006 ; Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, 2009 ; Stefano Martinelli Tempesta, « Guillaume Budé traduttore di Plutarco: il caso del 'De tranquillitate animi' », in *Plutarco nelle traduzioni latine di età umanistica. Seminario di studi. Fisciano, 12-13 luglio 2007*, ed. Paola Volpe Cacciatore, Nápoles, 2009, pp. 87-123.

las fuentes paganas menos como saberes autónomos cuya pureza es preciso restaurar que como formas de preparación de la verdad revelada y la filosofía cristiana.¹¹²

Una vida paralela, pero que la memoria ha retenido menos, fue la de Germain de Brie (c.1490-1538). Al igual que Budé estudió Derecho en Orléans y luego partió a Italia, donde conoció a Jano Lascaris y se formó como helenista. Durante una visita diplomática a Venecia conoció a Erasmo y a Girolamo Aleandro, y en Padua continuó sus estudios de griego con Marco Musuro. En Roma devino parte del clero y a su regreso a Francia se ganó el favor de la Corte. Su poema *Chordigeræ navis conflagratio* (1513) dedicado a la reina Ana de Bretaña, aunque publicado por el impresor *humanissime* Josse Bade y prologado por Girolamo Aleandro, fue víctima de una mordaz crítica por parte de Tomás Moro, circunstancia que precipitó una breve querrela cuando de Brie devolvió la gentileza publicando su *Antimorus* en 1519. Sendas intervenciones de Erasmo y Budé lograron impedir que Moro sacara a la luz su inclemente réplica (*Epistola ad Germanum Brixium*).¹¹³ La residencia parisina de Brie era el lugar de encuentro de buena parte de los humanistas residentes o de paso por el reino, y su extensa obra epistolar atestigua la calidad de los intercambios entre sabios que configuraron la República de las Letras de la época. Su pericia en las lenguas clásicas fue advertida por Erasmo, quien lo alentó a traducir obras de Juan Crisóstomo. Poco después, de Brie se encargaría de neutralizar los resquemores que provocó el *Ciceronianus* del sabio de Rotterdam, especialmente en Budé.¹¹⁴ Una querrela abortada que no hacía sino preanunciar un largo camino de incertidumbre que ningún ánimo irenista pudo abortar.

¹¹² « Verum enimvero philosophia nostra Christianismi alumna, admodum diversa est, abhorrensque ab stoica & arroganti: quæ nihil nõ tribuit & largitur humanæ sapientiæ, cum hæc nostra oraculari autoritate condocofacta, homini quanuis eximia ac felici natura prædita, quanlibet docto & sapienti, nihil opis & præsidii in cohorte sensuum, nihil in facultatibus animi esse censeat, quâtumuis tranquilli, cõpositi, atque considerati, duntaxat ad summâ bonorû adipiscendâ: si quidem fiducia sui subnixus, vel vir, vel homo, pomœria egressus sit divini præsidii: aut si tesseræ vigilarû oblitus, securitatis culcitræ indormiscere cœperit, tanquâ sub tutela tutus sapiêtia philosophiæ » (*De transitu hellenismi ad Christianismum*, Paris, Robert Estienne, 1535, pp. 44r. y v.).

¹¹³ Sobre el conflicto de Moro y de Brie, véase Uwe Baumann, « The Humanistic and Religious Controversies and Rivalries of Thomas More (1477/8-1535): A Typology of Literary Forms and Genres? », in *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, eds. David A. Lines, Marc Laureys, Jill Kraye, Bonn, V&R unipress, Bonn University Press, 2015, pp. 79-108.

¹¹⁴ Véase Marie-Madeleine de La Garanderie, « Un érasmien français, Germain de Brie », in *Christianisme et lettres profanes: essai sur les mentalités des milieux intellectuels parisiens et sur la pensée de Guillaume Budé*, Lille, Université de Lille, 1976, I, pp. 171-203 ; Guy Lavoie, « La fin de la querelle entre Germain de Brie et Thomas More », *Moreana*, 13, 50, 1976, pp. 39-44 ; *Contemporaries of Erasmus*, pp. 200-202 ; *L'écriture épique au début de la Renaissance. Humbert de Montmoret, Germain de Brie, Pierre Choque, L'incendie de la Cordelière*, trad. Sanda Proveni, ed. Perrine Galand-Hallyn, La Rochelle, Rumeur des âges, 2004.

V

Es momento, entonces, de hacer referencia al centro de gravedad en torno del cual muchas de estas dinámicas confluían, Erasmo de Rotterdam (1466-1536). Su orfandad lo había conducido a un convento agustino, su talento y su entusiasmo por las letras lo llevaron a Paris, adonde llegó en 1495. Aunque la Fortuna hizo que su primer hogar fuera el menos indicado para su sensibilidad, porque el Colegio de Montaigu era un espacio impermeable a las transformaciones humanistas, su encuentro con Robert Gaguin y Fausto Andrelini abrió al joven latinista la posibilidad de participar del círculo de la floreciente generación de humanistas que por ese entonces habitaban en Paris. Cinco años más tarde, publicaba la primera versión de la obra que lo consagraría, los *Adagiorum collectanea*. Decepcionado con las lecciones de Hermonimio, los hados lo llevaron de regreso a su patria, y su obsesión por dominar el griego a las Islas Británicas (otro de sus verdaderos hogares) y a la anhelada Italia, donde conoció el helenismo veneciano y obtuvo su Doctorado de Teología en la Universidad de Turín. Hacia 1504 publicó el *Enchiridion militis christiani*, obra que se revalorizaría después de publicada en 1509 la *Μωρίας Εγκώμιον*, *Stultitia Laus* y en 1516 su traducción del Nuevo Testamento, el *Novum Instrumentum*. Erasmo era, a esta altura, una celebridad y era conocido e invitado en todas las regiones de Europa.

Sin embargo, su ascenso (y el de las luces humanistas en general, francesas en particular) había sido concomitante con el de la espectacular revolución religiosa impulsada por otro agustino y teólogo de la joven universidad de Wittenberg, un tal Martín Lutero (1483-1546), cuyos ánimos de reforma institucional y pureza doctrinal parecieron por un instante estar en simpatía con los más piadosos intereses de la tradición humanista. El apoyo recibido por parte de numerosos humanistas a lo largo del orbe cristiano pareció verificar esta sospecha, pero pronto esta ilusión se desvaneció al calor de la dirección espiritual anunciada por Lutero. Cuando parecía que el movimiento humanista comenzaba a constituirse como una tradición autónoma, nacía el contrapunto que dio lugar a una lenta tragedia, la progresiva desarticulación de la tradición humanista, inficionada con querellas que trascendían los límites de las inquinas personales y adqui-

rían naturalezas metafísicas, que plantaron sobre el entusiasmo por las virtudes greco-romanas un hipersensible manto de sospecha.¹¹⁵

Nos proponemos por eso aquí repasar los rasgos del gran debate soteriológico entre el príncipe sin corona de la República de las Letras y el enfático monje sin hábito que había concretado el cisma que Occidente temiera desde que se consumara en el siglo XI el divorcio con los patriarcados orientales e innumerables herejías de raigambre popular amenazaran sistemáticamente el señorío espiritual romano y el orden social europeo. Si hoy es posible pensar a la Reforma como un factor de desnaturalización del fenómeno humanista, difícilmente se avizorara durante el otoño de 1517 que la más ambiciosa que pretenciosa *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, obra de un prominente pero prácticamente desconocido agustino de Wittenberg, sería a la postre el primer eslabón de una larga serie de radicalizaciones doctrinales que llevarían a un irremediable cisma.¹¹⁶ Las primeras señales de que esta vez la herejía tenía la fuerza para institucionalizarse como un poder alternativo a Roma y a sus aliados localistas son bien conocidas: los intentos de devolver a la obediencia al hereje fracasaron ante la evidencia de que éste no carecía de un poderoso apoyo político y militar.¹¹⁷ Sin embargo, aún más importante para su consolidación a futuro fue la clara simpatía de la que gozó la rebelión de Lutero en diversos sectores de la sociedad europea: desde el *topos* de la *reformatio*, común en los hombres de letras y al interior mismo de la Iglesia, hasta el ancestral anticlericalismo, en buena medida justificado por la escasa idoneidad de buena

¹¹⁵ El diagnóstico de Chaunu sobre el optimismo que justificadamente envolvía al movimiento humanista por aquellos años es ilustrativo: « En 1509 [lors de la publication de l' *Éloge de la Folie*] l'humanisme est constitué, c'est un langage, une technique de la connaissance, un milieu dressé partout en Europe occidentale, contre une autre technique, un autre savoir, un autre milieu, beaucoup plus ancien, certes, mais qui, ayant cessé de progresser, est condamné à mourir lentement » (*Le temps des Réformes*, p. 298).

¹¹⁶ Ni siquiera el propio Erasmo, quien en el mismísimo 1517 se ilusionaba en su carta a Wolfgang Capito con una nueva Edad de Oro, conducida por la majestad del Papa Médico y de Francisco I: « in præsentia pene libeat aliquantisper reiuvenescere, non ob aliud nisi quod videam futurum ut propediem aureum quoddam, sæculum exoriatur » (*Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Percy S. Allen. Oxford, Clarendon Press, 1910, II, ep. 541, pp. 487-488). Pocos años después, incluso manifestó cierta simpatía hacia el valiente agustino. Véase la carta a Maarten Lips de 1519, donde confiesa que si bien « nihil mihi esse rei cum Lutero », a la vez se preguntaba « et si faveam, quid esset prodigii? » (*Opus epistolarum*, 1922, IV, ep. 1040, p. 119).

¹¹⁷ No habría que olvidar que Lutero evitó el destino de Jan Hus gracias a la protección armada que le confirió Felipe de Hesse tras la Dieta de Worms. En este punto coinciden las numerosas biografías sobre Lutero, entre las cuales pueden consultarse Michael A. Mullet, *Martin Luther*, London, Routledge, 2014, pp. 166-201 ; Heiko Augustinus Oberman, *Luther: Man Between God and the Devil*, trad. E. Walliser-Schwarzbart, Nueva York, Image Books, 1992 (1982), pp. 34-40 ; Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1950, pp. 167-190 ; Lucien Febvre, *Martin Lutero: un destino*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1956 (1927), pp. 143-173.

parte del personal eclesiástico, y por los evidentes anquilosamientos dogmáticos que se conformaban con silenciar las críticas a través de los anatemas y las hogueras en lugar de incorporarlas.¹¹⁸

Mucho menos podía preverse que el desacuerdo teológico fundamental aquí analizado (los límites del libre albedrío y los alcances de la misericordiosa gracia superabundante; o, en otras palabras, el grado en el que la Providencia –la necesidad– intervenía en la voluntad de los hombres) devendría un criterio de filiación cultural y política que laceraría las condiciones de producción y reproducción de los *studia humanitatis*. La importancia de esta disputa excede, entonces, su dimensión soteriológica. Una de las corrientes intelectuales directamente implicadas en el origen de la Reforma, el humanismo, se vio compelida a intervenir en una disputa que había teñido a sus intereses de temibles sospechas y que haría de su campo de estudios un objeto de vigilancia constante por parte de los poderes religiosos institucionalizados y, transitivamente, por otra no menor proporción de autoridades seculares, que durante algunos decenios prefirieron resguardar sus fueros de peligrosas influencias, capaces de desencadenar nuevas fracturas al interior de sociedades partidas por obra y gracia de la disidencia religiosa.

En lo que refiere específicamente al cosmos erasmiano, eran dos los rasgos del pensamiento luterano que con más gravedad turbaban su ideal de *imitatio Christi*: su dogmatismo y su tendencia a la disputa agonal. El primero, enemigo del eclecticismo filoescéptico que estaba directamente asociado con la convicción de que numerosas cuestiones de fe eran elementos contingentes, indiferentes, en aquello que concierne a la economía de la salvación. El segundo, usina de escándalos, inaceptable frente al ideal irenista de una Cristiandad estructurada a partir de la concordia.¹¹⁹

¹¹⁸ Respecto de la simpatía intelectual de la Reforma con diversas tradiciones bajomedievales véase Timothy Dost, *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence*, Aldershot, Ashgate, 2001 ; Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 1987 ; Heiko Augustinus Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications*, trad. A. C. Gow, Londres y Nueva York, T&T Clark, 2004 (1994).

¹¹⁹ El irenismo de Erasmo se expresa en toda su magnitud principalmente en su adagio *Dulce bellum inexpertis* (1508), en *Sileni Alcibiadis* (1515), en la *Querela pacis* (1517) y en la *Consultatio de bello Turcis inferendo* (1530). Aquí veremos cómo se expresa también en su querella soteriológica. Marcel Bataillon ha considerado pertinente referirse al pacifismo de Erasmo como un « irenismo radical » (*Erasmo y el erasmismo*, trad. C. Pujol, Barcelona, Crítica, 2000 (1977), pp. 64–79). Véase también Lucien Febvre, *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, trad. C. Piera, Barcelona, Martínez Roca, 1970 (1957), pp. 78–82 ; Jean-Claude Margolin, *Recherches Érasmiennes*, Ginebra, Droz, 1969, pp. 45–69 ; Arthur Rabil, *Erasmus and the New Testament: the Mind of a Christian Humanist*, San Antonio, University Press of America, 1972, pp. 99–177 ; Manfred Hoffman, « Erasmus and Religious Toleration », *Erasmus Studies*, 2, 1, 1982, pp. 80–106 ; Cornelius Augustijn, *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*, esp. pp. 163–177 ; Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to*

Probablemente pocos envidiarían, una vez publicada en 1521 la bula *Decret Romanum Pontificem* que oficializó la expulsión de Lutero de la Nave de Pedro, la incómoda posición del reputado Erasmo. Su aspiración (menos prescindente que prudente) a reparar las recíprocas injusticias de los hasta entonces desiguales contendientes había naufragado ante la radicalización definitiva del conflicto.¹²⁰ Él mismo admitiría poco después de su justa dialéctica que su destino era ser lapidado por ambos partidos.¹²¹

Una vez que, en 1524, la pluma del prolífico holandés finalmente hizo lugar a las expectativas sobre ella depositadas, la inmediata reacción del interpelado Lutero sugiere una tensión entre la responsabilidad de enfrentarse al admirado sabio y la satisfacción de saber que este último había descubierto dónde estaba la fibra más sensible de su fe: en la salvación.¹²² El por entonces monje sajón había encontrado relativo alivio en la

Calvin, Cambridge, Nueva York y Melbourne, Cambridge University Press, 2003 (1986), pp. 28-53 ; István Pieter Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages: The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2001, pp. 104-194 ; Erika Rummel, *Erasmus*, Londres, Nueva York, Bloomsbury, 2004, pp. 54-72 ; Hanan Yoran, *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Nueva York, Lexington, 2010, pp. 69-98 ; Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto, University of Toronto Press, 2013, pp. 225-236 ; Marion Barral-Baron, *L'enfer d'Érasme. L'humanisme chrétien face à l'histoire*, Ginebra, Droz, 2014, pp. 264-283.

¹²⁰ Erasmo llegó a decir, ante la inminente excomuniación del agustino, que la rebelión de este último « pio studio zeloque Christianæ religionis incitatus[a] fuisse ». Insistía, por otra parte, en la necesidad de brindar una solución al conflicto que estuviera ajena a los privados intereses de la « vieja teología » y al servicio de las « fontes evangelicæ doctrinæ » y la paz de la república cristiana (*Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et Christianæ religionis tranquillitati*, Basilea, Froben, 1520 —véase *Cuestiones luteranas*, trad. y ed. Xavier Tubau, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2010, pp. 17-24 y 37-42). Una vez publicada la bula *Decret Romanum*, condenó su « saeuitia », la cual « probos omnes offendit » (*Axiomata Erasmi Roterodami pro causa Martini Lutheri Theologi*, 1521, in *Erasmi opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*, ed. Wallace K. Ferguson, La Haya, Martinus Nijhoff, 1933, pp. 336-337 y *Cuestiones luteranas*, pp. 25-26 y 43-44). Finalmente, llegó al punto de atacar la dignidad del nuncio papal (y viejo colega) Girolamo Aleandro y al Cardenal Cayetano, arietes de la presión romana sobre las universidades del Norte. Defendía al mismo tiempo la idoneidad de Lutero por considerarlo un seguidor fiel de las enseñanzas de Agustín, Bernardo, Gerson y el Cusano. A su vez, atribuía a la Universidad de Lovaina una coincidencia con el hereje a la hora de señalar que la primacía del papa no era un asunto del derecho canónico y en los errores que percibían en Aquino, Scoto, Lombardo y hasta en Agustín, pero que el odio hacia Lutero había cegado el juicio de los teólogos. Concluía, apesumbrado, que « veritas nescit opprimi, etiamsi opprimatur Lutherus » (*Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum*, 1521, in *Erasmi opuscula*, pp. 352-361 y *Cuestiones luteranas*, pp. 27-34 y 45-50).

¹²¹ Carta a Celio Calcagnini, mayo de 1525: « ut dum utrique parti consulere studeo, utrinque lapider » (*Opus epistolarum*, 1926, VI, ep. 1576, p. 77). Basta con señalar como ejemplo de la presión sufrida por el roterodamense la inquina con que Noël Béda, decano de la Facultad de Teología de la Sorbona (y en el pasado contemporáneo de Erasmo en el Colegio de Montaigu), lo identificó irremediabilmente con la secta luterana en su *Apologia adversus clandestinos Lutheranos*, Paris, J. Bade, 1529, publicada cuando Erasmo ya se había convertido en enemigo público del Reformador. Sobre el derrotero del roterodamense durante la década de 1520, véanse Augustin Renaudet, *Études érasmienne (1521-1529)*, Ginebra, Slatkine, 1981 (1939) y Mark Crane, « Competing Visions of Christian Reform: Noël Béda and Erasmus », *Erasmus Studies*, 25, 1, 2005, pp. 39-57.

¹²² Lutero tuvo, en efecto, la cortesía de reconocer a su interlocutor la habilidad de haber encontrado el *quid* de su rebelión teológica: « unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo

sola fide, en la convicción de que la naturaleza corrompida del hombre dependía del inmerecido regalo de la gracia y de la condescendiente mirada de la misericordia divina, a la realidad de que la naturaleza humana, caída, era irremediablemente pecadora; Erasmo no veía allí más que un escandaloso e irresponsable compromiso.

Desde las primeras líneas del *De libero arbitrio, διατριβή sive collatio*, Erasmo se demostraba capaz de coronar lo que lograra un lustro antes en Leipzig el escolástico Johannes Eck –aunque este último lo hiciera con un espíritu menos inocente–: facilitar la censura del Doctor Hiperbólico conduciéndolo a los extremos lógicos de sus proposiciones. Sin embargo, el objetivo íntimo del gran humanista parecía ser menos enfurecer al valiente Lutero que convencer a los cristianos (y, tal vez sinceramente, a su propio adversario) del incierto peligro de aventurarse en disquisiciones teológicas sobre materias incognoscibles, inalcanzables a la *humanæ mentis imbecilitas* como las profundidades de la cueva de Corycos.¹²³ En este sentido, el texto no se presentaba como una demostración dogmática en defensa del libre arbitrio, sino más bien como un intento de calibrar las severas afirmaciones de Lutero al respecto, oponiendo a cada paso los fundamentos bíblicos y doctrinales en apoyo o perjuicio de ambos polos del *conflictaiuncula*. La verdad debería visibilizarse como un desenlace natural del contrapeso.¹²⁴

Erasmo no estaba dispuesto a negar la autoridad de la tradición a lo largo de la *moderata disputatione* con el heresiarca. De esta manera, la posibilidad de llegar a un acuerdo parecía sofocada; sin embargo, el humanista prometía al reformador no agobiarlo con doctores y disposiciones conciliares. Por otra parte, acudía también a otra tradición que le permitía abandonar ciertos prejuicios: la tradición escéptica. Manifestaba así su absoluto desagrado por las aserciones, sobre todo aquellas que, como las luteranas, eran impermeables al disenso y, más grave aún, forzaban el sentido de las Sagra-

ex animo tibi gratias ago; in hac enim caussa libentius versor, quantum favet tempus et otium » (*De servo arbitrio Martini Lutheri, ad Erasmum Roterodamum*, Nuremberg, Petreius, 1526, in *Dr. M. Luthers Sämtliche Werke*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1908, t. XVIII, p. 786). Véase Manfred Hoffman, « Erasmus on Free Will: An Issue Revisited », *Erasmus Studies*, 10, 1990, pp. 101-121.

¹²³ « Sunt enim in divinis literis adyta quædam, in quæ deus noluit nos altius penetrare, et si penetrare conemur, quo fuerimus altius ingressi, hoc magis ac magis caligamus, quo vel sic agnosceremus et divinæ sapientiæ maiestatem impervestigabilem et humanæ mentis imbecillitatem. Quemadmodum de speculo quodam Corico narrat Pomponius Mela [...] Multa servantur ei temporibus, cum iam non videbimus per speculum et in ænigmatibus, sed revelata facie domini gloriam contemplabimur » (*De libero arbitrio, διατριβή sive collatio*, trad. E. Rivas, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2012, I a 7, pp. 28-31).

¹²⁴ « Nuper autem renovata est per Carlostadium et Eccium, sed moderatiore conflictatione; mox autem vehementis exagitata per Martinum Lutherum, cuius exstat de libero arbitrio assertio, Cui tametsi iam non ab uno responsum est, tamen quando ita visum est amicis, experiri et ipse, num ex nostra quoque conflictaiuncula veritas reddi possit dilucidior » (*Ibidem*, I a 1, pp. 22-25).

das Escrituras para sostenerse, tal como denunciara el apóstol Pedro (II, 3:16) en los orígenes mismos del Cristianismo.¹²⁵

El espíritu escéptico no impedía a su vez que Erasmo reconociera su *certa persuasio*: que hay cierto poder de libre albedrío. El artículo 36 de la *Assertio omnium articulorum um M. Lutheri per bullam Leonis X* publicada por Lutero en respuesta del ultimátum papal *Exsurge, domine* simplemente no lo había persuadido.¹²⁶ Desde su punto de vista, las Sagradas Escrituras enseñaban el remedio de la penitencia, cuya eficacia dependía, en última instancia, de la gratuita misericordia divina. La ortodoxia erasmiana era, en este punto, precisa.¹²⁷ Ahora bien, por fuera de este núcleo de verdades « suficientes para la cristiana piedad » reinaba lo superfluo –y oportunamente oscuro. Sólo una « curiosidad irreverente » tentaba a escrutar cuestiones insondables como los motivos íntimos del devenir, la capacidad divina de conocer de antemano lo contingente, influencia de nuestra voluntad en la salvación, el carácter necesario de los acontecimientos.¹²⁸

Así como Dios quiso que los hombres fueran ignorantes en estas materias brindándoles el incompleto refugio de la ambigüedad (en relación a la distinción de las personas de la Trinidad, por ejemplo), les legó en cambio irreprochables preceptos para el buen vivir. Por eso, el espíritu de Su Palabra debía buscarse en los corazones de los

¹²⁵ « Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicumque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiæ decreta liceat, quibus meum sensum ubique libens submitto, sive assequor, quod præscribit, sive non assequor. Atque hoc ingenium mihi malo, quam quo video quosdam esse præditos, ut impotenter addicti sententiæ nihil ferant, quod ab ea discrepet, sed quicquid legunt in scripturis, detorquent ad assertionem opiniones, cui se semel manciparunt... » (*Ibidem*, I a 4, pp. 26–27).

¹²⁶ « Itaque quod ad sensum meum attinet, fateor de libero arbitrio multa variaque tradi a veteribus, de quibus nondum habeo certam persuasionem, nisi quod arbitror esse aliquam liberi arbitrii vim » (*Ibidem*, I a 5, pp. 26-29). Lutero había afirmado: « liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, & dum facit, quod in se est, peccat mortaliter [...] sine gratia non valet, nissi ad peccandum » (*Assertio omnium articulorum M. Lutheri, per bullam Leonis X, novissima damnatorum*, en *Werke*, VII, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, p. 142:23-24).

¹²⁷ « Ergo me quidem iudicio, quod ad liberum arbitrium attinet, quæ didicimus e sacris literis, si in via pietatis sumus, ut alacriter proficiamus ad meliora relictorum obliti; si peccatis involuti, ut totis viribus enitamur, adeamus remedium pænitentiae ac domini misericordiam modis omnibus ambiamus, sine qua nec voluntas humana est efficax nec conatus; et si quid mali est, nobis imputemus, si quid boni, totu adscribamus divinae benignitati, cui debemus et hoc ipsum, quod sumus » (*De libero arbitrio*, I a 8, pp. 30-31).

¹²⁸ « Hæc inquam, tenere meo iudicio satis erat ad Christianam pietatem nec erat irreligiosa curiositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam supervacanea, an deus contingenter præsciat aliquid, utrum nostra voluntas aliquid agat in his, quæ pertinent ad æternam salutem, an tantum patiat ab agente gratia, an quicquid facimus sive boni sive mali, mera necessitate faciamus vel patiamur potius » (*Ibidem*, I a 8, pp. 32-33).

hombres, no en el sublime cielo. En todo caso, la tentación de acceder a la verdad reconocía también límites más pragmáticos: Erasmo se refería a la distinción paulina entre lo lícito y lo conveniente (I Corintios 6:12). Mientras que decir la verdad era siempre una aspiración lícita, no siempre era conveniente. Así, el énfasis se depositaba menos en el grado de verdad de las disquisiciones luteranas que en sus efectos.¹²⁹

A los ojos del sabio holandés, las proposiciones de Lutero en la *Assertio* podían resumirse en « lo que enseñó Wycliff », esto es, que nuestros actos eran producto de la mera necesidad. ¿Era conveniente difundir ideas semejantes?, se preguntaba. ¿Qué estímulos recibirían los malvados para corregir sus acciones?, temía. La mente humana, « estúpida y carnal », inclinada a la incredulidad y la blasfemia, no estaba preparada para asimilar ideas semejantes.¹³⁰ El ejemplo de la sabiduría paulina protegía a los fieles de verdades que, mal entendidas, podían derivar en la perversión de la letra escrituraria. Esta última tenía su propio lenguaje y sólo se adaptaba a nuestro lenguaje; era la forma mediante la cual Dios rebajaba su naturaleza sublime a nuestra debilidad y lentitud. Por eso, Lutero erraba al hacer pública su disidencia, al divulgar sus temerarias proposiciones sin ponerlas antes a disposición de idóneos eruditos, capaces de calibrar su conveniente legitimidad.¹³¹

La indignación de Erasmo estaba anclada también en otra dimensión de la audacia luterana: la soberbia de afirmar como cierta una interpretación que le era exclusiva. Durante la Era Cristiana, sólo Mani y Wycliff, decía, habían restringido a ese nivel el libre arbitrio. No podía decir lo mismo de cualquier otra autoridad en materia doctrinal. Lutero estaba prácticamente solo; Erasmo se sentía, en cambio, respaldado en el precioso consenso, que no debía ser confundido con el insensato veredicto de las mayorías.¹³² Y

¹²⁹ « Quæso, quid hactenus his operosis quæstionibus profectum est, nisi quod magno concordia dispendio, minus amamus, dum plus satis volumus sapere? » (*Ibidem*, I a 9, pp. 34-35).

¹³⁰ « Sunt enim ferme mortalium ingenia crassa et carnalia, prona ad incredulitatem, proclivia ad scelera, propensa ad blasphemiam, ut non sit opus oleum addere camino » (*Ibidem*, I a 10, pp. 36-39).

¹³¹ « Itaque Paulus tamquam prudens dispensator sermonis divini frequenter adhibita in consilium caritate mavult id sequi, quod expedit próximo, quam quod ex sese licet, et habet sapientiam, quam loquitur inter perfectos, inter infirmos nihil iudicat se scire, nisi Jesum Christum, et nunc crucifixum » (*Ibidem*, I a 11, pp. 38-39).

¹³² « Et tamen illud interim lectore admonitum velim, si scripturæ divinæ testimoniis ac solidis rationibus videmur cum Luthero paria facere, ut tum denique sibi ponat ob oculos tam numerosam seriem eruditissimorum virorum, quos in hunc usque diem tot sæculorum consensus approbavit, quorum plerosque præter admirabilem sacrarum literarum peritiam vitæ quoque pietas commendat » (*Ibidem*, I b 2, pp. 40-41).

aún más: los hombres que habían defendido el libre albedrío habían sido no sólo exquisitos conocedores de las letras sagradas, sino también indiscutiblemente probos.¹³³

La Escritura no era, entonces, transparente. Su desciframiento requería un don del Espíritu, aquél que recibían los profetas y que Dios seguía otorgando. El problema radicaba en definir quiénes lo recibían. Igual de absurdo era pensar que éste fuera propiedad de todos los cristianos tanto como sostener que nadie era capaz de recibirlo, pues en ambos casos la incertidumbre sería absoluta –en el primer caso por sobreabundancia, en el segundo por escasez. Lo más razonable sería que el Espíritu fuera difundido mediante la ordenación eclesiástica, en tanto depositaria de la gracia apostólica. De todos modos, el sabio estaba huérfano de criterios, pues la sabiduría y la probidad no habían demostrado infalibilidad.¹³⁴ Sí podía asegurar, en cambio, que los profetas de su tiempo no daban pruebas suficientes de su excepcionalidad y más bien parecían usar su pretendida autoridad espiritual en provecho de su propia vanidad. En relación a la disputa teológica, pretendían negar con sus arbitrarias afirmaciones mil quinientos años de sabiduría acumulada.¹³⁵

Erasmus no temía ser identificado con impíos profetas, pues consideraba estar manejándose con sinceridad y diligencia. Frente a los intolerantes que pudieran enfurecerse por su intervención, los conminaba a que, en el peor de los casos, le tuvieran la misma consideración que Cristo tuvo hacia el curioso Nicodemo o los apóstoles frente al prudente Gamaliel.¹³⁶

Su definición de libre albedrío no se hacía esperar: « una fuerza de la voluntad humana gracias a la cual el hombre puede dedicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o bien apartarse de ellas ».¹³⁷ La fuerza del alma, fuera llamada *νοῦς* o *λόγος*,

¹³³ « Quod si in hoc iudicio magis spectatur vitæ sanctimonia quam eruditio, vides, quales viros habeat hæc pars, quæ statuit liberum arbitrium » (*Ibidem*, I b 3, pp. 46-47).

¹³⁴ « Si tam dilucida [scriptura] est, cur tot sæculis viri tam excellentes hic cæcutierunt, idque in re tanti moment, ut isti volunt videri? Si scriptura nihil habet caliginis, quid opus erat apostolorum temporibus prophetia? » (*Ibidem*, I b 4, pp. 48-49).

¹³⁵ « Ab hæc, cum spiritus non iisdem suggerat omnia, labi fallique potest alicubi etiam is, qui habet spiritum » (*Ibidem*, I b 8, pp. 52-53).

¹³⁶ « Quod si respondebunt Erasmum velut utrem vetulum non esse capacem musti spiritus, quod ipsi propinant orbi, si sibi tantopere fidunt, saltem eo loco nos habeant, quo Christus habuit Nicodemum, apostoli Gamalielem. Illum licet crassum, sed discendi avidum non repulit dominus, hunc suspendentem sententiam, donec exitus rei doceret, quo spiritu gereretur, discipuli non sunt aspernati » (*Ibidem*, I b 9, pp. 54-55).

¹³⁷ « Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanæ voluntatis, qua se posit homo applicare ad ea, quæ perducunt ad æternam salute, au tab iisdem avertere » (*Ibidem*, I b 10, pp. 56-57).

aunque oscurecida por el pecado, no había sido extinguida; sin embargo, la voluntad, corrompida, había perdido la libertad, quedando a merced del pecado. La misericordiosa gracia de Dios había devuelto la libertad a los hombres, pero sólo el extremismo pelagiano llegó a considerarla autosuficiente.¹³⁸

A partir de esta realidad, Erasmo atribuía a las diversas posturas un origen instrumental. Mientras que algunos teólogos —como el arquetípico Pelagio o el sutil Scoto— habían concentrado sus esfuerzos en remediar ánimos indiferentes enfatizando la importancia del esfuerzo individual, otros —siguiendo a Agustín y a la tradición paulina— favorecieron el carácter gratuito de la gracia como factor necesario para la salvación.¹³⁹ En resumen, podría hablarse de tres tipos de gracia. En primer lugar, una implantada por la naturaleza y corrompida por el pecado, aunque no extinguida, que involucraba la participación natural de Dios en todas las criaturas. Su función era, básicamente, estimular. Por otra parte, una que llamaba « cooperante », a través de la cual Dios incitaba al pecador al arrepentimiento, lo promovía hacia lo más elevado. Por último, se refería a la gracia « santificante », la cual completaba la salvación.¹⁴⁰

Consideraba necesario distinguir, en este sentido, tres tipos de ley: de la naturaleza, de las obras y de la fe. La primera, universal, se resumía en el indiscutible precepto de no hacer a los demás lo que no se quiere para sí mismo. Era, en definitiva, el arte del buen vivir, de acuerdo con el ejemplo de la virtud evangélica. La de las obras, por su parte, “da órdenes y teme el castigo”, ordenando aquellas cosas que no pueden cumplirse sin la ayuda de la gracia. En el caso de la ley de la fe, enseñaba las cosas imposibles por las obras, sólo realizables mediante previa intervención de la gracia.¹⁴¹ La ley mostraba, en definitiva, la voluntad de Dios. Pero también demostraba que dejó a los hom-

¹³⁸ « Ea vis animi, qua iudicamus, quam non refert, sive *νοῦς*, id est mentem aut intellectum, sive *λόγος*, id est rationem dicere malis, per peccatum obscurata est, non exstincta, voluntas, qua eligimus aut refugimus, hactenus depravata fuit, ut suis naturalibus præsiidiis non posset sese revocare ad meliorem frugem, sed amissa libertate cogebatur servire peccato, cui se volens semel addixerat. Sed per dei gratiam condonato peccato hactenus facta est libera, ut iuxta sententiam Pelagianorum absque præsidio novæ gratis posset adipisci vitam æternam, sic tamen, ut salutem suam deo ferret acceptam, qui et condidit et restituit liberum arbitrium » (*Ibidem*, II a 3, pp. 60-61).

¹³⁹ *Ibidem*, II a 10, pp. 68-69.

¹⁴⁰ « Altera est gratia peculiaris, qua deus ex sua misericordia peccatorem nihil promeritum stimulat ad resipiscentiam, sic tamen, ut nondum infundat gratiam illam supremam, quæ abolet peccatum ac deo gratum facit hominem » (*Ibidem*, II a 11, pp. 71-73).

¹⁴¹ « Lex autem operum imperat et comminatur pœnam. Ea peccatum congeminat et gignit mortem, non quod mala sit, sed quod ea præcipiat, quæ sine gratia præstare non possumus. Lex fidei, cum magis ardua præcipiat quam lex operum, tamen addita copiosa gratia, quæ per se sunt impossibilia, reddit etiam dulcia, non modo facilia » (*Ibidem*, II a 6, pp. 62-65).

bres la potestad de elegir, una voluntad libre. De otra manera, no podría existir el pecado. Si bien es cierto que los hombres eran más propensos a inclinarse hacia el mal, el libre albedrío no había sido extinguido.¹⁴²

Entre quienes se inclinaban por la gracia, Erasmo diferenciaba a quienes no eliminaban el libre albedrío de quienes, por exagerar desmesuradamente la importancia del pecado original, lo consideraban incluso un instrumento pecaminoso y de otros aún más extremistas que atribuían todo, incluso los actos previos a la Caída, como obra de la mera necesidad.¹⁴³ Entre estos últimos encontraba a Lutero, quien en 1520 había afirmado que

...el libre albedrío es una ficción o un nombre sin fundamento real, porque nadie tiene el poder de pensar algo malo o bueno, como el artículo de Wycliff condenado en Constanza enseña correctamente, sino que todas las cosas suceden absolutamente por necesidad.¹⁴⁴

Sin embargo, ¿por qué la Escritura refería sin cesar a la conversión, al esfuerzo y al empeño? Sin estas exhortaciones, temía el humanista, la Palabra divina languidecería.¹⁴⁵ Pues, ¿por qué Dios se mostraba colérico ante las faltas de los hombres si éste se encontraba regido por la fatal necesidad?¹⁴⁶ De hecho, creer era ciertamente una elección, a la cual los hombres habían sido exhortados.¹⁴⁷ Cancelar la libertad en beneficio

¹⁴² « Quamquam enim arbitrii libertas per peccatum vulnus accepit, non tamen exstincta est » (*Ibidem*, II a 8, pp. 66–67).

« Sanctus Augustinus et qui hunc sequuntur, considerantes, quanta sit perniciēs veræ pietatis hominem fidere suis viribus, propensiores sunt in favorem gratiæ, quam ubique Paulus inculcat. Eoque negat hominem obnoxium peccato posse se reflectere ad vitæ correctionem aut quicquam posse facere, quod conferat ad salutem, nisi gratuito dei dono stimuletur divinitus, ut velit ea, quæ conducunt ad vitam æternam » (*Ibidem*, II a 10, pp. 68–69).

¹⁴³ « Qui longissime fugiunt a Pelagio, plurimum tribuunt gratiæ, libero arbitrio pene nihil nec tamen in totum tollunt » (*Ibidem*, II a 12, pp. 74–75)

« Exaggerant in inensum peccatum originale, quo sic volunt corruptas esse præstantissimas etiam humanæ naturæ vires, ut ex sese nihil possit nisi ignorare et odisse deum ac ne per fidei quidem gratiam iustificatus ullum opus possit efficere, quod non sit peccatum » (*Ibidem*, IV 13, pp. 184–185).

¹⁴⁴ « At tale instrumentum sumus omnes, si verum est dogma Vuyclevi, omnia et ante gratiam et post gratiam, bona pariter ac mala, quin et media, mera necessitate geri, quam sententiam approbat Lutherus » (*Ibidem*, II b 8, pp. 100–101). Véase *Assertio*, p. 146:4–8: « Male em dixi, quod liberum arbitrium ante gratia sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere, liberum arbitrium est figmentum in rebus, seu titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Vaglephi articulus Constantiæ damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt ».

¹⁴⁵ « Cum fere nihil aliud sonet scriptura quam conversionem, quam studium, quam conatum ad meliora? » *Ibidem*, II a 16–18, pp. 80–87.

¹⁴⁶ « Quanta apud Ioannem inculcatio mandatorum? Quam male coniunctio: ‘si’, congruit meræ necessitati » (*Ibidem*, II b 1, pp. 88–89).

¹⁴⁷ « Credere, opus est, in quo nonnulla functio est liberi arbitrii, cum sese applicat ad credendum aut avertit » (*Ibidem*, II b 2, pp. 90–91).

de la necesidad sería incurrir en el mismo error en que cayó el imprudente Licurgo cuando, en su infructuoso combate contra la exuberancia dionisiaca, ordenó la destrucción de todos los viñedos de su reino, desde entonces maldito. Más saludable, sostenía el ingenioso roterodamense, habría sido facilitar el acceso al agua.¹⁴⁸

Erasmus optaba por servirse de la autoridad de los antiguos, a quienes atribuía el haber enseñado « que en las mentes de los hombres hay implantadas ciertas semillas de virtud a través de las cuales ellos en cierto modo ven y desean la virtud, aunque mezcladas con ciertas inclinaciones más groseras que los incitan a otras cosas ». De este modo, la voluntad adquiriría una flexibilidad capaz de inclinar al ser humano hacia un camino o hacia otro, esto es, albedrío. El mal sólo es posible, así, mediante el consentimiento.¹⁴⁹ La humildad paulina (« No soy yo, sino la gracia de Dios que está conmigo », I Corintios 15) no debería llevar a la interpretación de que el apóstol carecía de libre albedrío, sino a la exaltación del auxilio divino, al rechazo de la insolencia de creer que el hombre podía ser independiente de su Creador.¹⁵⁰

El erudito holandés se consideraba satisfecho, pues la mayor parte de los testimonios bíblicos y teologales al respecto de la materia parecían sostener la existencia, importancia y necesidad del libre albedrío. Si el criterio para determinar la verdad del asunto era el consenso, se consideraba claro vencedor.¹⁵¹ No obstante, como se afirmó más arriba, su principal preocupación a la hora de redactar la diatriba era menos establecer una posición dogmática que demostrar la impertinencia de involucrarse en cuestiones tan oscuras. Se inclinaba, entonces, por sostener el punto de vista más equilibra-

¹⁴⁸ « Atqui reprehenditur apud Græcus Lycurgus opinor, quod odio temulentiae vites incidi iusserit, cum admotis propriis fontibus sic posset excludere temulentiam, ut tamen non periret usus vini » (*Ibidem*, IV 7, pp. 174-175). Se refiere aquí a Licurgo, mítico rey de Tracia, quien se ganó la enemistad del Olimpo tras un desaire a Dionisio. Las diversas leyendas coinciden en que este último fue el responsable de las desgracias de Licurgo, ya fueran el inconsciente homicidio de su esposa e hijo, el fallido intento de ultrajar a su propia madre, o su triste final, ejecutado por su propio pueblo, exaltado éste por la falta de agua a la que había sido condenado. Véase Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. F. Payarols, Barcelona, Paidós, 2012 (1951), pp. 323-324. Es probable que la duda de Erasmo a la hora de sacar a colación la anécdota probablemente fuera justificada, porque este episodio no se encuentra, por ejemplo, en la principal fuente con que contamos sobre Licurgo, esto es, las *Vida paralelas* de Plutarco. El primer registro de una orden real de destruir viñedos le corresponde al emperador Domiciano (81-96).

¹⁴⁹ « Quædam honesti tradunt insita mentibus hominum, quibus aliquo modo vident et expetunt honesta, sed additos affectus crassiores, qui sollicitant ad diversa » (*Ibidem*, III b 5, pp. 138-139).

¹⁵⁰ « Ut falsum non sit hominem aliquid agere, et tamen omnium, quæ facit, summam deo velut auctori tribuat, unde profectum est, ut potuerit suum conatum cum dei gratia coniungere » (*Ibidem*, III c 12, pp. 160-161). La conclusión parecía desprenderse con facilidad de una elocuente analogía: « Quod architectus est discipulo, hoc gratia est voluntati nostræ » (*Ibidem*, III c 12, pp. 162-163).

¹⁵¹ « Itaque vicero, si res æstimetur ex testimoniorum numero » (*Ibidem*, III c 13, pp. 162-163).

do, estableciendo la existencia del libre albedrío « de tal manera que se evitara esa fe excesiva en nuestros méritos y los otros inconvenientes evitados por Lutero, sin contar aquellos que nosotros hemos señalado más arriba, y conservando las ventajas que Lutero admira ». ¹⁵² Por eso, le resultaba convincente atribuir a la gracia el rol de impulso y cumplimiento de las acciones humanas, dejando al desarrollo de éstas en manos del libre albedrío. La gracia se constituía en la causa principal, mientras que la voluntad permanecía como causa secundaria, pero necesaria al fin.

El elemento ético parecía hacerse presente también cuando Erasmo mostraba su desagrado frente a la convicción de que la corrupción de la naturaleza hubiera sido tan grande que los hombres, inclinados necesariamente al mal, habrían estado condenados a ignorar y odiar a Dios. ¹⁵³ ¿Qué clase de Dios ofrecía en simultáneo a sus creaturas la gracia y la irresistible compulsión al pecado? ¹⁵⁴

Pero el error principal de Lutero consistía, básicamente, en la desmesura y la vehemencia. Las exageraciones no podían desembocar en otro cauce que en la lucha encarnizada y mortal, tal como la que involucró a los malhadados héroes de Ilión. El instrumento del dogmático sajón era el indiscutible axioma; Erasmo se había propuesto oponerle la equilibrada *collatio*, pues la moderación era en sí misma una buena obra. ¹⁵⁵ No estaba en sus planes establecer un juicio, sino un punto de vista.

Lutero, como un hábil ajedrecista utilizó la cornucopia argumental de Erasmo en provecho de su propia lineal y sobrenatural postura. ¹⁵⁶ La aserción era para el agustino una necesidad, un deber cristiano; el filoescepticismo de su contendiente era, a sus ojos,

¹⁵² « Poterat enim mea sententia sic statui liberum arbitrium, ut tamen vitaretur illa fiducia meritorum nostrorum ceteraque incommoda, quæ vitat Lutherus, simulque ea incommoda, quæ nos supra recensuimus, nec perirent ea commoda, quæ miratur Lutherus » (*Ibidem*, IV 8, pp. 174–175).

¹⁵³ « Illam ipsam proclivitatem ad peccandum in nobis ex peccato primorum parentum relictam volunt esse peccatum et eandem invincibilem esse adeo, ut nullum sit dei præceptum, quod homo etiam per fidem iustificatus possit implere, sed tot dei præcepta non alio spectare, quam ut amplificetur dei gratia salutem largiens absque respectu meritorum » (*Ibidem*, IV 13, pp. 184–185).

¹⁵⁴ « Iugulato libero arbitrio docent hominem iam agi spiritu Christi, cuius natura non patitur consortium peccati. Et tamen iidem dicunt hominem etiam accepta gratia nihil aliud quam peccare [...]...tantum obiter ostendere volui istos nimio studio dilatandæ gratiæ in ratione salutis eandem in aliis obscurare; quædam non video, quomodo consistant » (*Ibidem*, IV 14, pp. 186–187).

¹⁵⁵ « Ex talium igitur hyperbolarum collisione nascuntur hæc fulmina ac tonitrua, quæ nunc concutium orbem. Quod si pars utraque pergat mordicus tueri suas hyperbolas, video talem pugnam inter illos futuram, qualis fuit inter Achillem et Hectorem, quos, quoniam erant pariter feroces, sola mors potuit dividere » (*Ibidem*, IV 16, pp. 188–189).

¹⁵⁶ *Werke*, XVIII, 1908, p. 601:18-21: « Proinde sic cogitavi, Si qui sunt, qui nostra tantis scripturis munita, non altius imbiberunt nec fortius tenent, quam ut istis levibus et nihili argumentis Erasmi, quamvis ornatissimis, moventur, digni non sunt, quibus mea responsione medeatur ».

un gesto anticristiano. La comprensión era inherente, así, a la afirmación, la cual excedía la artificialidad de la razón, anclándose en la profunda creencia. De otra manera, « ¿cómo [un cristiano] podrá creer lo que no comprende? ». ¹⁵⁷ Lutero sospechaba que el roterodamense no perseguía más que fines instrumentales, fuera la concordia, la paz, su propia fama, por lo que sus irreverencias eran producto de una escandalosa y epicúrea indiferencia. ¹⁵⁸

Si bien el vehemente sajón admitía que había cosas escondidas en las Escrituras, le resultaba insoportable la postura de los « impíos sofistas » como Erasmo que no resistían el temor infundido al hombre por el Adversario hacia las letras sagradas, cuya « oscuridad » no se debía a su intrínseca naturaleza sino a la ignorancia irreparable de los hombres. ¹⁵⁹ La idea-fuerza de la posición erasmiana devenía punto débil.

Pero nada enfurecía más a Lutero, decíamos, que la indiferencia, sobre todo cuando ésta era dirigida hacia las materias concernientes a la salvación individual, fuente de sus mayores angustias e *ipso facto* catalizadora principal de su rebelión abierta. ¹⁶⁰ El « más frío que el mismo hielo » Erasmo chocaba directamente con la efervescente sensibilidad de Lutero, que advertía que las prescripciones morales por aquél sostenidas (su *philosophia Christi*) poco precisaban de la figura de Cristo y mucho sugerían que era posible una piedad que Lo excediera. ¹⁶¹ Sospechaba que los católicos coincidían con su

¹⁵⁷ « Non est enim hoc Christiani pectoris, non delectari assertionibus, imo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit. [...] Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici, Assint vero vel ipsi Stoicis bis pertinaciores assertores [...] Nihil apud Christianos notius et coelebratius, quam assertio. Tolle assertiones, et Christianismum tulisti » (*Ibidem*, p. 603:10-29). Retomamos la cuestión del epicureísmo en los capítulos 4 y 5.

¹⁵⁸ « Dixi enim hæc ideo, ut deinceps desinas nostram causam arguere pertinaciæ et pervicaciæ. Nam hoc consilio aliud nihil facis, quam quod significas te in corde, Lucianium aut alium quendam de grege Epicuri porcum alere, qui cum ipse nihil credat esse Deum, rideat occulte omnes qui credunt et confitentur » (*Ibidem*, p. 605:26-30).

¹⁵⁹ « Scriptura simpliciter confitetur trinitatem Dei et humanitatem Christi et peccatum irremissibile. Nihil hic obscuritatis aut ambiguitatis. Quibus vero modis ista habeant, Scriptura non dicit, ut tu fingis, nec opus est nosse. Sophistæ hic sua somnia tractant, illos argue et damna, et scripturas absolve. Si vero intelligis, de ipsa rei substantia, iterum non scripturas, sed Arrianos argue, et eos, quibus opertum est Evangelion, ut clarissima testimonia de divinitatis trinitate et humanitate Christi per operationem Satanæ dei sui non videant » (*Ibidem*, pp. 608:5-9 – 609:1-3,).

¹⁶⁰ « Sed illus magis est intolerabile, quod causam hanc liberi arbitrii inter ea numeras, quæ sunt inutilia et non necessaria » (*Ibidem*, p. 609:15-16).

¹⁶¹ « Hæc verba tua, sine Christo, sine spiritu, ipsa glacie frigidiora [...] Irreligiosu, (inquis) curiosum est supervacaneum est nosse velle, an voluntas nostra aliquid aget in iis, quæ pertinent ad æternam salutem, an tantum patiatur ab agente gratia » (*Ibidem*, p. 611:5,12-14).

diagnóstico, y que sólo las delicadas circunstancias permitían a Erasmo eludir el escarnio merecido desde Roma y sus vasallos espirituales.¹⁶²

En lo que respecta a la argumentación propiamente dicha, Lutero encontraba inválidas tautologías nacidas de la esencialmente confusa prudencia erasmiana.¹⁶³ Y, peor aún, denunciaba que de esa « moderada teología escéptica » derivaban consejos pecaminosos, pues impedirían a los cristianos arrepentirse en su justa medida, incapaces de reconocer los alcances de sus faltas.¹⁶⁴

Se lamentaba el Doctor Hiperbólico de su propia incapacidad de proponer una alternativa que neutralizara el escándalo provocado por la palabra « necesidad » y su connotación coactiva. Prefería hablar de una voluntad –divina y humana– libre y dirigida por un « vehemente deseo ». Salvada la incómoda expresión, afirmaba que la duda frente a la presciencia e inmutabilidad de la voluntad divina era un signo de incredulidad e impiedad.¹⁶⁵

Era la antesala de su estocada final. Lutero decía sin metáforas ni retruécanos lo que hasta este momento sobreentendía: sólo a partir de la convicción de que la salvación estaba completamente fuera del alcance de las propias fuerzas, planes, empeños, voluntad y obras, y que ésta dependía por entero del libre albedrío, plan, voluntad y obra de Dios, el hombre podía librarse de la inagotable desesperación, y humillarse definitivamente. El anonadamiento era el signo de la vana voluntad finalmente doblegada. En una inesperada concesión, Lutero terminaba admitiendo que el libre albedrío existía sólo en relación a lo que era inferior al hombre, no en la realidad que lo superaba, esto es, el reino de Dios.¹⁶⁶

¹⁶² « Et tamen hæc portenta tibi ignoscunt Papistæ et ferunt, ea gratia, quod in Lutherum scribis, alioqui te dentibus laceraturi, si Lutherus abesset et talia scriberes » (*Ibidem*, p. 610:8-10).

¹⁶³ « Sic te rotat tua illa prudentia, qua neutri partium adherere statuisti et inter scyllam et charibidim tuto evadere, ut medio mari fluctibus obrutus et confusus omnia asseras quæ negas et neges quæ asseris » (*Ibidem*, p. 611:21-24).

¹⁶⁴ « At cum Christianos ipsos iubeas temerarios operarios fieri et in salute æterna paranda incuriosos esse mandas, quid possint et non possint, hoc plane peccatum est vere irremissibile. Nescient enim, quid faciant, penitere (si errent) non possunt. Impenitentia autem peccatum irremissibile est. Atque huc ducit nos tua illa moderata Sceptica Theologia » (*Ibidem*, p. 613:18-24).

¹⁶⁵ « Voluntas enim sive divina sive humana nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere libera facit quod facit, sive bonum sive malum: sed tamen inmutabilis et infallibilis est voluntas Dei, quæ nostram voluntatem mutabilem gubernat » (*Ibidem*, p. 616:n.1).

¹⁶⁶ « Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, douec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex

El hercúleo reformador remata con su tentador punto débil: la autoridad de su propia palabra, cuyo insuficiente peso específico nunca pudo terminar de justificar. Reconocía que sólo podía recurrir a Agustín, Wycliff y Valla para apoyar su testimonio, pero reprochaba a Erasmo escudarse en la pervertida tradición. Lo retaba a manifestar su personal punto de vista, al cual consideraba, en lo que a materias espirituales respecta, « inexperto e ignorante ».¹⁶⁷

Esta vez Erasmo parecía comprender que era inútil embarcarse en disquisiciones doctrinales con un adversario poco dispuesto a aceptar cualquier testimonio que obstaculizara su cada vez más consolidada rebelión.¹⁶⁸ Por eso, su *Hyperaspistes* de 1526 estaba decidido a explicitar de una vez por todas qué irremediables desacuerdos habían consumado el divorcio entre la tendencialmente irenista República de las Letras y la todavía mesiánica Wittenberg.¹⁶⁹

El Primer Ciudadano Desiderio interpelaba ahora directamente a su obstinado contendiente, preguntándole no sin ironía si el criterio para determinar la sabiduría de una persona estaba determinado por el grado de proximidad con sus propias y personales reflexiones.¹⁷⁰ Si hasta su propio delfín Karlstadt había caído en desgracia, ¿por qué no habría de hacerlo cualquier otro sincero pensador que osara contradecirlo?¹⁷¹

alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius » (*Ibidem*, p. 632:29-32).

¹⁶⁷ « Movet enim te non nihil tam numerosa series eruditissimorum virorum tot sæculorum consensu approbatorum, inter quos fuerunt peritissimi sacrarum literarum, item sanctissimi, aliqui martyres, multi miraculis clari [...] Ex mea vero parte unus Vuicleff et alter Laurentius Valla, quantum et Augustinus, quem præteris, meus totus est [...] Quid autem sit ostensio spiritus, quid miracula, quid sanctimonia, hæc tria si a te requira,. Quantum ex literis et libris tuis te novi, imperitior et ignorantior videberis, quam ut ulla syllaba queas ostendere » (*Ibidem*, pp. 640:2-9 – 641:19-23).

¹⁶⁸ En una carta previa a la publicación del *Hyperaspistes*, Erasmo le anticipa su mayor fuente de ofuscación: « illud mecum optimum quemque discruciat, quod tuo isto ingenio tam arroganti, procaci, seditioso, totum orbem exitiabili dissidio concutis, bonos viros ac bonarum litterarum amantes obiicis furiosis quibusdam Pharisæis » (*Opus epistolarum*, VI, ep. 1688, p. 307).

¹⁶⁹ Mientras que el *Hyperaspistes* aquí analizado se concentra en la dinámica misma del abordaje, el *Hyperaspistes II*, publicado en 1527, es un nuevo ensayo de minuciosa refutación teológica, esta vez del *De servo arbitrio*. Nos concentramos, por razones de coherencia argumental, en el primero. De todos modos, es preciso no perder de vista que el estilo casi escolástico del *Hyperaspistes II* no impide a Erasmo continuar con su cálido estilo polémico. Véase Cornelius Augustijn, « Le dialogue Érasme-Luther dans l'Hyperaspistes II », in *Actes du Colloque International sur Érasme, Tours, 1986*, Ginebra, Droz, 1990, pp. 171-183.

¹⁷⁰ « Aut quæ contumelia est, si tu mihi derogas scientiam, cum eandem jamdudum detrahas & Conciliis universalibus & Pontificibus & Episcopis omnibus, & priscis partier ac recentibus Ecclesiæ Doctoribus, denique Scholis omnibus ? Quis unquam sapuit, qui vel latum, ut ajunt, digitum, dissensit à tuis dogmatibus ? » (*Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, præcipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum illustrata [LB]*, ed. Jean Leclerc, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962 (Lugduni Batavorum [LB], 1706),

La insultante verborragia luterana indignaba a Erasmo tanto como la pedante aspiración a hacer de su interpretación de las Escrituras la única posible.¹⁷² ¿Acaso todo cristiano de bien debía considerar a Lutero como el primer interpretador cierto de las manifestaciones divinas en el mundo? ¿Por qué él tendría razón y no los numerosos hombres que habían compartido también sus imperfectas interpretaciones, sometiéndolas, además, al ortodoxo escrutinio de la comunidad eclesial?¹⁷³ Si el Espíritu legitimaba sus solitarias aseveraciones, carecía aún de signos que lo verificaran.¹⁷⁴ La carne y el mundo, por corruptos que estuvieran, no justificaban sino que más bien desmerecían las aspiraciones oraculares del predicador alemán.¹⁷⁵

En relación al fantasma del escepticismo, Erasmo atribuía a su adversario una responsabilidad mayor a la hora de alimentar dudas sobre los fundamentos de la fe, pues anulando la autoridad del históricamente constituido canon demolía el criterio infalible para discernir el sentido de las Sagradas Escrituras.¹⁷⁶ Las determinaciones públicas de

t. X, p. 1254.) Véase también *Collected Works of Erasmus [CWE]*, ed. Charles Trinkaus, 76, *Controversies: De Libero Arbitrio / Hyperaspistes I*, Macardle, P. y Miller, C. H. (trads.), Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 108.

¹⁷¹ « Denique cur inter tuos fratres adeo male convenit ? Eandem Scripturam habent omnes, eundem spiritum sibi vindicant omnes : & tamen *Carolstadius* abs te fortiter dissensit, dissentit & *Zwinglius*, & *Oecolampadius*, & *Capito*, qui Carolstadii sententiam probant, probationes non probant. Rursus inter *Zwinglium* & *Balthazarum*, quantis de rebus quantum est dissidium? Ne commemorem imagines ab aliis ejectas, per te defensas, ut taceam de novo baptismo, à tuis rejecto, ab aliis reprobata, abs te defensas. Cum tractetis omnes rem Scrpituræ, si ea nihil habet obscuritatis, cur inter vos tam male convenit? » (*LB X*, p. 1263; *CWE 76*, pp. 130-131).

En honor a la verdad, el argumento de Erasmo puede ser, en este caso, un tanto injusto, considerando el carácter extremo de la reconversión religiosa de Karlstadt (1486-1541). Véase al respecto *Karlstadt's Battle With Luther*, ed. Ronald J. Sider, Filadelfia, Fortress Press, 1978 ; Calvin Augustine Pater, *Karlstadt as the Father of the Anabaptist Movements*, Toronto, Toronto University Pres, 1984.

¹⁷² « Ego toto pectore veneror verbum Dei, sed non arbitror quicquid asseveras esse verbum Dei » (*LB X*, p. 1282 ; *CWE 76*, p. 176). « Non est nobis bellum cum verbo Dei, sed cum tua asseveratione: neque enim pugnat secum Dei verbum; sed hominum interpretation cum imterpretatione colliditur » (*LB X*, p. 1284; *CWE 76*, p. 181).

¹⁷³ « Hoc erat caput hujus disputationis, ut nos faceres certos, te unum verissima clarissimaque docere, in quibus hactenus hallucinati sunt orthodoxi Patres, hallucinati sunt Ecclesiæ proceres, quorum iudicium si non pateris usquequaque certum haberi, certe patieris talium virorum iudicio tantum esse ponderis apud nos infirmos, simplices & imperitos, quantum est tuo aut Wiclevi. Quod si tibi jus fumis, Ecclesiæ decretal quoties commodum est rescindendi, permittes & illi vicissim ut par pari referens tua rescindat ac damnet. Et si putas æquum ut cum tot Orthodoxis cedat Ecclesiæ senatus totus tibi novo Prophetæ surgenti, cedere debes & aliis qui post te surgunt » (*LB X*, p. 1302; *CWE 76*, p. 222).

¹⁷⁴ « Si provoces ad Spiritum, rursus exigo signum evidens » (*LB X*, p. 1305; *CWE 76*, p. 230).

¹⁷⁵ « Nam & tu carnem circumfers, & in communi Mundo versaris, in quo regnat Satanas » (*LB X*, p. 1306; *CWE 76*, p. 231). « Sed urgent vos, ut taut fateamini illos vidisse verum, aut ne postuletis vestram interpretationem haberi nobis pro cælesti oraculo » (*LB X*, p. 1311; *CWE 76*, p. 242).

¹⁷⁶ « Oportet enim aliquem esse disputandi sinem: nam quod nunc veluti de re integra disputatur, tu nos cogis, qui tot jam seculis comprobata, fixa & ἀκίνητα, revocas in dubitationem, imo convellis ac demoliris » (*LB X*, p. 1259; *CWE 76*, p. 121).

la comunidad eclesial exorcizaban el demonio de la arrogancia y la querrela; pero sobre todo disuadían la propagación de epidemias proféticas como las que Lutero alimentaba y condenaba simultáneamente.¹⁷⁷ Si bien las críticas luteranas a las malas costumbres de la Iglesia de su tiempo carecían de originalidad gracias, en buena medida, a la propia insatisfacción que Erasmo hiciera pública desde su juventud, este último era consciente de la necesidad política y epistemológica del consenso, únicamente garantizado por la existencia de una Iglesia unida y tendiente menos a estimular que a absorber las discrepancias.¹⁷⁸

La negación del libre albedrío era, a toda vista, una irresponsable novedad. Los cristianos no tenían motivos, más allá de su vehemente autojustificación, para creer al moderno heresiarca que había catalizado la escandalosa ruptura del orden cristiano. La historia y el sentido común parecían estar, entonces, del lado del prudente Erasmo.¹⁷⁹ Nada tenía de extraño asegurar que la gratuita misericordia era la llave de la salvación, pero sí convertir al hombre en un ser pasivo, incapaz de colaborar.¹⁸⁰ Además de imprudente y soberbia, era una concepción metafísica peligrosa considerando los desintegradores corolarios que podría provocar la convicción de que las obras mundanas eran indiferentes.¹⁸¹

El debate entre el irenista Erasmo, exponente paradigmático de los ideales del humanismo cristiano, y el revolucionario Lutero, quien coronó los esfuerzos de la pujante heterodoxia que roía los dominios romanos desde hacía centurias, provee al investigador de la inmejorable oportunidad de percibir los nudos argumentales que impidieron una pacífica convivencia entre cierta inclinación hacia la acomodación doctrinal ca-

¹⁷⁷ « Surgente posterior propheta jubetur prior tacere, quid tum postea? » (*LB X*, p. 1263; *CWE 76*, p. 129).

¹⁷⁸ « Non solum curiosum, verum etiam impium est illa vocare in dubium, quæ tanto consensus recepit Ecclesia, id quod tu facis » (*LB X*, p. 1267; *CWE 76*, p. 140).

¹⁷⁹ « Veterum auctoritas una cum Ecclesiæ decreto, ut procliviores simus in illorum sententiam quam in tuam. Nec hunc in modum eo loquor, quod vere nostra fluctuet sententia, sed ita fingo, quo tibi quoque probetur æquitas nostra, ne queri possis iniquis legibus tibi victoriam extortam. Pone igitur in medio liberum arbitrium, annis jam mille trecentis & amplius bona fide possessum ab Ecclesia Catholica. Pone te ex una parte Scriptarum præsiidiis oppugnantem, meisdem præsiidiis desendentem » (*LB X*, p. 1314; *CWE 76*, pp. 249-250).

¹⁸⁰ « Neque quicquam interest inter te & me, nisi quod ego facio nostrum voluntatem cooperantem gratiæ Dei, tu facis nihil aliud quam patientem » (*LB X*, p. 1286; *CWE 76*, p. 185).

¹⁸¹ « Tu sic attollis gratiam, ac dejicis hominem, ut alteram aperias foveam, quam oclusimus, paulum quiddam tribuentes libero arbitrio, videlicet quod se accommodet gratiæ, vel avertat à gratia » (*LB X*, p. 1286; *CWE 76*, p. 186).

racterística del humanismo cristiano y las necesidades metafísicas del núcleo duro de la Reforma.¹⁸²

Es preciso destacar el rol crucial del cisma religioso del siglo XVI en el devenir del humanismo, porque –como lo hiciera a menor escala la revolución savonaroliana algunas décadas antes– inclinó a quienes se identificaban con las premisas de restauración de los *studia humanitatis*, a tomar partido dentro de las posiciones dogmáticas en pugna.¹⁸³ En este sentido, el filoescepticismo –o más bien antidogmatismo– podía inclinar a algunos hombres de letras hacia el refuerzo de las pruebas de la inmanencia y el hiperprovidencialismo y a otros hacia su paulatino abandono mediante una ampliación del campo simbólico de las lo indiferente.¹⁸⁴ En lo que respecta al humanismo propiamente dicho, estos indicios sugieren que el cisma religioso del siglo XVI partió definitivamente a la República de las Letras —aunque eventualmente la renovación cultural impulsada por este movimiento intelectual dejó profundas huellas y visibles manifestaciones en el devenir de la cultura occidental.

En el caso específico del inimitable choque de gigantes con que Erasmo y Lutero han provisto, se percibe que el príncipe humanista estaba menos preocupado por la naturaleza del dilema teológico en cuestión que por los criterios de verdad empleados. A sus ojos, no había valor más deseable que el amor a Cristo, « alegría y paz », y límite

¹⁸² Trinkaus lo interpreta de este modo: « where there was a question of divine truth, no compromise would be acceptable. What was being overlooked was that the principle of accomodation or adaptation was for Erasmus itself a religious principle » (*CWE* 76, “Introduction”, pp. xlv-xlvi). Esta afirmación fue confirmada por el propio Erasmo en su carta a Marcus Laurinus de 1523, donde admitía que « odi dissidium ut non aliud malem æque, non tantum ex doctrina et institutione Christi, verum etiam occulta quadam naturæ vi » (*Opus epistolarum*, V, ep. 1342, p. 220). Y así lo había advertido Lutero en su carta a Spalatinus de 1521: « quando Erasmus a cognitione gratie longinquum esse viderem, qui non ad crucem, sed ad pacem spectet in omnibus scriptis » (*Werke. Briefwechsel. Zweiter Band*, Br. 429 : 4-6, p. 387). En 1522, el reformador señalaría nuevamente que no temía a Erasmo, pues « potentior est veritas quam eloquentia, potior spiritus quam ingenium, maior fides quam eruditio. Et, ut Paulus ait: ‘Stultum Dei sapientius est hominibus’ » (*Ibidem*, Br. 499:12-14, p. 544). Erasmo le replicaría poco antes de publicar su *Diatriba*, en una carta personal de mayo de 1524: « nec tibi concedo ut magis ex animo cupias Evangelicæ sinceritati quam ego » (*Opus epistolarum*, 1924, V, ep. 1445, p. 451).

¹⁸³ Nótese que así lo diagnosticó el mismo Erasmo antes de su salida a la arena de combate, ya en 1521 y en 1523 en sus cartas a Willibald Pirckheimer y a Laurinus (citada más arriba) respectivamente. « Bonas litteras depravarunt invidia, et optimus quisque qui maxime favet Evangelicæ veritati, affinis est suspicioni periculosæ. Ingens orbis dissidium excitatum est inter omnes, fortasse duraturum in multos annos et semper in peius progressurum » (*Opus epistolarum*, 1922, vol. IV, ep. 1244:13-17, p. 603). « Ante quam dissidium hoc hucusque incrudesceret, cum omnibus ferme Germaniæ doctis habeam literariam amicitiam, mihi sane perquam incundam. Horum nonnulli refrixerunt in me; quidam prorsus alienati sunt; nec desunt qui se palam hostes profiteantur et exitium denuncient » (*Opus epistolarum*, vol. V, ep. 1342, p. 220).

¹⁸⁴ La expresión « antidogmatismo » es empleada por Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 144.

menos franqueable que el *consensus ecclesiae*.¹⁸⁵ En definitiva, ambas dimensiones estaban a salvo siempre y cuando el intercambio estuviera amparado en el *decorum* y en el civilizado *sermo* entre hombres instruidos y de bien.¹⁸⁶ Sólo así era legítimo acercarse a los insondables misterios divinos sin poner en peligro la saludable existencia histórica de la Iglesia. La tradición retórica ciceroniana, recuperada por sus antecesores renacentistas, proveía al sabio holandés de las herramientas argumentativas necesarias para conjurar las tácticas agonales de su adversario.¹⁸⁷

Si esto es cierto, Erasmo vendría a expresar una aspiración coherente al interior del colectivo de los humanistas, pues con razón se le ha atribuido a este último una eficaz capacidad de acomodación frente a la diversidad religiosa.¹⁸⁸ Bastaría con recordar

¹⁸⁵ Bruce Mansfield ha resumido su posición con sencillez: « if he wanted the complete renewal of the spirit that informed them [clericalism and dynasticism], he yet belonged to the old church and the old Europe » (*Phoenix of His Age: Interpretations of Erasmus, c. 1550-1750*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, p. 7). Respecto del ideal erasmista de « alegría y paz », véase Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. A. Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 802. En este punto, Marjorie O'Rourke Boyle discrepa con la interpretación de Richard Popkin quien afirmaba que recurría a la Iglesia como última instancia de un fracaso gnoseológico (*The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp.7-8, y siguió sosteniendo esta opinión en su edición ampliada y revisada de 2003, editada Oxford University Press en Nueva York, p. 9). O'Rourke Boyle plantea, en cambio, que Erasmo « expressly excludes from Skeptical calculation whatever has been recorded in sacred Scripture or transmitted by the authority of the Church » (*Rhetoric and Reformation*, Toronto, University of Toronto Press, 1983, pp. 21, 71, n. 83). Sólo admitía una postura escéptica en aquellas materias en que la propia Iglesia había sido históricamente « escéptica », esto es, la procesión del Espíritu Santo de dos Personas, el término *ἁμοούσιος*, la transubstanciación, el purgatorio, la virginidad de María y el libre albedrío. En efecto Erasmo admite en *Hyperaspistes* que la Iglesia había « suspendido el juicio » (« et in plerisque definiendis Ecclesia, ficit ante diximus, *Sceptica* fuit, multis seculis suspendens sententiam »), y recuerda que el propio Melancthon hizo uso del mismo recurso escéptico (« *Philippus Melancthon* nonne in suis commentariolis aliquando cunctanter loquitur, & suspendit sententiam? ») (*LB X*, pp. 1262 y 1308; *CWE 76*, pp. 128 y 235).

¹⁸⁶ Sobre el valor que otorgaba Erasmo al *sermo* en tanto más pertinente traducción de *λόγος*, véase Marjorie O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto y Buffalo, University of Toronto Press, 1977, pp. 3-32 ; Jean-Christophe Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, pp. 375 y ss.

¹⁸⁷ La lectura de O'Rourke Boyle es más sutil aún cuando plantea que Erasmo partía de la distinción ciceroniana entre la demostración necesaria y la argumentación probable. Mientras que la primera afirma el único camino posible de un acontecimiento, la segunda refiere a una semejanza con hechos verdaderos, que puede ser verdadera o falsa (*Rhetoric and Reformation*, p. 43). Véase *De inventione* 1.29-46: « Probabilis erit narratio, si in ea videbuntur inesse ea, quæ solent apparere in veritate » y *Partitiones oratoriae*, 10-34. Dentro de este esquema se manejaba Erasmo a la hora de presentar al asertivo Lutero una *collatio*, esto es, una subdivisión de la probabilidad dependiente de la comparación.

¹⁸⁸ G. Remer resume el punto con inteligencia: « the humanists emphasized persuasion over force as a means to resolve religious disagreements. Their goal of peaceful resolution was aided by the distinction they made between the fundamentals of faith, which were few in number, and the nonessentials, or *adiaphora*. Although the fundamentals of faith had to be accepted, Christians were permitted to adopt a skeptical outlook toward the *adiaphora*. By requiring adherence to only a few essential doctrines, the humanists could be tolerant on the rest. This strategy, they hoped, would reunite Christians divided by the Reformation. Finally, the humanists emphasized ethics, which they believed to be the core of Christianity, over dogma. Consequently, they were more concerned with trespasses against morality than with offenses

la admiración que estos hombres manifestaban por muchos sabios paganos como para destacar el espíritu receptivo y omnímodo de esta tradición intelectual, más no fuera en tanto *prisca theologia*, preanunciadora de la verdad revelada.¹⁸⁹ Sin embargo, las agrias polémicas desatadas por el cisma reformado harían cada vez menos practicable la tolerancia religiosa y, transitivamente, el desprejuicio intelectual y espiritual. El *Hyperaspistes* ofrecía ya señales de una creciente intranquilidad y desconfianza por parte del habitualmente sereno y mordaz Erasmo, tal como lo había anticipado su fiel Moro escribiendo en 1523 su propia *Responsio ad convitia Martini Lutheri* y luego exhortando a su amigo a aplastar sin contemplaciones al adversario.¹⁹⁰

El contrapunto entre estos héroes de las concomitantes Eras del Humanismo y de la Reforma marca un punto de inflexión. Los crueles ejemplos de la violencia por moti-

against doctrine. This attitude further reinforced the humanists' reluctance to condemn other for heresy » (*Humanism and the Rethoric of Toleration*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 3). James Tracy, por su parte, enfatiza la « modestia » que distingue al método teológico humanista en relación a la tradición escolástica (« Humanists Among the Scholastics: Erasmus, More, and Lefèvre d'Étaples on the Humanity of Christ », *Erasmus Studies*, 5, 1985, pp. 30-51). Véase Wallace K. Ferguson, « The attitude of Erasmus Toward Toleration », in *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr*, Nueva York, Century, 1931, pp. 171-181; Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1955, pp. 125-157; Wilson H. Coates, Hayden White y Jacob Salwyn Schapiro, *The Emergence of Liberal Humanism: An Intellectual History of Western Europe*, Nueva York, Mcgraw-Hill, 1966, pp. 39-44 ; Gustav Mensching, *Tolerance and Truth in Religion*, trad. H. J. Klimkeit, Hackberry, University of Alabama Press, 1971, pp. 84-87 ; *The Reception of Erasmus in the Early Modern Period*, ed. Karl Enenkel, Leiden, Brill, 2013, pp. 85-210. Para abordar esta problemática con mayor precisión, es de imprescindible consulta el concepto de « sensibilidad religiosa » provisto por Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au xvi^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. xii-xiv.

¹⁸⁹ Erasmo no disimulaba su simpatía hacia la filosofía pagana (más allá de su resistencia instintiva al aristotelismo escolástico), reconociéndole una « luz natural » luego confirmada por las Escrituras: « Aliaque sunt innumera, quæ nobis sunt communia cum Ethnicis Philosophis, nec id elevat auctoritatem dogmatum nostrorum, sed confirmat, quod illi per lumen naturæ nonnihil viderunt earum rerum, quas nobis tradit Scriptura divina » (*LB X*, p. 1294; *CWE 76*, p. 204).

¹⁹⁰ Rossei, G. (Moro): *Responsio ad convitia Martini Lutheri congesta in Henricum regem Angliæ, eius nominis octavum*, en *Thomæ Mori Angli, viri eruditionis pariter ac virtutis nomine clarissimi...*, Lovaina, Apud Ioannem Bogardum, 1566 (1523). Sobre la exhortación de Moro de 1526, véase *Opus epistolarum*, VI, ep. 1770:12-18, pp. 441-442: « Sed ante omnia quod adhuc deest Yperaspisti: quo opere nec ceteris omnibus fructuosius, nec amicis tuis iucundius, nec tibi vel speciosius vel magis necessarium potes excogitare. Vix credas profecto opus illud quam avide omnes expetant boni: contra improbi quidam, qui aut Luthero student aut tibi invident, ex ista rescribendi mora gestire videntur et crescere. [...] Nam si quid in hoc negocio fuerant intentaturi Lutherani, hoc vel priusquam responderas quicquam, videntur fuisse facturi. Sic enim fecissent ne rescriberes, aut si scripta volebant ulcisci, furias suas effudissent edito libello primo, quo sic depinxisti belluam, sic eius incessorem spiritum demonstrasti digito, ut fumidum illum ac tartareum dæmonem, velut Cerberum extractum ex inferis, mortalibus visibilem spectandumque exhiberis ». Véase en este punto David Wootton, « Introduction », in *Utopia, with Erasmus's The Sileni of Alcibiades*, ed. David Wootton, Indianapolis, Hacket Publishing, 1999, pp. 31-33, donde señala los vínculos entre la particular tolerancia religiosa descrita en la *Utopía* de Moro con la edición de 1523 del *Dulce bellum ineexpertis* de Erasmo, donde afirma que es preciso, en pos de la concordia, acordar en una serie de elementos básicos de la fe común y reservar a la fe individual las cosas más oscuras. Agradezco al profesor Ismael del Olmo por la lectura y la referencia.

vos religiosos que desangró lo que restaba del siglo y la progresiva impotencia a la que fueron arrastrados los hombres de letras menos comprometidos con las respectivas dogmáticas causas no harían sino materializar las peores pesadillas del optimista sistematizador de la *philosophia Christi*.¹⁹¹

Por otra parte, la polémica hizo visible uno de los puntos débiles del complejo epistemológico–religioso del humanismo cristiano. Interesados en despegarse de las no tan inesperadas sospechas de paganismo e idolatría que acechaban a estos profesionales de las *antiquæ sapientiæ*, muchos encontraron en la obra de Erasmo una síntesis entre una saludable vida espiritual, los rigurosos métodos filológicos descubiertos y las asintóticas reflexiones de los sabios paganos que permitirían renovar la anquilosada teología escolástica.¹⁹²

Mientras que el camino de la *adiaphoría* ritual parecía destinado al éxito (basta considerar las enormes concesiones mediante las cuales las diversas confesiones han intentado, a lo largo de nuestra era, compensar la influencia del paradigma materialista contemporáneo), el humanismo cristiano de impronta erasmiana no alcanzó a configurar una soteriología aceptable a los ojos de los censores de las instituciones religiosas.¹⁹³ La doctrina de la perfectibilidad intrínseca fundada en la autónoma *virtus*, necesaria para admitir la legítima autoridad de los antiguos, precisaba de una flexible concepción de la gracia, pero esto no hacía sino aumentar la desconfianza de quienes veían aquí una indeleble marca pelagiana. Era necesaria, entonces, una teoría soteriológica que gravitara en

¹⁹¹ Así lo resume Marion Barral-Baron: « Érasme ne voyait pas le risque de rupture, parce que sa vision de l'histoire était obérée par son obsession de restaurer l'âge d'or, parce qu'il niait l'existence des tems 'barbares', afin d'établir une continuité fictive entre les temps apostoliques et son siècle, qu'il n'a pas été en mesure d'appréhender instantanément la gravité du péril luthérien et les conséquences de la rupture initiée par le réformateur allemand » (*L'enfer d'Érasme*, p. 47). Por otra parte, los indicios sugieren que, como afirmó Bayle, « il était un peu trop sensible » (*Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, t. V, p. 217). Sobre la influencia de Erasmo en Bayle, véase Wiep van Bunge, « The Politics of Appropriation: Erasmus and Bayle », *Erasmus Studies*, 33, 2013, pp. 3-21.

¹⁹² Cornelius Augustijn prefiere llamar a los humanistas que orbitaban alrededor de Erasmo « humanistas de la Biblia », y los define como quienes « querían fecundizar los logros de los innovadores métodos filológicos obtenidos por los humanistas a través de más de un siglo de estudio de los textos clásicos, para contribuir a la comprensión de la Biblia y de los Padres de la Iglesia y, de este modo, renovar la teología » (*Erasmus de Rotterdam*, p. 123). Véase Kranz, J.: *Beyond What Is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, Leiden, Brill, 2006, pp. 9-191. Tal como me lo ha señalado el profesor Ismael del Olmo en una conversación personal, esta misma definición podría aplicarse a William Tyndale y hasta al mismísimo Lutero.

¹⁹³ Véase James Hankins, « Religion and the Modernity of Renaissance Humanism », in *Interpretations of Renaissance Humanism*, pp. 137-154, donde señala la influencia de la tradición platónica y su concepción filosófica de la divinidad, capaz de situarse por encima de las diferencias confesionales en tanto *una religio in varietate rituum*.

torno del misterio de la irresistible, insondable y gratuita misericordia divina y a la vez sostuviera una virtud natural autónoma y virtualmente independiente de la gracia cristiana. Sin un sistema teológico capaz de integrar una doctrina de la perfectibilidad intrínseca, reconciliando una teoría de la gracia anti-pelagiana (liberada de la religión de las obras) con el libre albedrío, la teología humanista de tipo erasmiana quedaba condenada a perseguir una quimera.¹⁹⁴

Erasmus tal vez exageró su decepción respecto de la responsabilidad directa de Lutero en el inmediato porvenir del humanismo, pero sería difícil descartar que los metafísicos argumentos de Lutero parecieron desnudar uno de los puntos más sensibles de la versión erasmiana del humanismo: su antidogmatismo.¹⁹⁵ Aunque el método de Erasmo oxigenó los estudios bíblicos y potenció el florecimiento de los estudios humanísticos, el asertivo mesianismo luterano estaría en mejores términos con los tiempos por venir, constituyéndose en uno de los agentes que contribuyeron a desarticular el entusiasmo humanista en los crepúsculos del Renacimiento.

VI

Warburg supo distinguir en el corazón geográfico y mental mismo de la Reforma cómo el entusiasmo astrológico del humanista Melanchthon, compartido por buena parte de la flamante patria protestante, no fue correspondido por su profeta personal, por-

¹⁹⁴ Anthony H. T. Levi, « The Neoplatonist calculus: The exploitation of Neoplatonist themes in French Renaissance literature », in *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, p. 235. Véase también Greta Grace Kroeker, *Erasmus in the Footsteps of Paul. A Pauline Theologian*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, pp. 9-28, quien sostiene que, tal como sugieren sus revisiones de las *Paraphrases* y *Annotationes* de la Epístola a los Romanos paulina durante la década que media entre la publicación del *Hypersipistes II* y su muerte, Erasmo se alejó progresivamente del polo soteriológico pelagiano, alcanzando notables similitudes con la posición luterana. Sería injusto, por otra parte, desconocer que Erasmo era consciente del peligro de una doctrina de la perfectibilidad intrínseca llevada a sus extremos, tal como lo advirtió poco después en el *Ciceronianus* (1528): « multorum enim partim ignavia, partim sinister moribus fit un bonæ litteræ, quæ sat feliciter cœperant efflorescere, iam passim vergant ad interitum, et quasi sit hoc parum, extitere pridem qui nobis veluti novam sectam moliuntur invehere: Ciceronianos sese vocant... » (*Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis Primi, tomus Secundus*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1971, p. 599, 18-21). No deja de ser irónico que el propio Erasmo abriera una nueva herida al interior del colectivo humanista; así lo prueban la *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Des. Erasmus* (Paris, Gourmont & Vidoue, 1531, in-8° [BP16-106808]) y el *Adversus Des. Erasmi Roterod. Dialogum Ciceronianum oratio secunda* (Paris, Vidoue, 1537, in-8° [BP16-108674]), furibundas invectivas de Jules-César Scaliger. (Hay edición moderna y bilingüe de ambas obras: *Travaux d'humanisme et Renaissance n° 329*, Magnien, M. (trad.), Ginebra, Droz, 1999).

¹⁹⁵ Su profunda desazón se expresa en plenitud, por ejemplo, en su carta a Willibald Pirchkeimer de 1528: « ubicunque regnat Lutheranismus, ibi litterarum est interitus; et tamen hoc genus hominum maxime litteris alitur » (*Opus epistolarum*, 1928, VII, ep. 1977, p. 366).

que Lutero descartó, incrédulo, todas las señales, prodigios y movimientos astrales que para muchos de sus seguidores —y detractores— habían anunciado su llegada y seguían anunciando su triunfo.¹⁹⁶ En este episodio, el gran historiador *d'anima Fiorentino* parecía reconocer otra manifestación del *Nachleben*, pero esta vez de la « Antigüedad demoníaca », y, con ella, un episodio determinante de la « historia trágica de la libertad de pensamiento europeo moderno ».¹⁹⁷

Tal vez el contrapunto entre Erasmo y Lutero pueda ser percibido como otro nudo trágico capaz de revelar la metamorfosis cultural suscitada por el Renacimiento. Más allá de la contundencia con que el sabio de Rotterdam dejó en evidencia que sus diferencias con el rumbo adoptado por la reforma religiosa impulsada y difundida por Lutero y sus seguidores eran definitivamente profundas, probablemente insalvables, no pudo evitar que sus propios ánimos críticos fueran reivindicados por el creciente número de partidarios de su circunstancial pero natural adversario.¹⁹⁸

El ejemplo perfecto para resumir la tragedia de un humanista convencido de que la Era del Humanismo era también la de la Reforma sea probablemente el de Louis de Berquin (1490-1529), a quien Thèodore de Bèze percibió como quien podría haber sido,

¹⁹⁶ Con este ánimo recibía Lutero en 1540 las predicciones astrológicas: « Nemo mihi persuadebit nec Paulus nec Angelus de cælo nedum Philippus, ut credam astrologiæ divinationibus quæ toties fallunt, ut nihil sit incertius. Nam si etiam bis aut ter recte divinant, ea notant; si fallunt, ea dissimulant » (*Luthers Tischreden en la Mathesische Sammlung*, ed. Ernst Kroker, p. 164, n° 258, citado en *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1920, p. 77). La justificación de Warburg se dirige, previsiblemente, en un rechazo de Lutero a una práctica idolátrica que reconocía un sentido trascendente a los astros y divinidades paganas, que no eran sino manifestaciones demoníacas: « Demgegenüber ist Luther in seiner Ablehnung dieses mythologischen Fatalismus ebenso ein Befreier wie er gegen die feindliche Nativitätsstellerei vorgeht, und die Anerkennung des Anspruchs auf die dämonische Übermenschlichkeit der Gestirne wird von ihm als sündhafter heidnischer Götzendienst zurückgewiesen » (*Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, p. 64). En efecto, así definía Lutero a la astrología en su prólogo a las profecías de Johannes Lichtenberger: « es ist eine heidnische alte kunst die bey den Römern und auch zuuor bey den Cahldeern fast herlich und gemein war [...] Da ist denn der teuffel zu geschlagen hat sich drein gemenget und wie er ein herr der welt ist widder Gotts herschafft hat er auch des gleichen zeichen viel angericht auff erden die sie Omina heissen [...] und ist das summa summarum dauon Christen sollen nichts nach solcher weissagung fragen denn sie haben sich Gott ergeben durffen solchs drewens und warnens nicht » (*Ibidem*, pp. 82, 84-85).

¹⁹⁷ En palabras del propio Warburg: « die Wiederbelebung der dämonischen Antike vollzieht sich dabei, wie wir sahen, durch eine Art polarer Funktion des einführenden Bildgedächtnisses [...] Unter diesem Gesichtspunkte sind die hier behandelten Bilder und Worte —nur ein Bruchteil von dem, was zur Verfügung hätte stehen können— etwa als bisher ungelesene Urkunden zur tragischen Geschichte der Denkfreiheit des modernen Europäers aufzufassen » (*Ibidem*, p. 70).

¹⁹⁸ Margaret Mann lo resume con inteligencia: « nous verrons la Réforme se servir de l'humanisme, mais nous la verrons mépriser, écarter les humanistes trop modérés ou trop mondains, jusqu'au moment où Érasme déçu ne voit dans la Réforme que l'écueil contre lequel est venue se briser la cause des bonnes lettres » (*Érasme et les débuts de la réforme française (1517-1536)*, Paris, Honoré Champion, 1934, p. 2).

de haber contado con suerte inversa, aquello que Lutero fue para Alemania.¹⁹⁹ De origen noble, fino humanista, *eruditissime*, fue introducido a Erasmo por su maestro Nicolas Bérault, quien tenía una relación estrecha con el sabio de Rotterdam.²⁰⁰ Berquin, entusiasmado por la sátira, pronto tradujo al francés su *Encomium matrimonii*, el *Enchiridion* y la *Querela pacis*, obtuvo las órdenes menores y un doctorado en teología. En aspectos más mundanos, sus vínculos le permitieron alcanzar una privilegiada situación política, alcanzando el entorno del propio Francisco I.²⁰¹ Desde esa posición de relativo

¹⁹⁹ Théodore de Bèze se refirió sucesivamente a Berquin como un « hôte de grandes lettres, & d'esprit fort libre » (*Histoire ecclésiastique*, I, p. 7), y le dedicó uno de sus apologéticos retratos: « in Ludovico Berquino Attrebate, quem verè possumus εὐγενῆν simul & ἔξοχον appellare, Gallia fortassis alterum esset Luterum nacta, si qualem iste Saxonum ducem, talem hic Franciscum primum eius nominis Galliarum Regem esset expertus. Nec enim ei verè doctrinæ, vel promovendæ veritatis studium defuit: adfuit autem animi tâta generositas, ut maximè omnî tunc metuêdos crabrones in spsis eorû cavis, Bedam vi delictet & à Quercu (de quibus scripserat procul illos cõfigens Erasmus, Lutetiæ Betam sapere & Quercum concionari) Matæologorum eius seculi principes, in ipso eorum sterquilinio sit ausus non modo utcunque lacesere, sed impietatis etiam accusatos non unius anni certamine tum voce tum scriptis streuè exercere » (*Icones id est Veræ Imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium, quorum præcipuè ministerio partim bonarum literarum studia sunt restituta, partim vera Religio in variis orbis Christiani regionibus, nostra patrûmque memoria fuit instaurata: additis eorundem vitæ & operæ descriptionibus, quibus adiectæ sunt nonnullæ picturæ quas Emblemata vocant. Theodoro Beza Auctore*, Ginebra, Jean de Laon, 1580 f° Ziii). Véase también la traducción de Simon Goulart en *Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels DIEU s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté. Avec les Descriptions de leur e leurs faits plus mémorables. Plus, quarantequatre Emblemes Chrestiens. Traduits du latin de Theodore de Besze*, Ginebra, Jean de Laon, 1581, p. 169.

²⁰⁰ Nicolas Bérault o Bérauld (c.1470-c.1550), además de dar cursos de Derecho Civil en la Universidad de Orléans, tenía una escuela privada en aquella ciudad, donde habría estudiado Berquin y por donde pasara Erasmo en camino a Italia en 1506. Es probable que Bérault aprendiera el griego durante la visita de Girolamo Aleandro a Orléans entre 1510 y 1511. En 1512 se estableció en Paris, donde obtuvo un cargo como *conseiller* en el Parlamento. Allí se convirtió en el primer editor de Lucrecio en Francia en 1514 en colaboración con Bade y Jean Petit. Editó más tarde junto a Berquin la *Historia naturalis* de Plinio en 1516. En 1518 entró al servicio del obispo Etienne Poncher, a quien siguió en misiones diplomáticas en Inglaterra. Alrededor de 1525, volvió a dar lecciones privadas, teniendo a Etienne Dolet entre sus discípulos. En 1529, al *annus horribilis* de Berquin, sucedió a Paolo Emilio Veronese como historiador real; ese mismo año publicó una *Oratio de pace restituta* en honor de la Paz de Cambrai, dedicada al canciller Duprat. Pronto fue invitado a ser tutor de los hijos de Gaspard de Coligny, estableciendo un sólido vínculo con Odet, futuro cardenal de Châtillon. El último testimonio sobre su vida lo ubica en 1537 celebrando la liberación de Etienne Dolet. Se sabe que permaneció católico pero que su hijo François se pasó a la Reforma.

Sobre su biografía, véase Louis Delaruelle, « Notes biographiques sur Nicole Bérault, suivies d'une bibliographie de ses œuvres et de ses publications », *Revue des Bibliothèques*, XII, 1902, pp. 420-445 ; Marie Madeleine de la Gadanderie, « Comment parler couramment le latin: un dialogue de Nicolas Bérault (1534) », *Acta conventus Neo-Latini Turonensis*, Paris, 1980, pp. 481-493 ; Idem, « Bérault », in *Contemporaries of Erasmus*, 1985, pp. 126-128 ; Perrine Galand-Hallyn, « Nicolas Bérauld: Autoportrait en commentateur enthousiaste », in *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, dirs. Perrine Galand-Hallyn, Fernand Hallyn y Gilbert Tournoy, Ginebra, Droz, 2005, pp. 311-342.

²⁰¹ Sobre la biografía de Berquin, véase Jean-Barthélemy Hauréau, « Louis de Berquin, 1523-1529 », *Revue des deux mondes*, 79, 1869, pp. 454-481 ; Romain Rolland, « Le dernier procès de Louis de Berquin, 1527-1529 », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 12, 1892, pp. 314-325 ; Margaret Mann-Phillips, *Érasme et les débuts de la réforme française*, pp. 113-150 ; N. Hensard, *Louis de Berquin entre*

poder, dirigió su inquina contra los teólogos sorbonígenas y las órdenes monacales, lo cual le atrajo la animosidad de la bestia negra parisina de Erasmo, Noël Beda.²⁰²

Bajo probable instigación de este último y más que probable intervención del severo abogado Pierre Lizet, en marzo de 1523 se inspeccionó la casa de Berquin y se encontraron obras de Lutero y traducciones del propio Reformador y de Ulrich von Hutten, además de una del *Julius Exclusus e cœlis* —texto satírico contra el mundano pontífice Julio II (1503-1513) atribuido a Erasmo.²⁰³ Durante aquel año, la Sorbona había emitido una serie de censuras contra Lutero y Melanchthon, pero también contra Erasmo y varios miembros de la Escuela de Meaux, especialmente Lefèvre d'Étaples, Pierre Caroli y David Mazurier.²⁰⁴ Confiscados los libros encontrados en su domicilio para ser evaluados, Berquin se apersonó en la Facultad de Teología solicitando que se le informaran sus errores de fe, diagnóstico que fue encargado a una comisión integrada por los teólogos Philippe Griveau, Jacques Berthelemy, Jacques Du Moulin, Diogo de Gouveia, Nicolas Enschede, el discípulo de Lefèvre d'Étaples Josse Clichtove y el propio Beda. Tras el dictamen de la Facultad, el Parlamento procedió a encarcelarlo, pero el

Érasme et Beda, Lieja, 1974 ; Émile V. Telle, « Introduction », in *Le chevalier de Berquin. Declamation des louenges de mariage (1525)*, ed. Émile V. Telle, Ginebra, Droz, 1976.

Es Pierre Bayle quien afirma que « il fut considéré à la Cour de France, & honoré du titre de Conseiller du Roi » (*Dictionnaire historique et critique*, I, p. 539). La descripción de un cronista anónimo de la época es que « portoit ordinairement robe de veloux, satin et damas et choses d'or, et estoit de noble lignée et moult grand clerc, expert en science et subtil » (*Journal tenu par un bourgeois de Paris sous le règne de François Ier (1515-1536)*, ed. Victor-Louis Bourrilly, Paris, Renouard, 1854, p. 384).

²⁰² Aunque no lo conoció personalmente, Erasmo era consciente de la calidad de Berquin como humanista al referirse a él como *Berquine eruditissime* (*Opus epistolarum*, vol. V, ep. 1599, pp. 150-151). Véase Margaret Mann-Phillips « Louis de Berquin, traducteur d'Érasme », *Revue du Seizième Siècle*, 18, 1931, pp. 309-323.

Así describe Bayle, parafraseando a Erasmo, su odio hacia los teólogos, al cual considera el verdadero motor de sus vicisitudes: « le grand crime qu'on trouvoit en lui étoit qu'il faisoit profession ouverte de haïr les Théologiens chagrins & bourus, & les moines qui n'avoient pas moins de ferocité que d'ignorance » (*Dictionnaire historique et critique*, I, p. 539).

²⁰³ Michel Félibien asegura que Berquin fue « l'un des premiers qui distribuèrent dans le royaume des livres dangereux de Luther » (*Histoire de la ville de Paris, composée par D. Michel Félibien*, Paris, Guillaume Desprez, Jean Desessartz, 1725, p. 948).

²⁰⁴ En el caso de Erasmo, el interés explícito del Rey en conocer los detalles de la censura, probablemente evitó que los ataques se multiplicaran. Véase al respecto Francis M. Higman, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Ginebra, Droz, 1979, pp. 24-25.

Rey exigió que el caso fuera transferido a su consejo privado, que lo absolvió, no sin antes extraer del reo una declaración de ortodoxia.²⁰⁵

Este episodio, en lugar de conducir a Berquin por el camino de la moderación, lo alentó a embestir con más ahinco contra teólogos y monjes, contra el consejo de Erasmo —por ese entonces ya establecido en Basilea, y más consciente que nunca de los peligros que conllevaban este tipo de polémicas.²⁰⁶ El audaz humanista confesó que abjurar de la admiración a su maestro era una infamia que no podía permitirse y mucho menos

²⁰⁵ Entre las traducciones de Lutero, estaba su *De abroganda missa privata*, mientras que de Hutten estaba el cáustico *Trias Romanas*. Véase James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation in France: The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, Brill, 1985, p. 174.

Es preciso recordar que los procesos de herejía en el reino estaban formalmente en manos del sistema judicial, y que la intervención del monarca se limitaba a « sugerir », ordenar *lits de justice* extraordinarios o emitir edictos o *lettres de cachet*, pero no tenía, en teoría, la capacidad de intervenir judicialmente en el proceso propiamente dicho. Así destaca esta singularidad William Monter, quien analizó en profundidad las particularidades judiciales del reino durante la primera mitad del siglo: « France was the only major state in Christendom where the early drive to repress the new heresy of Lutheranism came from the court system itself rather than from the crown [...] Until 1540 Francis gave only sporadic encouragement to his appellate courts in their pursuit of Protestants heretics; his most significant piece of early legislation was actually a conditional pardon for non-‘sacramentarian’ heretics in 1535 » (*Judging the French Reformation. Heresy Trials by Sixteenth-Century Parlements*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 55).

Su declaración de fe denota menos sinceridad que fórmulas jurídicas: « je, Louis, seigneur de Berquin, deteste, abhordine et anathématize toutes espèces d’hérésies et mesmement les hérésies de maistre Martin Luther et de ses adhérens et sectateurs, duquel j’ay faict quelques extraicts et translations, avec protestations toutesfois de ne les vouloir soustenir ny adhérer pertinément et veulx et entends ensuivre et adhérer à la doctrine évangélique et appostolique et à celle de sainte Église et non à autres sans jamais venir au contraire, ne pareillement translater les livres dudict Luther, et proteste que je ne veulx hanter nuls luthériens ne gens mal sentans de la foy mais seulement gens adhérens à la doctrine de sainte Eglise chrestienne et s’il advenait que je soustiens pertinément et obstinément lesdictes espèces ou hérésies dudict Luther ou desdicts adhérens ou sectateurs, en ce cas je me soubzmet au jugement de sainte Eglise et à telle cohertion et peine que le droict ordonne » (citada en Nathanaël Weiss, « Louis de Berquin, son premier procès et sa rétractation, d’après quelques documents inédits », *Bibliothèque de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, 67, 1918, pp. 180-181).

²⁰⁶ En marzo de 1525, Erasmo escribía a Pirckheimer advirtiéndole los motivos por los cuales no regresaba a Francia, a pesar de las entusiastas invitaciones de Francisco I: « moliebatur idem Christianissimus Galliarum rex Franciscus, et hac potissimum de causa me toties invitavit in Galliam. Non ille quidem mutavit animum, sed vides rerum tumultus. Atque ideo qui bene volunt optimis studiis, merito precantur illi Principi fortunam tranquillioem, ut quod iam pridem optat, possit studiis optimis, nusquam magis quam apud Gallos periclitantibus, subvenire » (*Opus epistolarum*, VI, ep. 1558, 14/3/1525, p. 51).

Asimismo, en agosto de 1525, advirtió directamente a Berquin que sus traducciones estaban contribuyendo a alimentar el encono sorbonígena: « sed interim me plus satis degravatum oneras magna invidia, libellos meos vertens in linguam vulgatam, et eos ad theologorum cognitionem referens; inter quos scio multos esse integros et candidos, sed paucorum morositas sæpenumero vincit multorum modestiam » (*Opus epistolarum*, VI, ep. 1599, 25/8/1525, p. 151).

Sobre las difíciles circunstancias que sugerían a Erasmo la necesidad de la prudencia, véase Franz Biellaire, *Les Colloques d’Érasme: réforme des études, réforme des moeurs et réforme de l’Église au XVIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 201-303.

si sus enseñanzas, lejos de ofender a los cristianos, sólo podían ofender a hombres como Beda.²⁰⁷

Aquel mismísimo verano de 1523 el humanista eludió el honor de convertirse en el primer mártir « luterano » del reino cuando el Parlamento de Paris sentenció a un eremita agustino llamado Jean Vallière a que —previa abjuración de sus errores y quirúrgica amputación de su lengua— fuera quemado el 8 de agosto junto a los libros y manuscritos de Berquin.²⁰⁸ La suerte de Vallières (como la de Berquin, eventualmente) fue decidida menos por sus expresiones que por el escándalo provocado; el contraste podría ser el tratamiento recibido por otro heterodoxo eremita llamado Jean Guibert de Livry condenado ese mismo año a pasar el resto de sus días en un monasterio benedictino.²⁰⁹

Sin embargo, tal como ocurría por aquellos días con la Escuela de Meaux de Briçonnet y Lefèvre, el cautiverio de Francisco I permitió una nueva embestida judicial por parte de los teólogos, vehiculizada a través de un tribunal especial establecido por el Papa Clemente VII con autorización de Luisa de Saboya, por entonces regente, dedica-

²⁰⁷ « Olfeci protinus quidna, illi molirentur, ut videlicet libri Erasmi, si diis placet, velut heretici cremarentur, et una cum eis Berquinus, ni tanquam tales abiuraret. Quod si abiuraret, satis illis hoc esse vindictæ, si Berquinum insigni et perpetua notassent infamia. Ego, qui mihi conscius eram nihil extare in libris tuis quod velut hereticum esset abiurandum, cum mihi fama quam vita charior esset, neque abiuravi quicquam, et te eum esse affirmavi de quo ne minima quidem esset hæresis habenda suspitio [...] Quod si quid offenderetur in libris tuis diversum a doctrina Christiana, nihil aliud existimandum quam aut librum esse depravatum aut esse supposititium: de quo tu non semel conquestus esses, atque adeo proximis his diebus literis ad Bedam datis, ne putarent hoc a me confingi » (*Opus epistolarum*, vol. V, ep. 1692, 17/4/1526, p. 315).

²⁰⁸ Monter señala la ironía de que las blasfemias de Vallières, de tradición arriana, no habrían sido bien recibidas tampoco por Lutero: « Luther himself, had he known about the case, would have brought plenty of wood for Vallière's bonfire, though not for Berquin's books » (*Judging the French Reformation*, p. 59).

²⁰⁹ De las expresiones heréticas de Vallières, la memoria ha conservado sólo una: « que Nostre-Seigneur Jésus-Christ avoit esté de Joseph et de Nostre Dame conçu, comme nous autres humains » (*Journal tenu par un bourgeois de Paris sous le règne de François Ier*, p. 146). Véase también *Chronique du Roy François Premier de ce nom*, ed. Georges Guiffrey, Paris, Renouard, 1860, p. 33 ; John Viénot, *Promenades à travers le Paris des martyrs, 1523-1559*, Paris, Fischbacher, 1913, pp. 18-22.

Sobre Jean Guibert, Roger Doucet lo describe como « un singulier personnage, qui vivait dans une austérité rigoureuse, mais dont la doctrine semblait moins irréprochable que les moeurs. Touché par le luthéranisme, peut-être soumis à l'influence des réformateurs de Meaux, dont il était voisin, il professait les idées exprimées dans les *De abroganda missa privata*, remplaçait la messe par la lecture de l'Évangile, condamnait la prière pour les morts et l'usage de payer pour faire dire des messes » (*Étude sur le Gouvernement de François Ier dans ses rapports avec le Parlement de Paris*, Paris, Honoré Champion, 1921, I, pp. 341-342). En cuanto a su sentencia, el diagnóstico es, en efecto, que su moderación determinó la severidad de su condena: « Lizet lui-même, prenait acte de ce que Guibert rétractait les erreurs dont la preuve était faite, et il se contentait de lui imposer une réparation suivie d'une retraite dans un monastère bénédictin. Cette modération était fréquente dans les cas d'hérésie où le coupable ne s'était livré à aucune propagande » (*Ibidem*, p. 342).

do exclusivamente a detectar y perseguir la herejía. Por otra parte, Erasmo, taciturno, había confesado a Beda que no tenía intenciones de defender a su escandaloso traductor, emitiendo un diagnóstico que el tiempo probaría equivocado: *cum Berquino mihi nihil est rei*.²¹⁰

En enero de 1526, nuevamente requisado, se le encontró un escrito satírico, la *Apologia adversus calumniatores Lutheri, alias Speculum theologastorum*, probablemente la versión original de un texto que circulaba por ese entonces llamado *Farce des theologastres*, de clara influencia luterana, pues aquel había sido el epíteto (*theologastres*) elegido por Lutero tras la condena de la Facultad de 1518 y luego retomado por Melanchthon en su *Adversus furiosum parisiensium theologastorum decretum* de 1521.²¹¹ Se le atribuyeron también una serie de manuscritos intitulados *Combien que l'homme soit justifié* y *Adversus calumnias quorundam epistola apologetica ad amicum* y una proposición herética en relación al culto a los santos extraída de su *Epistre de Saint Hierosme contre Vigilance*. Se lo acusó también de poseer obras de Lutero, Karlstadt, Melanchthon, Marsilio de Padua y François Lambert.²¹²

²¹⁰ *Opus epistolarum*, VI, ep. 1581, 15/6/1525, p. 99.

²¹¹ Véase *La Farce des Théologastres*, ed. Claude Longeon, Ginebra, Droz, 1989.

²¹² James K. Farge, *Orthodoxy and Reform*, pp. 186-187.

Es necesario traer a colación el caso de François Lambert (1487-1530), porque su itinerario religioso encuentra numerosos paralelismos con las vidas de los grandes reformadores de su tiempo. Nacido en Avignon, donde su padre era funcionario de los dominios papales, ingresó a la orden franciscana en 1501, convirtiéndose progresivamente en uno de los más solicitados predicadores de su orden en el Sur de Francia y Suiza. Tras entrar en contacto con las doctrinas de Lutero, no abandonó el hábito sino hacia 1522, cuando fue enviado a Alemania por sus superiores. En el camino, conoció a Zwinglio en Zurich y pasó por Basilea, donde por entonces ya habitaba Erasmo —aunque no hay registro alguno que indique un posible encuentro. Arribó finalmente en 1523 a Wittenberg, donde sinceró su abjuración de la Iglesia romana, contrajo matrimonio, dio cursos y emprendió traducciones al francés y al italiano de obras de reformadores alemanes. Poco después se lo encontraría en Metz y en Estrasburgo, donde se le otorgó la ciudadanía y donde pasó los próximos dos años predicando la verdad evangélica. Expulsado en 1526, su amistad con Jacob Sturm (1489-1553) le facilitó el contacto con el Landgrave Felipe de Hesse, quien le encargó la introducción de la Reforma en sus dominios y respaldó su ingreso como teólogo a la flamante universidad de Marburgo. Su muerte temprana en 1530 abortó la biografía de quien podría haberse convertido en uno de los más prominentes personajes de la Reforma. Intervino en las polémicas teológicas de la época, especialmente en contra de la soteriología erasmiana a través de su *In primumduodecimum prophetarum, nempe Oseam, Francisci Lamberti Avenionensis Commentarii. Eiusdem libellus de Arbitrio hominis vere captivo, sub quartum caput* de 1525. Escribió además: *Rationes propter quas minoritarum conversationem habitumque rejecit* (Wittenberg, 1523) ; *Evangelici in minoritarum regulam commentarii* (Estrasburgo, 1523) ; *In divi Lucae evangelium commentarii* (Nuremberg, 1524) ; *Commentarii de sacro conjugio* (Nuremberg, 1525). Véase también Johann Wilhelm Baum, *Franz Lambert von Avignon*, Estrasburgo, 1840 ; Roy Lutz Winters, *Francis Lambert of Avignon, 1487-1530*, Philadelphia, 1938 ; Gerhard Müller, *Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen*, Marburgo, 1958 ; Émile V. Telle, « François Lambert d'Avignon et son abbaye de Thélème », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 11, 1949, pp. 43-55 ; Andres Möser, « Franz Lamberts Reise durch die Schweiz im Jahre 1522 », *Zwingliana*, 1957, pp. 467-471 ; Henry Heller, « François Lambert of Avignon », in *Contemporaries of Erasmus*, p. 284.

Volvió entonces a prisión, acusado una vez más de profesar la fe de Lutero, esta vez como hereje relapso.²¹³ Dictada sentencia por parte del tribunal en marzo de 1526 y entregado al Parlamento para la ejecución de la pena correspondiente, el humanista escribió directamente al monarca prisionero en Madrid —y asimismo lo hizo Erasmo, consciente finalmente de que la suerte de su *philosophia Christi* sí estaba ligada a la de Berquin.²¹⁴ Como esperaba, Francisco solicitó al Parlamento intervenir en el proceso, exigiendo a través de una carta que no se dictara sentencia hasta tanto regresara a su reino, y que Berquin fuera puesto bajo custodia real en el Louvre. La resistencia parlamentaria sólo cedió a la demanda cuando las guardias de la ciudad y los arqueros reales se hicieron presentes en la prisión.²¹⁵ A su regreso, alentado por su madre y su hermana, el Rey desestimó las acusaciones contra Berquin.²¹⁶

El humanista, orgulloso y con el apoyo de Margarita de Navarra, quien lo había cobijado en su Corte, intentó pasar al ataque exigiendo en julio de 1527 que una serie de proposiciones del propio Beda fueran examinadas, gestión de la cual se ocupó el propio Francisco.²¹⁷ Sin embargo, el Parlamento evitó pronunciarse al respecto. A pesar de este inmenso respaldo, el contexto comenzó a inclinarse de modo desfavorable al sentido de justicia de Berquin, porque la Corona recibía cada vez más presiones por parte del clero,

²¹³ Véase la carta de Beda a Erasmo del 29/3/1526 (*Opus epistolarum*, VI, 1685, ep. 1685, pp. 298-300).

²¹⁴ Al mismo tiempo, Berquin escribió a Erasmo para advertirle de su situación: « rursus crabrones irritati. Hæreseos me accusarunt apud Senatam et delegatos Pape, non ob aliud quam quod lucubrations tuas aliquot in linguam vernaculam veterim, in quibus hæreses impiissimas contineri ausi sunt affirmare » (*Opus epistolarum*, VI, ep. 1692, 17/4/1526, pp. 314-315). Advertido, así se dirigió Erasmo al Rey: « non loquor de omnibus monachis ac theologis, sed de quibusdam, quorum indocta improbitas plus valet quam aliorum docta modestia. Missi sunt ad me articuli per nescio quos delegatos ex libris meis decerpti, quos verterat Ludovicus Berquinus; non ita multo saniores quam sunt censuræ Natalis Bedæ. Ob hos vir optimus periclitatur » (*Opus epistolarum*, VI, ep. 1722, 16/6/1526, p. 362).

²¹⁵ « Le 5. Octobre le roy ordonna que Berqui fust délivré à René Texier & Charles de Broc archers de la garde, pour estre mené & gardé par eux au Louvre. Le Parlement différa d'obeïr au roy [...] par lettres deu 21. Novembre, [le roy] ordonna que Berquin fust délivré au prevost de Paris » (Michel Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, p. 984).

²¹⁶ Margarita se refería al reo como « le povre Berquin, que j'estime aultant que si c'estoit moy mesmes » (*Lettres de Marguerite d'Angoulême, sœur de François Ier, Reine de Navarre*, ed. François Génin, Paris, Renouard, 1841, ep. 154, p. 219).

Así relataba con orgullo el propio Berquin la intervención real en su favor: « Rex Christianiss., eo die quo patriam est ingressus, edoctus de re omni per matrem, protinus caduceatorem misit ad Senatam cum literis suis; iubet expectari adventum in hac re suum, presidibus Senatus precipit per alias literas, Berquini curam suscipiant, illius aut vitam aut mortem ab eis reposturum » (*Opus epistolarum*, vol. V, ep. 1692, 17/4/1526, p. 316). Su testimonio es confirmado por un anónimo cronista: « tellement qu'il fut bruit qu'il estoit conclud à mourir, après que les commissaires qui estoient délégués le rendirent à la justice laye, en le déclarant hérétique; mais madame la Régente manda à la dicte cour que l'on surcéast l'exécution jusques à la venue du Roy. Et depuis le Roy arrivé manda à la dicte cour qu'on ne le fist mourir et qu'on le gardast tant qu'il fut en France » (*Journal tenu par un bourgeois de Paris*, p. 278).

²¹⁷ Véase la solicitud del Rey en *Opus epistolarum*, VII, ep. 1902, 7/7/1527, pp. 234-242.

y principalmente por el influyente *chancellor* Antoine Duprat, en favor de una política más dura frente a la herejía. A comienzos de 1528, tres concilios provinciales se reunieron en Lyon, Paris y Bourges, y cada uno de ellos solicitó que la herejía fuera castigada con la muerte. Por otra parte, inoportunos reveses militares en Italia condujeron a Francisco I a evitar cortocircuitos con el Papa, quien a su vez alentaba a los teólogos parisinos a intensificar sus censuras; los escándalos de Berquin eran así cada vez más difíciles de disimular bajo un *tour de force* real.²¹⁸

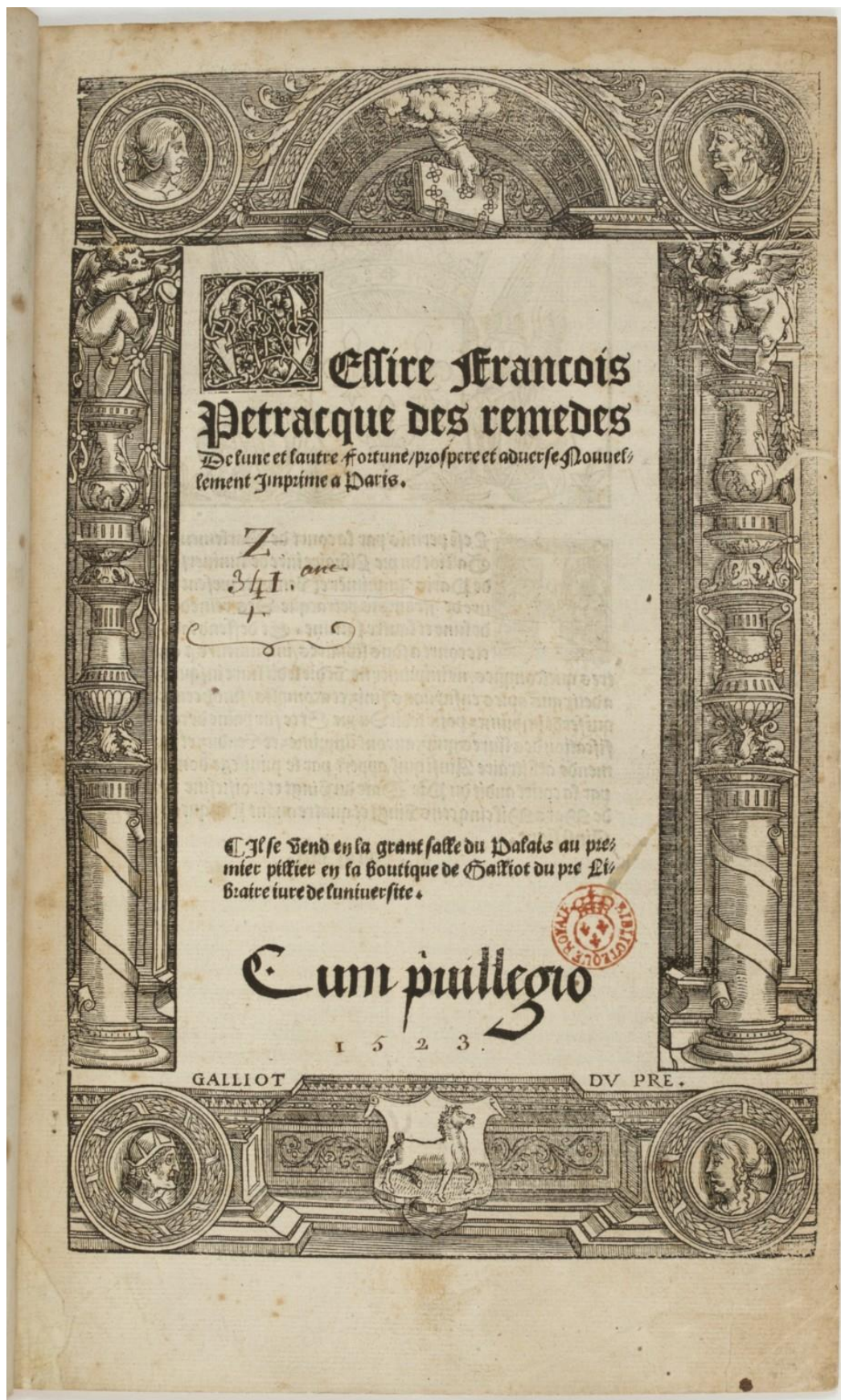
Como aún pesaba sobre él la sentencia de 1526, apeló al Parlamento esperando la restitución de su inocencia, pero aunque Berquin confesaba a Erasmo aún en octubre de 1528 que « de victoria nihil dubito », su suerte había cambiado.²¹⁹ La señal de que en esta ocasión el humanista no gozaría de la excepcional protección de antaño es que permaneció un largo semestre en prisión, y que ni siquiera la presencia del mismísimo Guillaume Budé entre los miembros del jurado de la comisión especial formada para tratar el caso logró impedir que fuera condenado como hereje.²²⁰ Se resolvió que sus libros fueran quemados y que fuera obligado a abjurar de sus errores frente a Notre-

²¹⁸ Las circunstancias son confirmadas por Félibien, quien aporta los motivos por los cuales el Rey no intervino en su favor, porque « les impietez exercées depuis par les heretiques, irritèrent le roy, qui abandonna Berquin au cours ordinaire de la justice » (*Histoire de la ville de Paris*, pp. 984-985). Romain Rolland, a su pesar, describe el comportamiento de Berquin: « [il] ne faisait rien pour aider ceux qui lui voulaient du bien. Son inflexible et agressive probité était fatigante pour tous et compromettante pour ses amis » (« Le dernier procès de Louis de Berquin », p. 324).

²¹⁹ Aún en septiembre de 1528, Erasmo se mostraba confiado en una carta al reo: « nisi plane fallor, ibi scribis te hoc uno offensum quod Budæum cum Badio contulisses quum præter literas aliquot nihil inter illos simile. Deinde quum hortareris ad apologiam Budæo scribendam, satis indicabas te vereri ne esset offensus. Quanquam ingenium Budæi non ignoro, tamen ne adhuc quidem mihi persuadeo illius animum ea commemoratione fuisse offensum » (*Opus epistolarum*, VII, ep. 2048, 5/9/1528, pp. 494-495). Poco tiempo después escribió a Budé, advirtiéndole que « in epistola quam scripsi Lodovico Berquino, ut nihil sciens mentitus sum, ita nihil arbitror esse quod tuam lædat existimationem, nihilque minus metuebam quam ne illa duorum manibus aberraret: per me certe non ædetur » (*Opus epistolarum*, VII, ep. 2047, 6/9/1528, p. 492). La respuesta de Berquin, en octubre, fue más optimista aún: « de victoria nihil dubito: que celerior fuisset, nisi maluissem spetiosiore » (*Opus epistolarum*, VII, ep. 2066, 13/10/1528, p. 524). Sin embargo, para las vísperas de la Noche Buena, Erasmo ya había tomado noción de que algo no estaba bien: « equidem te, mi Berquine, non possum sic amantem non redamare; sed tuus iste amor, utcumque excusas, me non ferenda gravat invidia [...] Accipio Beddam in actu publico, quam 'resumptam' vocant, honorificam fecisse mentionem, primo loco Lutheri, secundo Erasmi, tertio Fabri. Ut nihil pudet! Sic ornatus incedit et triumphat ersumptis, quasi mundus non habeat nisi fungos. Audio Fabrum clam subdixisse sese, sed arbitror rumorem esse vanum » (*Opus epistolarum*, VII, ep. 2077, 23/12/1528, p. 540).

²²⁰ Erasmo recibió la noticia con extremo pesar, y reconoció el rol de Budé: « hæc qui rettulit, prætera nihil certi potuit adferre, nisi quod aiebat Guilhelmum Budæum, unum, opinor, e iudicum numero, triduo priusquam dmnaretur, privatim egisse cum Berquino ut ab insanis, ut aiebat, erroribus respisceret » (*Opus epistolarum*, VIII, ep. 2188, 1/7/1529, p. 211). Marie-Madeleine de la Garanderie asegura que « quand, en 1529, il [Budé] aura le cruel privilège de se trouver au nombre des juges de Berquin et de Laurent Canus, nous savons qu'il fit tout ce qui était en son pouvoir pour adoucir de son autorité et de sa bonté les rigueurs de la justice » (« Qui était Guillaume Budé? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1967, p. 199).

Dame; el resto de su vida lo pasaría, naturalmente, en prisión. Tras escuchar la sentencia, Berquin apeló nuevamente, con la vana esperanza de que una vez más el monarca torciera la severidad de los jueces, pero éstos redoblaron la apuesta y, sin esperar cualquier resolución real, lo condenaron expeditivamente a muerte. Fue quemado junto a sus libros en la Place de Grève el 17 de abril de 1529, inaugurando entre llamas la larga agonía del humanismo renacentista.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Ilustración 1. Messire François Petracque, *des Remèdes de l'une et l'autre fortune prospère et aduersé*, trad. Jean Daudin, Paris, Nicole Oresme, 1524.

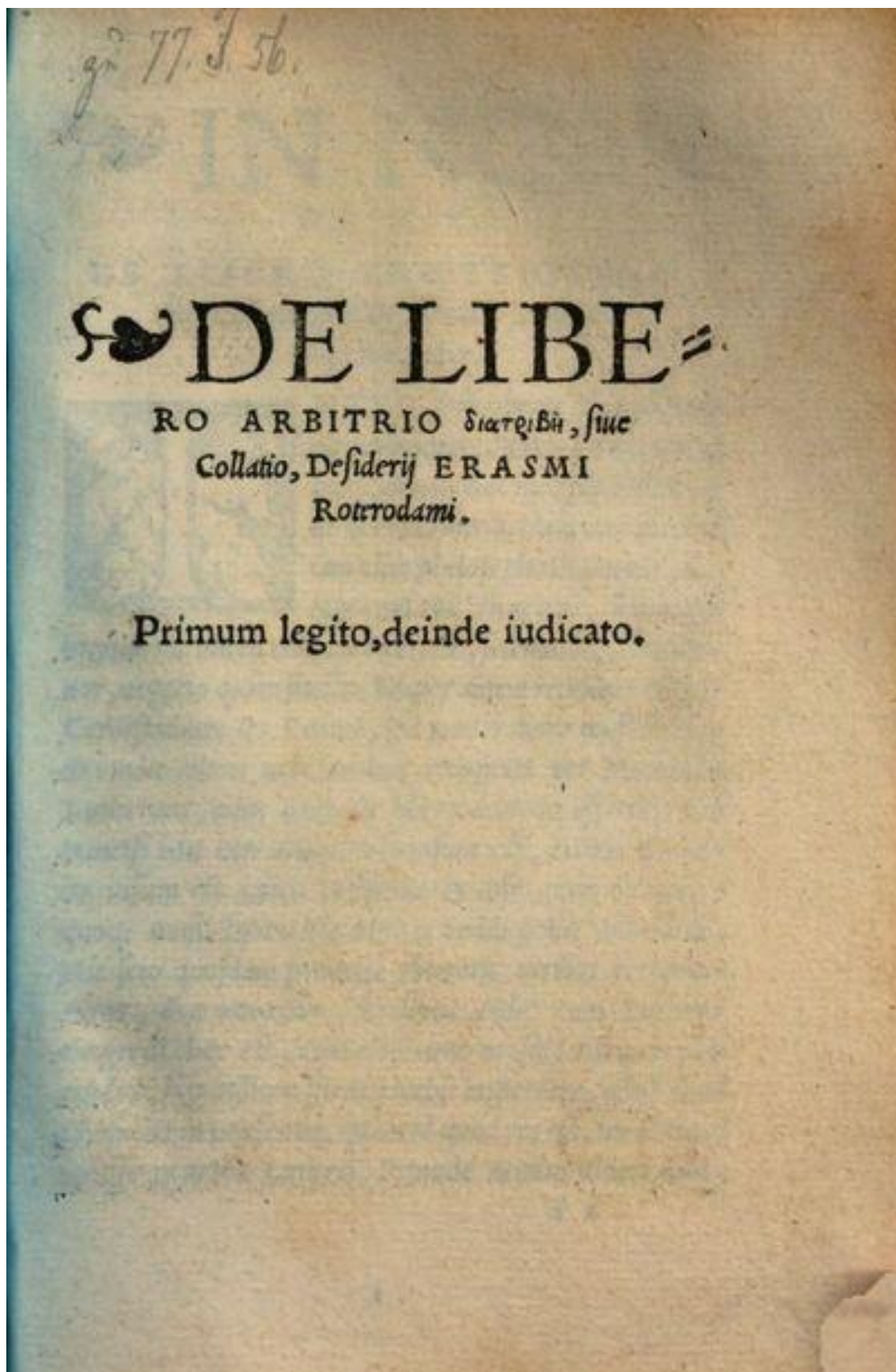


Ilustración 2. *De libero arbitrio*, 1524.

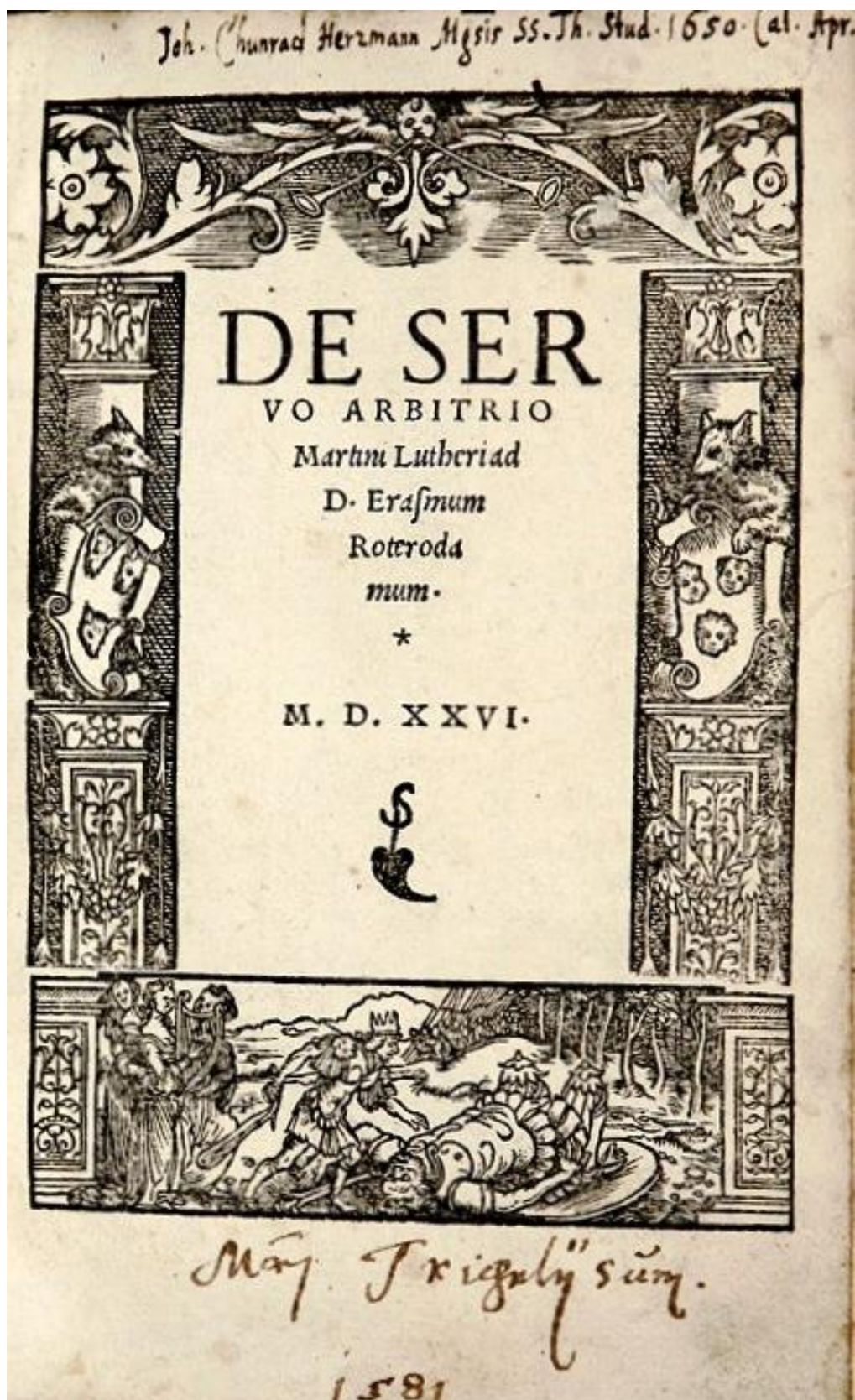


Ilustración 3. *De servo arbitrio*, 1526.

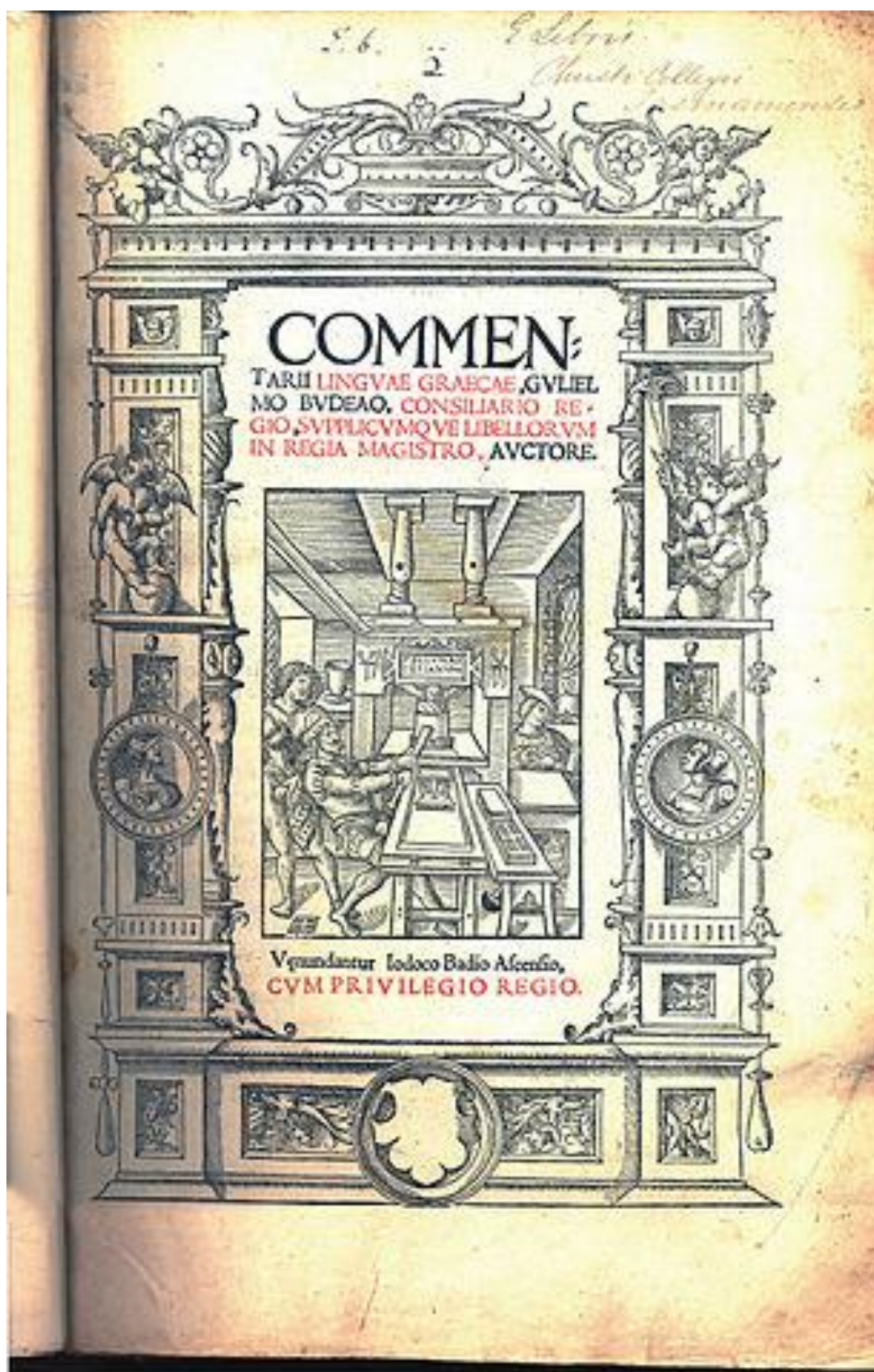


Ilustración 4. *Commentarii linguae graecae* Guglielmo Budæo, Paris, Josse Bade, 1529.

Capítulo 2

De los *placards* a los demonios de Pierre de Ronsard 1534-1572

*Aquellos que se hacen perseguir por estas vanas disputas escolares me parecen poco sabios; aquellos que persiguen me parecen monstruos.*¹

I

Si la muerte de Berquin pareció una señal de que el humanismo francés entraba en retirada o que la Corona había dejado su suerte en manos de los teólogos de la Sorbona y los fiscales del Parlamento de Paris, pronto aquel pronóstico fue desmentido con la creación del Colegio Real en 1530. El trágico episodio, aunque impactante, repercutió en las conciencias humanistas tal vez menos de lo que la intransferible perspectiva histórica demandaría. Ni el agradecido *De studio literarum recte et commode instituendo* de Budé ni la entusiasta carta de Gargantúa a Pantagruel parecían reparar en los heterodoxos peligros que podía suscitar sumergirse en la preciosa tarea de revitalizar las *bonnæ litteræ*.

La misma lectura podría hacerse, tal vez, de la polémica provocada por la aparición, en pleno *affaire Berquin*, del *Ciceronianus* (1528) de Erasmo. Allí ridiculizaba a buena parte de la comunidad humanista y su pretensión de hacer de Cicerón el modelo más que perfecto —imposible de trascender— de la lengua latina.² El efecto inmediato de este texto, que presentaba un exhaustivo compendio de buena parte de los miembros y antecesores de la tradición humanista, desde el propio Cicerón hasta los más contemporáneos amigos, allegados, conocidos o enemigos de Erasmo, alimentó una fuerte división al interior de aquella imprecisa y cada vez menos solidaria República de las Letras.

¹ « L'Ingénu livré à son caractère, dit enfin, Voulez-vous que je vous parle avec une confiance hardie? Ceux qui se font persécuter pour ces vaines disputes de l'école me semblent peu sages : ceux qui persécutent me paraissent des monstres » (Voltaire, *Le Huron ou l'Ingénu*, Lausanne, 1767, II, p. 37).

² Para resumir de modo sucinto el sofisticado argumento, Erasmo básicamente les atribuía a los *ciceronianos* una filiación idolátrica al hacerles decir que « non magnum est grammaticè dicere, sed divinum est Tulliane loqui » (*Desiderii Erasmi Roterodami Dialogus Ciceronianus: sive De optimo genere dicendi*, Leiden, Jean Maire, 1643, p. 13).

Llamó especialmente la atención el embate de un médico veronés de origen, aquitano de adopción, hasta entonces prácticamente desconocido en el mundo de las letras: Giulio Cesare Scaligero (1484-1558).³ A diferencia de Budé —justamente reconocido en el texto satírico como *Galliarum decori*—, cuyo desagrado fue irónicamente administrado por Germain de Brie, en el caso de Scaligero, éste arremetió contra el sabio de Rotterdam a través de su virulenta *Oratio pro M. T. Cicerone contra D. Erasmum*, escrita en el fatídico 1529 y enviada directamente al Colegio de Navarra, que optó por advertir a Erasmo de su contenido.⁴ Sin el apoyo esperado, Scaligero publicó igualmente la *Oratio* en 1531, nada menos que en la *humanissima* imprenta de Gilles de Gourmont. La invectiva fue feroz y no escatimó en argumentos *ad hominem*.⁵ Sin embargo, en cuanto llegó a sus manos, Erasmo sospechó que el autor era en realidad su viejo amigo y cada vez más adversario Girolamo Aleandro —a pesar de la contundente desmentida de este último y la ratificación de Rabelais, quien aseguró a Erasmo que Scaligero era una persona real.⁶

La falta de respuesta del interpelado no apaciguó precisamente al veronés, quien escribió dos nuevas *orationes*, de las cuales sólo una vería la luz, pero en 1537, cuando la vida de Erasmo ya se había extinguido. Scaligero poco tiempo antes había cambiado su perspectiva sobre el gran Roterodamense cuando leyó su laudatorio prefacio a las *Tusculanæ disputationes*, reimpresso en 1536 por Froben (aunque escrito en 1523), y dio señales de una reconciliación que no terminó materializándose por falta de tiempo o por

³ Sobre Giulio Cesare Scaligero, véase Anthony Grafton, « Julius Cæsar Scaliger », in *Contemporaries of Erasmus*, III, pp. 212-214 ; John E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Cambridge, 1906, II, pp. 177-178 ; Vernon Hall, « The Life of Julius Cæsar Scaliger (1484-1558) », *Transactions of the American Philosophical Society*, 40, 1950, pp. 85-170 .

⁴ Eps. Scaligero 7-11, 20-21, 25.

⁵ « Quamobrem, humanissimi doctissimique adolescentes, quàmmodiosè, quamque iniquè agat, fatis perspicuum esse arbitror, qui omnem limam tollat, omnem industriam in scribendo irrideat, omnibus illudat, insultet, abortus potiùs laudet, quàm fœtus veros, exponi malit, quàm tolli aliqua negligi, quàm erudiri, exercitari, ad honestissima quæque provehi. Hi sunt vestri fœtus, Erasme, in quibus parentum facies legigitur, si enverecundi, si impudici, si petulantes, si manci, mutili, inepti, luxuriâtes, immodici, vani, futiles, illiberales. Id quod si tu animadvertere instituisses neque id tu faceres, qui antea edis, quàm exaraveris, neque alios, qui idem non faciunt, irrideres. Quo fit, ut & scrpita tua imprudentiæ, impudentiæque plena sint, & publicis doctorum virorum sanctissimis doctissimique collegiis aliquoties damnata » (*Julii Cæsaris Scaligeri Oratio, pro M. Tullio Cicerone, contra Ciceronianum Eras. Roterod. notis, Editioni Nuperæ Ciceroniani Respondentibus, Illustrata à Meliore Adamo Sil. Accessit Justi Lipsi oratio, Pro defendendo Cicerone in criminibus ipsi objectis. Item: Vita Julii Cæsaris Scaligeri*, Heidelberg, Johann Lancelot, 1618, p. 39).

⁶ « Iulius Scaliger Lutetiæ edidit in me Orationem impudentissimis mendaciis ac furiosis conviciis differtam: eius tamen ipsum non esse autorem multis ac certis argumentis compertum habeo. Sed hoc calciamentum ab alio mihi non ignoto consutum ille induit » (*Opus epistolarum*, XI, ep. 3005, 18/3/1535, p. 110). Véase también las epístolas 2564, 2565, 2810, 2575, 2577, 2579, 2581, 2613, 2638, 2639, 2743 y 3127.

desinterés.⁷ A fines de ese mismo año, por inquina o compromiso, y a pesar de que su destinatario no pertenecía ya al mundo de los vivos, autorizó la publicación de su segunda *Oratio*.⁸ Poco tiempo después, en 1539, dedicó a Erasmo un generoso epitafio y lo incluyó entre sus héroes, en un anteúltimo y privilegiado lugar, flanqueado irónica pero sinceramente por el laureado Virgilio y el divino Cicerón.⁹

Lo cierto es que ni *ciceronianos* ni *erasmianos* saldrían fortalecidos de esta disputa, sobre todo porque la política basculante y ciertamente permisiva del monarca en relación a la heterodoxia de sus súbditos estaba a punto de encontrar su punto de quiebre. En 1532, dos casos ocurridos en Toulouse directamente opuestos confirmaron cuál tendía a ser el protocolo frente a la heterodoxia: el jurista tolosano Jean de Boyssoné (1500-1558) y su discípulo Jean de Caturce fueron formalmente acusados de proferir proposiciones heréticas e investigados por un tribunal inquisitorial. Mientras que el primero puso sus obras a disposición de la censura y se rectificó de las expresiones heterodoxas que se le atribuyeron, el segundo exigió que se le probaran sus errores mediante argumentos. Tras la deliberación, Jean de Caturce aseguró seguir convencido de sus afirmaciones y ni siquiera la clemente solicitud de que abjurara formalmente de algunas de ellas logró torcer su decisión. Fue sentenciado como hereje y puesto bajo jurisdicción de la justicia secular para que procediera a su ejecución, que tuvo lugar en junio de aquel año.¹⁰

⁷ Christine Bénévent propone una interpretación difícil de desmentir: « en proclamant l'importance de l'inné, Érasme cède, selon Scaliger, à la facilité et à la paresse. L'auteur des *Orationes duæ contra Erasmus* entend au contraire défendre une morale de l'effort et du dépassement de soi —objection qu'Érasme a déjà mise dans la bouche de Nosopon et rejetée. Ce n'est donc pas tant l'argument en lui-même qui importe, que l'attaque *ad hominem* qu'il permet : plus que deux théories, Scaliger met en opposition deux personnalités » (« Singes et fils de Cicéron (Érasme et Scaliger) », *Nouvelle Revue du XVIe siècle*, 19, 2, 2001, p. 13).

⁸ *J. C. Scaligeri adversus Desid. Erasmus dialogum ciceronianum oratio secunda*, Paris, Vidovaeum, 1537, ed. Michel Magnien, Ginebra, Droz, 1999.

⁹ « Tú ne etiam moreris? ab quid me linquis Erasme / Antè, meus quàm sit conciliatus amor? / Tú ne etiam, cui tam parvus fuit orbis, ut altæ / Expleres mentis fulmina sancta tuæ. / Ergo sidereis postquam es subvecta manipulis, / Atque Dei læto lingua recepta sinu: / Ille ego qui insanæ ridebam vulnera mortis, / Conditâque Ætnæa tela trifulca manu: / Ad quodvis stupeo momentum, ac territus asto: / Maxima cùm videam numina posse mori » (*Iulii Caesaris Scaligeri Heroes*, Lyon, Gryphius, 1539, p. 23).

¹⁰ Vale la pena notar cómo Jean Crespin, siempre tendiente a hacer de la heterodoxia una forma disimulada de calvinismo, rescata los pasos que llevaron a su martirio: « lors qu'on vint à faire son proces, dit aux Juges, qu'il s'offroit à maintenir ce qu'il avoit sur le cœur, pourveu qu'on lui amenast gens savans avec livres, pour disputer de point en point: car il ne vouloit rien faire sans edificatin, & desistoit vuidier chacun article sans extravaguer. Or avoit-il grande promptitude à respondre de chacune matiere dont il estoit interrogué: & avoit incontinent en la bouche le passage de l'Escriture, qui le mieux servoit au propos. Les adversaires voyans qu'autrement il ne pouvoit estre convaincu, lui firent offre de le delivrer à pur & à plein, s'il se vouloit desdire & retracter de trois poincts seulement: & non par autre forme d'amende honorable, en faisant une leçon publiquement aux escholes, en laquelle il declareroit qu'il avoit failli. Or

Por otro lado, la Sorbona ya daba señales desde la década de 1520 de que su umbral de tolerancia era cada vez más delicado hacia las nuevas ideas, y en este contexto estalló el escándalo ocurrido en 1533 cuando el flamante rector Nicolas Cop (1501-1540) —hijo de Guillaume (†1532), aquel médico suizo y humanista amigo de Erasmo y Budé que cuidaba la salud del mismísimo monarca— dio un discurso en el que defendía una soteriología claramente fundada en la *sola fide*, y clamó por una profunda reforma de la Iglesia utilizando argumentos propios de la joven pero ya reconocible tradición reformada, en este caso directamente influenciada por un joven abogado egresado de la misma Universidad, llamado a ser el gran referente de la segunda generación de protestantes, Jean Calvin (1509-1564). Fue inmediatamente acusado de herejía y obligado a comparecer frente al Parlamento de Paris, circunstancia bajo la cual careció de la protección política que habría esperado. El escándalo fue lo suficientemente álgido como para que sintiera que su libertad o su vida estaban en peligro, por lo que se refugió en Basilea, su ciudad de origen, que había abandonado la obediencia romana en 1529, y donde se reencontraría un año después con Calvino, iniciando éste su propio exilio.

Sus años de destierro fueron ciertamente silenciosos, aunque mantuvo un fluido contacto con Erasmo, quien —por entonces en Friburgo— pronto regresaría a Basilea para morir. En 1536 volvió a Paris, culminó sus estudios de medicina, fue reincorporado como profesor en la Universidad y llegó a formar parte de actividades oficiales de la Corona, en buena medida gracias a su cercanía con Margarita de Navarra. Sus hermanos

combien que du commencement il eust vacillé, si est-ce que le Seigneur le fortifia en telle sorte, qu'après il ne leur fut possible lui faire accepter aucune forme de retractation. Parquoi il fut déclaré heretique par sentence criminelle: pour laquelle executer au commencement du mois de Juin fut mené en la place de S. Estienne, pour là estre despouillé de ses degrez & honneurs: premierement de tonsure ou couronne, puis du degré de Licence: lequel mystere dura l'espace d'environ trois heures, pendant lequel temps Caturce eut liberté de parler, si qu'à tout ce qu'on lui falloit ou disoit, il avoit touiours quelque passage de l'Escriture bien pertinent, & pour instruire & redarguer la bestise de ses Juges devant les Escholiers [...] Ce mystere de deposition ou de degradation achevé, Caturce revestu d'habillemens qu'on lui avoit baillez par moquerie, fut mené au palais pour recevoir arrest de mort. Icelui prononcé, Caturce sortant du Palais dit en Latin, O palais d'iniquité! ô siege d'iniustice! Et de là allant au lieu où il devoit estre consumé par feu, ne cessa iusques au dernier soupir de louer & glorifier Dieu, & d'exhorter le peuple à la conoissance d'icelui » (*Histoire des Martyrs*, Ginebra, 1608, f° 996).

Véase también Richard Copley Christie, *Etienne Dolet, the Martyr of the Renaissance. A Biography*, Londres, MacMillan & Co., 1880, pp. 71-86 ; John Charles Dawson, *Toulouse in the Renaissance : The Floral Games, University and Student Life, Étienne Dolet (1532-1534)*, Nueva York, Columbia University Press, 1921, pp. 141-187 ; Jean-Claude Margolin, « Le cercle de Jean de Boyssoné d'après sa correspondance et ses poèmes », in *L'humanisme à Toulouse (1480-1596)*, ed. Nathalie Dauvois, Paris, Honoré Champion, 2006, pp. 223-245 y « Au temps de Barthélemy Aneau: Jean de Boyssoné et l'humanisme lyonnais d'après sa correspondance », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 47, 1, 1998, pp. 11-24 ; Serge Brunet, « La réception des 'idées nouvelles' dans le Sud-Ouest (vers 1520-vers 1560) », in *L'humanisme à Toulouse*, pp. 485-508.

Jean y Michel, cristalizando la complejidad de su tiempo, devinieron canónigo católico parisino y pastor reformado ginebrino respectivamente.¹¹

El ejemplo tolosano de 1532 y el *affaire Cop* prueban tal vez, como en el caso de Berquin —y tantos otros a lo largo de la historia de la represión por motivos religiosos—, que el enemigo era menos la apariencia de herejía que el escándalo.¹² Por fuera de aquella frontera, la heterodoxia seguía sin ser directamente perseguida, y la Corona se mostraba más bien receptiva. En 1533, por ejemplo, Francisco se había librado de Noël Beda y había enviado al cardenal Jean du Bellay y a su hermano René, obispo de Mans, a encontrarse con Bucero en Estrasburgo, con la expectativa de alcanzar una solución confesional que fortaleciera las aspiraciones galicanas del monarca.¹³ Por otra parte, también por medio de los hermanos du Bellay se programaba invitar al mismísimo Melanchthon a Paris con el mismo objetivo irenista, aunque la empresa fracasó no sólo por los enormes e imprevisibles riesgos que para ambas partes acarrearía, sino también por las circunstancias que estaban a punto de desequilibrar definitivamente la política confesional en beneficio de la intransigencia.¹⁴

¹¹ La trayectoria de su padre, Guillaume Cop, es de proverbial importancia para comprender la de sus hijos. Oriundo de Basilea, recibió su diploma de médico en Paris, adonde conoció a Erasmo y Budé y adonde enseñó durante años hasta ser nombrado en 1512 médico de Luis XII, posición que conservó tras el ascenso de Francisco I. Además de demostrar virtudes en su uso del latín, Cop aprendió griego con Jano Lascaris y Girolamo Aleandro, y llegó a hacer sólidas traducciones de Cicerón, Galeno, Hipócrates y el médico bizantino Pablo de Egina. En tanto médico, cuidó la salud de Erasmo y Lefèvre d'Étaples. Véase Peter G. Bietenholz, « Guillaume Cop », in *Contemporaries of Erasmus*, I, pp. 336-337 y *Basle and France in the Sixteenth Century*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, pp. 170-172 y 278-279 ; Ernest Wickenheiser, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, ed. Ernest Wickersheimer, Ginebra, Droz, 1979 (1936), I, pp. 235-238.

Sobre el *affaire Cop*, véase Peter G. Bietenholz, « Nicolas Cop », in *Contemporaries of Erasmus*, I, pp. 337-338 ; Eugène y Émile Haag, *La France protestante*, Paris, Sandoz y Fischbacher, 1881, IV, pp. 615-617 ; Eugène Droz, *Chemins de l'hérésie*, Ginebra, Droz, 1970, I, pp. 93-94 ; *La Sorbonne au service des humanités: 750 ans de création et de transmission (1257-2007)*, dir. Jean-Robert Pitte, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2007, p. 29 ; Nathanäel Weiss, « Le dernier vestige du séjour de Calvin à Paris », *Bulletin Historique et Littéraire*, 42, 1893, pp. 546-547.

¹² Respecto de la noción de « escándalo » en el contexto de la vida pública de la Francia renacentista véase Antonia Szabari, *Less Rightly Said: Scandals and Readers in Sixteenth Century France*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

¹³ Así reconocía Bucero la iniciativa de la Corona: « sunt optimi quidam et veris probati testimoniis Christiani in aula regis, qui, cum aliis rationibus non possint hactenus Regem eo mitigare in nostram, imo Christi caussam, conati sunt de nobis tesificarentur, nos nihil æque atque caussæ nostræ iudicium et quidem gravissimum expetere, tum nequaquam velle immutata semel omnia, sed ea tantum quæ religio sit ferre » (« Carta a Thomas Blaurer y Johann Zwick, febrero de 1535 », in *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*, Friburgo, Fehsenfeld, 1908, I, ep. 529, p. 641).

¹⁴ He aquí las palabras de Du Bellay a Melanchthon, aún en junio de 1535, actuando en nombre de la reina Margarita: « ex tus literis et hujus qui has tibi reddit Fossæ sermone, intellexi quo sis in Republicam christianam animo in iis præsertim rebus quæ ad communem omnium quietem pertinent, quod nostrorum hominum nemini non fuit apprime gratum, mihi vero etiam supra quam dici potest jucundum. Nihil est enim, quod tam vehementer cupiam, quam ut illa dissidia per quæ jamdiu labefactari Christi ecclesia

cœpit aliquando recte componantur. In hanc pacificationem, mi Melanchthon per Deum quantum potes incumbere. Habebis consentientes omnes bonos ; in his summæ auctoritatis hominem hunc Franciscum regem, cum titulis ac nomine, tum vero, quod ego longe pluris facio, re ipsa Christianissimum, cum quo si semel vestra consilia mature contuleritis, quod brevi fore video, nihil est quod de vestro congressu non sperem. Faciat Deus, ut quam Romæ interim, quo nunc ego propero, operam cogito eandem utrobique præstare possim. Sed non deerunt qui id muneris gnaviter hic ac fideliter exequantur [...] Tuus ex animo » (*Correspondance du Cardinal Jean du Bellay*, ed. Rémy Scheurer, Paris, Klincksieck, 1973, II, pp. 13-14).

Los teólogos de la Sorbona, advertidos de la empresa, manifestaron su negativa a participar de un hipotético coloquio: « Marguerite de Valois Roïne de Navarre, sœur du Roy François I, désireuse de voir en France Philippe Mélanchton, elle obtint du Roy son frère, par l'entremise de la duchesse d'Estampes, la dame de Cany et de Pischeleu sa sœur, que Mélanchton peut venir en deça pour conférer avec les docteurs de Paris sur plusieurs points de la Religion. Que mesmes le Roy escrivit audict Mélanchton une lettre en datte du 27 juin 1535, où il se lit ainsy: Intellexi etiam te hoc laboris perlubenti animo suscepturum, uti ad nos primo quoque tempore te conferas, deque unione doctrinarum cum dilectis aliquot nostratibus docteuribus hic apud nos coram conferas » (*Censuræ S. Facultatis Parisiensis*, in *Collectio*, in *Breviculum collationis Theologorum Parisiensium cum Philippo Melanchtone*, in *Collectio Judiciorum de Novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632*, ed. Charles Du Plessis d'Argentré, Paris, André Acilleau, 1728, I, 2, pp. 381 y ss., citado en Nathanäel Weiss, « Pourquoi Mélanchthon ve vint pas à Paris en 1535: d'après un texte contemporain inédit », *Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 46, 1897, pp. 311-313).

Así resume Victor-Louis Bourrilly el dilema de Melanchthon, que era probablemente el de todo humanista reformado: « il écrivit à Melanchton pour l'exhorter à faire une réponse favorable aux demandes des Français. L'invitation officieuse de Françoise Ier plongea l'ami de Luther dans un grand embarras. Les articles, qu'à titre de consultation privée, il avait adressés à Guillaume du Bellay, avaient été répandus dans tout le monde réformé, parfois sous une forme tronquée ou fautive. Ils avaient provoqué de vives critiques, auxquelles Bucer s'était efforcé de répondre, mais dont Mélanchton se montrait très affecté. Comme toujours, on lui reprochait sa modération: on l'accusait de compromettre, par des concessions excessives, la cause de la Réforme. On lui prêtait un rôle de dupe, aussi humiliant pour lui que dangereux pour la nouvelle Eglise : et l'on tirait argument des récentes persécutions. Mais comment son âme fervente, son cœur épris de conciliation auraient-ils pu résister à l'ardent appel de Sturm, aux encouragements chaleureux de Bucer? Accepter, c'était s'exposer à une tempête d'invectives et, en cas de échec, à s'entendre reprocher, et non sans raison, d'avoir affaibli la Réforme en se prêtant à cette aventure. Mais refuser, refuser alors que ses amis affirmaient que de son acceptation dépendait leur salut, n'était-ce pas les trahir et la Réforme avec eux? N'était-ce pas, par faiblesse, les abandonner aux pires éventualités dont il pourrait, si elles se produisaient, prendre sa large part de responsabilité? En même temps qu'il écrivait à Jean du Bellay une lettre de félicitations, il s'ouvrit à Sturm de ses angoisses. Il ne voyait pas encore très clairement le but des Français. Il se demandait si son voyage aurait tous les avantages que s'en promettaient ses amis de France. Il craignait qu'en échange de quelques satisfactions légères, on ne lui demandât des sacrifices sur les points essentiels. On le représenterait comme approuvant les mesures dont il n'aurait pu obtenir la suppression. S'il se montrait plus conciliant, à l'occasion, on ne manquerait pas de s'en prévaloir contre lui au synode : cela lui était arrivé déjà plusieurs fois » (*Guillaume Du Bellay, Seigneur de Langey, 1491-1543*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1905, p. 193). Véase al respecto las cartas de Melanchthon a Bucero y Jean Sturm, in *Corpus Reformatorum*, ed. Karl Gottlieb Bretschneider, Halle, Schwetscheke, 1835, II, col. 873 y ss. ; *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, ed. Aimé L. Heminjard, Ginebra, Georg, Paris, Michel Levy, 1872, III, ep. 1, p. 307, ep. 2, p. 308, ep. 11, p. 364. Véase también James K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology, 1500-1536*, Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies, 1980, p. 496 ; Clyde Leonard Manschreck, *Melanchthon: The Quiet Reformer*, Eugene (Or.), Wipf and Stock, 1958, pp. 222-225.

El humanista de Wittenberg reconocía aún en 1547 a Jean du Bellay el ánimo irenista y le recomienda a un teólogo italiano por entonces en la ciudad sajona: « non dubito te virum sapientia et virtute prætantem, in hoc fastigio Ecclesiæ collocatum, sæpe cogitare et horum temporum calamitates, et earum causas ac fontes deplorare. Etsi autem salutarem medicinam, seu fata ultimæ senectæ mundi seu cupiditates aliquorum impediunt: tamen interea bonos viros decet vel gemitu ostendere, quid probent, et rempublicam quantum quisque suo loco potest, sapienter juvare. Quod cum te facere multi sciunt, nos quoque quandam procul absumus, tamen de te sæpe cogitamus, et animi tui vota intuemur, et virtutem prædicamus. Sæpe illud Homericum recitamus: Τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν » (*Correspondance du cardinal Jean Du Bellay*, III, p. 434). La referencia homérica de Melanchthon pertenece a *Iliáda*, B, 372, momento en

En el año 1534 las ilusiones irenistas se vieron bruscamente debilitadas cuando el 18 de octubre diversas ciudades de Francia amanecieron empapeladas con unos panfletos intitulados *Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de notre Seigneur, seul médiateur et seul Sauveur Jésus-Christ*. Los desprejuiciados *placards* atacaban la « pompeuse et orgueilleuse Messe Papale », considerada no sólo ineficaz sino incluso un verdadero acto de idolatría, « une doctrine des diables » perpetrada por « faux prophètes, damnables trompeurs, apostats, loups [...] idolâtres [...] renonciateurs de Jésus Christ [...] traîtres, larrons et ravisseurs de l'honneur de Dieu », concluyendo que las jerarquías eclesiásticas eran « plus détestables que les diables ».¹⁵

Pero, más allá del trasfondo doctrinal, el colmo de la blasfemia fue que la propia recámara real del Castillo de Amboise fue alcanzada por los propagandistas, afrenta que Francisco I tomaría muy en serio. El efecto inmediato de este « error psicológico » fue concientizar al Rey de los corolarios subversivos de la Reforma, cuyas huellas comenzó a perseguir ahora por propia iniciativa.¹⁶ Aunque el Parlamento de Paris, humillado, actuó con celeridad, el monarca creó un comité de doce jueces cuyo objetivo inmediato era investigar los acontecimientos. Entre 1534 y 1536 la magnitud de la represión fue inédita: durante el primer semestre que siguió al *affaire des placards* al menos unas treintena de personas —de diversas profesiones y grupos sociales pero ninguno que pueda ser considerado técnicamente un humanista— fueron ejecutadas por « sacramentarios », flamante delito incluido en el lenguaje judicial para definir a esta clase específica de reformados franceses.¹⁷ La espectacular procesión eucarística de enero de 1535,

que Agamenón celebra la sabiduría de Néstor, y podría traducirse por: « si tan sólo tuviera diez consejeros como tú entre los aqueos... ».

¹⁵ Véase el exhaustivo estudio de Robert Hari, « Les placards de 1534 », in *Aspects de la propagande religieuse*, AA.VV., Genève, Droz, 1957, pp. 79-142. El texto completo del *placard* está citado en pp. 114-119. Su conclusión es contundente: « l'Affaire des Placars avait creusé un fossé; la Réforme se séparait délibérément du réformisme; les modérés durent s'interroger: d'une part, le retour à l'Église et à ses traditions leur assurait la tranquillité, une carrière non compromise, les avantages matériels, les honneurs possibles; d'autre part, l'adhésion à la Réforme ne pouvait les enrichir que moralement: les 'prébendes' les plus assurées, c'étaient les horribles supplices dont les Placards avaient été le prétexte » (*Ibidem*, p. 142). Claude Postel llega a la misma conclusión: « s'il avait une chance que naisse une réforme 'française' gallicane, évangélique, modérée et distante de Rome, elle vient d'être tuée » (*Traité des invectives*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 56). Véase también Lucien Febvre, « La messe et les placards », in *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, Brodard y Taupin, 1983 (1957), pp. 217-230 ; Gabrielle Berthoud, *Antoine Marcourt, réformateur et pamphlétaire. Du Livre des Marchans aux Placards de 1534*, Ginebra, Droz, 1973.

¹⁶ Fue Pierre Chaunu quien definió a la estrategia protestante como un « error psicológico » (*Le temps des Réformes*, p. 359).

¹⁷ La lista de ejecutados la provee Robert Hari, « Les placards de 1534 », pp. 98-104.

durante la cual el propio Francisco marchó, dio la señal definitiva de que el reino no estaba dispuesto a aventurarse en la incertidumbre confesional.¹⁸

Más allá de la objetiva inocencia de los humanistas franceses en este episodio, parecía cada menos descabellado insinuar que la extrema confianza depositada sobre la lectura personal de los textos sagrados y profanos podía derivar en este tipo de aventuras, ahora compartidas y difundidas en un acto conspirativo y sacrilegioso.¹⁹ Por lo pronto, un prominente humanista, *valet de chambre* del propio Rey y poeta regular de la Corte, interpretó correctamente que pronto el celo ortodoxo posaría sus ojos sobre él. Nos referimos a Clément Marot (1496-1544), quien había sufrido ya acusaciones de herejía, e incluso la prisión, entre los duros años de 1523-1529, habiendo recuperado su libertad (y tal vez salvado su vida) gracias a la intervención personal de Francisco y su hermana Margarita. Consciente de que esta vez carecería de la protección real y de que corría el riesgo de terminar como el malhadado Berquin, se refugió primero en la Corte de la duquesa de Ferrara, Renée de France, y luego en Venecia. Sólo regresaría a Francia en 1537, tras una debida abjuración y el correspondiente perdón real.²⁰

¹⁸ El propio Budé se mostró ofuscado: « nobis igitur hæc seribētibus, hydra quædã cæcæ acvesanæ perviciacæ, quæ in tenebris alebatur, in hac verbe repente, aliisque multis nobilibus in oppidis extitit ac prodiit: factionisque invisæ ac lucifugæ, plæræque literarū ignaræ, corda, sensus, ora, sic insanè, sic dirè pervagata est, unus ut & alter Hercules, clava, ferro, flâmaque re gerêtes, satis esse nô possent, si superstites essent, tetro ac multiplici monstro, plurimorumque capitū, conficiêdo & extingûedo. Etenim côiuratae impietatis dirisque devotæ homines, scelus ausi cõfidetius, quàm illi quondã Athenis Hermarū **âcciores** & demutilatores, eadê nocte cõdicta cõpluribus in oppidis, iisque disiunctissimis, ex cõposito, & veluti eodê furoris signo sublat, proscribere sustinverût, edictisque maledicis cõfigere, decus & columê, pignúsque Christianismi » (*De transitu hellenismi ad Christianismum*, p. 51).

¹⁹ Pierre Chaunu asegura que « à la limite, l'explosion de la rage sacramentaire de 1534, responsable d'un fleuve de sang, est le prolongement de la lecture humaniste de l'Écriture; si elle n'en est pas la conséquence fatale, elle en est du moins une conséquence possible » (*Le temps des Réformes*, p. 360).

²⁰ Sobre la vida de Marot, véase Jules Bonnet, « Clément Marot à la Cour de Ferrare, 1535-1536 », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, 21, 4, 1872, pp. 159-168 y « Calvin à Ferrare: avril 1536? », *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, 34, 7, 1885, pp. 327-331 ; Paulette Leblanc, *La Poésie religieuse de Clément Marot*, Paris, Nizet, 1955 ; Michel Jeanneret, « Marot traducteur des Psaumes entre le néo-platonisme et la Réforme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27, 3, 1965, pp. 629-643 ; Michael Screech, *Marot évangélique*, Ginebra, Droz, 1967 y *Clément Marot: A Renaissance Poet discovers the Gospel. Lutheranism, Fabrism and Calvinism in the Royal Courts of France and of Navarre and in the Ducal Court of Ferrara*, Leiden, Brill, 1994 ; Claude Mayer, *La religion de Marot*, Ginebra, Droz, 1960 ; Jean Boisset, « La religion de Clément Marot (1495-1544) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 114, 1968, pp. 487-506 ; Florian Preisig, *Clément Marot et les métamorphoses de l'auteur à l'aube de la Renaissance*, Ginebra, Droz, 2004 ; Frank Lestringant, *Clément Marot, de l'Adolescence à l'Enfer*, Orléans, Paradigme, 2006.

Respecto de otros acusados que evadieron la represión al igual que Marot, véase Victor-Louis Bourrily y Nathanael Weiss, « Jean Du Bellay, les protestants et la Sorbonne (1529-1535): les poursuites – l'affaire des placards », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 53, 2, 1904, pp. 97-143 ; Gabrielle Berthoud, « Les 'ajournés' du 25 janvier 1535 », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 25, 2, 1963, pp. 307-324.

El espejo de su caso es, tal vez, el del afortunado Bonaventure Des Periers, quien publicó ese mismo año de forma anónima su blasfemo *Cymbalum Mundi*. Este escurridizo humanista llegó incluso a solicitar al Rey el perdón de Marot y a dar muestras de proximidad con la incierta secta luterana, sin embargo, la justicia nunca llegó a inquietarlo, y vivió el resto de sus días al servicio de la reina Margarita.²¹

La primera escala de Marot a su regreso fue la ciudad de Lyon, donde coincidió con humanistas directamente involucrados en el trágico contrapunto que estructura esta historia. Allí estaba Nicolas Bérault, aquel amigo de Erasmo, celebrando la flamante libertad de uno de sus discípulos, al cual le tocaría recrear algunos años más tarde el suplicio de su otro célebre discípulo Berquin: Etienne Dolet (1509-1546).²² Este verdadero *ciceroniano*, testigo presencial de la ejecución de Jean de Caturce y la humillación de Jean de Boyssoné, recibió a lo largo de su vida una enorme desconfianza en relación a sus creencias religiosas, sospechadas —tal vez justificadamente— de impías.

Nacido y criado en Orléans, siguió sus estudios en París y Padua, donde tuvo como maestro al heterodoxo Simon de Neufville, más conocido como Villanovus —discípulo, a su vez, del *ciceronianissimus* Christophe de Longueil.²³ Pronto se destacó

²¹ « Roy plus qu'humain, si j'ose en ta présence / Seul, excuser Marot en son absence, / Pardonne-moi... » (*Pour Marot absent*, in *Œuvres françoises de Bonaventure Des Periers*, ed. Louis Lacour, Paris, Jannet, 1861, I, p. 180). Véase *Cymbalû mûdi en françoys, Contenant quatre Dialogues Poétiques, fort antiques, ioyeux, & facetieux*, s.l., 1537, y la edición moderna bilingüe a cargo de Rogelio Paredes, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2000. Véase también Lucien Febvre, « Origène et Des Périers ou l'énigme du *Cymbalum mundi* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 2, 1942, pp. 7-131 ; Peter Hampshire Nurse, « Érasme et Des Périers », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXX, 1968, pp. 53-64 ; Malcolm Smith, « A Sixteenth-Century Antitheist (On the *Cymbalum Mundi*) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LIII, 1991, pp. 593-618 ; Louis Delaruelle, « Étude sur le problème du *Cymbalum mundi* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, XXXII, 1925, pp. 1-23 ; Verdun-Louis Saulnier, « Le sens du *Cymbalum mundi* de Bonaventure Des Périers », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XV, 1953, pp. 209-212.

²² Véase Orentin, Douen, « Étienne Dolet: ses opinions religieuses », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Protestantisme Français*, 30, 1881, pp. 337-355 y 385-408 ; Marc Chassaingne, *Etienne Dolet: Portraits et documents inédits*, Paris, Albin Michel, 1930 ; Richard Copley Christie, *Etienne Dolet, the Martyr of the Renaissance* ; François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, Lille, Université de Lille, 1976, pp. 386-411 ; Max Gauna, *Upwellings: First Expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*, Salem, Associated University Presses, 1993, pp. 15-78 ; *Étienne Dolet, 1509-2009*, ed. Michèle Clément, Genève, Droz, 2012.

²³ Christophe de Longueil (1488-1522) fue, en efecto, junto a Jacopo Sadoletto y Pietro Bembo, uno de los más ridiculizados en el *Ciceronianus* de Erasmo. Ligado desde sus inicios a la Corte de los Habsburgo, pero tras la muerte de Felipe I de Castilla en 1506, regresó a Francia, donde fue tutor del futuro Francisco I. Ante la negativa de Budé de introducirlo en la lengua griega, viajó a Roma (junto a Lazare de Baïff), donde recibió lecciones de Jano Lascaris y Marco Musuro. En la ciudad sagrada conoció a Pietro Bembo, quien lo puso en contacto con los círculos *ciceronianos*, que acogieron a Longueil a pesar de su origen transalpino. A tal punto fue bien recibido que en 1519 la ciudad le ofreció el honor de *civis Romanus*, lo cual provocó una fuerte resistencia que lo obligó a abandonar Italia. Regresó a París, donde restableció contacto con Budé, y gracias a la recomendación de este último viajó a Inglaterra y luego a Lovaina para encontrarse con Erasmo. En cuanto le llegaron noticias de que su fortuna en Italia había cambiado, regre-

como fino latinista.²⁴ Hacia 1530 se estableció en Toulouse para estudiar Derecho bajo el patronazgo de Jean de Langeac, obispo de Limoges y embajador en Venecia. Fue allí en la ciudad del Languedoc donde dio sus primeros pasos en la República de las Letras en 1533 y 1534 mediante una serie de *orationes* en defensa de las llamadas « naciones » universitarias, esto es, los Colegios, cuya existencia había puesto en tela de juicio el Parlamento de la ciudad. Las invectivas que dedicó a los parlamentarios le valieron su primer encarcelamiento en 1534. La oportuna protección del solidario Jean de Boyssonée y del humanista obispo de Rieux Jean de Pins logró que la ciudad se limitara a desterrar al escandaloso Dolet.

El latinista, orgulloso del protagonismo adquirido, partió a Lyon, donde conoció al imprentero Sébastien Gryphe, quien publicó sus *orationes*, y se vinculó con los hermanos Maurice y Guillaume Scève.²⁵ Poco después, recaló en Paris, adonde llegó pocos días antes de que estallara el *affaire des placards*, deviniendo testigo preferencial de los acontecimientos. Pero su verdadera irrupción en la escena humanista estuvo ligada, como en el caso de Scaligero, a la polémica levantada por el diálogo de Erasmo. Al igual que el veronés, Dolet sentía que la sátira erasmiana había sido injusta tanto con Marco Tulio como con sus emuladores contemporáneos. Publicó entonces en 1535 su propio diálogo *de imitatione Ciceroniana*, dirigido explícitamente contra el anciano Roterodamense y dedicado provocativamente al íntimo amigo de éste, Tomás Moro. Aunque el tono era decididamente más suave que el de Scaligero, el espíritu agonal era igual de

só a la península. Se estableció finalmente en Padua, invitado por Bembo. Allí, por pedido del Papa León X, compuso su única obra referida a la rebelión doctrinal originada en la Sajonia: *Lutheranos quosdam iam damnatos*. En 1521 adoptó el hábito franciscano y se acercó al cardenal Reginald Pole, pero pronto lo alcanzó la muerte, que causó gran impacto entre sus contemporáneos.

Simon de Neufville, Villanovanus (1495-1530), estudió Derecho Civil en Pavía y llegó en 1521 a Padua, donde entabló una amistad con Longueil y a quien sucedió como principal referencia de los estudios de retórica tras su muerte. Sin embargo, su vida también fue breve. Contó entre sus discípulos, efectivamente, a Etienne Dolet.

Véase Marie-Madeleine de La Garanderie, « Christophe de Longueil », in *Contemporaries of Erasmus*, pp. 342-345 ; Judith Rice Henderson, « Simon Villanovanus », in *Contemporaries of Erasmus*, III, p. 396 ; Théophile Simar, *Christophe de Longueil, humaniste (1488-1522)*, Lovaina, Universidad Lovaina, 1911 ; Philippe Auguste Becker, *Christophe de Longueil, sein Leben und sein Briefwechsel*, Bonn, Schroeder, 1924 ; Giulio Vallese, « L'Umanesimo al primo cinquecento, da Cristoforo Longolio al Ciceronianus di Erasmo », *Le parole e le idee*, 1, 1959, pp. 107-123 ; Robert Aulotte, « Une rivalité d'humanités: Erasme et Longueil, traducteurs de Plutarque », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXX, 1968, pp. 549-573.

²⁴ Claude Longeon, « Étienne Dolet: Années d'enfance et de jeunesse », in *Hommes et livres de la Renaissance*, Saint-Etienne, Université Jean-Monnet, 1990.

²⁵ *Stephani Doleti Orationes duæ in Tholosam*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1534.

explícito, llegando a culparlo injustamente de la difusión de las doctrinas luteranas.²⁶ Erasmo, más preocupado en aquel tiempo por su propia salud y por la aciaga suerte de Moro —quien esperaba, estoico, su martirio—, recibió el escrito con indiferencia, atribuyéndoselo una vez más a Aleandro.²⁷ Dolet insistió en sus ataques en su *Commentarii linguae latinae*, impreso en 1536, pero ni siquiera Scaligero, que por entonces estaba publicando también su propia invectiva, estaba cómodo con las ansias de protagonismo de Dolet, y así lo manifestaría tiempo después coléricamente celebrando el aciago final de su díscolo colega.²⁸

La aparición de Dolet, intensa y accidentada, se enrareció aún más cuando en 1537 terminó en prisión tras un confuso episodio en las calles de Lyon en el que asesinó a un pintor llamado Henri Guillot, mejor conocido como Compaing, al cual le atribuyó una enemistad personal. Si bien obtuvo una absolución por parte de la Corona, el Parlamento de Lyon desconoció sus certificados y lo encarceló. Dos meses después, se le concedió la libertad provisional, tras lo cual se celebró el banquete al que asistió Nicolas de Bérault.

Pero a aquel año le restaba otro contratiempo, un malentendido con Lazare de Baïf —sobre quien volveremos en seguida, por su condición de tutor de Pierre de Ron-

²⁶ Justificaba así su empresa Dolet: « quæ Erasmum, ut numen, colit, & Ciceroni antefert imperita triviale grammatorum turba, vix in me convitiis absternebit. Senectute quoque penè desipientem senem, audaces adolescentis conatus pro veteri sua & perpetua scurrilitate risurum non dubito. Sed scurræ risu facilius nihil à nobis fertur, neque à silicernio dêtibus defecto morsum asperiorê timemus. Atque qui me insolentiæ accusabunt, & convitiis obruent, Erasmum modo, ab insolentis, & maledici nomine tueantur, qui Ciceronis existimationi illudere, qui Ciceronis imitationi studentes insectari ausus est » (*Stephani Doleti Dialogus, De Imitatione Ciceroniana, adversus Desiderium Erasmum Roterodamum, pro Christophoro Longolio ad Ioannem Langiacum Episcopum Lernovicensem, virum eloquentissimum, & eloquentium studiosissimum. Personæ Simon Villanovanus. Thomas Morus, Lyon, Sébastien Gryphe, 1535, p. 4*).

Véase al respecto Peter G. Bietenholz, « Humanistic ventures into psychology : Étienne Dolet's polemic against Erasmus », in *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, eds. Sergio Bertelli y Gloria Ramakus, Florencia, La Nuova Italia, 1978, I, pp. 121-136.

²⁷ Véase *Opus epistolarum*, XI, eps. 3005, 3052, 3127 y 3130.

²⁸ « Doletus verò etiam Musarum carcinoma aut vomica dici potest, nam præter quam quod in eo tam grandi corpore (ut ait Catullus) ne mica salis quidem: vult insanum agere Tyrannum in Poesi. Ita suo arbutratu Virgilianas gemmas suæ inserit pici, ut videri velit sua. Ignavus loquutuleius, qui ex tessellis Ciceronis Ciceronis febriculosas quasdam conferruminavit (ut ipse vocat) orationes: ut docti iudicant, latrationes: putavit tantundem licere sibi in divinis opibus Virgilianis. Ita dum op optimi atque maximi Regis Francisci fata canit: eius nomen suo malo fato functum est. Quòdque tum illi, tum illius versibus debebatur, solus passus est Atheos falmæ supplicium. Flamma tamen cum puriorem non efficit: ipse flammam potius efficit impuriorem. Im Epigrammatum verò colluvionibus arque latrinis illis, quid eius tibi sordes dicam? Languida, frigida, insulsa, plenissima illius vecordia, quæ summa armata impudentia ne Deum quidem esse professa est. Quapropter quemadmodum summus philosophus Aristoteles in Natura animalium fecit, ut post enarratas partes quibus constituuntur, etiam excrementorum faciat mentionem, hîc ita eius legatur nomen, non tanquam poetæ, sed tanquam poetici excrementi » (*Iulii Cæsaris Scaligeri Viri Clarissimi, Poetices libri septem*, s.l., Pierre Saint-André, 1594, p. 791).

sard—, a quien había conocido en Venecia, respecto de una obra referida a cuestiones navales publicada por el primero el año anterior con el sello de Robert Estienne. Dolet fue acusado de plagio por parte de Charles Estienne en su resumen de la obra en cuestión, pero rápidamente cerró la polémica publicando el libro dedicado explícitamente a de Baïf intitulándolo *De re navali liber ad Lazarum Bayfium*.²⁹

Su cada vez más escandalosa reputación no le impidió obtener en 1538 el privilegio real para establecerse como imprentero. En consonancia con su historia reciente, la primera obra en salir con su sello, *Cato christianus*, fue denunciada como herética y prohibida su venta. Sería su primera, última y desafortunada edición de un libro referido a cuestiones religiosas, pero no su último contratiempo con la censura. Tras algunos años de prudencia, en 1542 volvió a ser acusado de publicar obras heréticas, arrestado y encontrado efectivamente culpable.³⁰ Una oportuna apelación al Parlamento de Paris, que exigió que las obras en cuestión, específicamente sendas traducciones del *Enchiridion* y la *Exomologesis* de Erasmo, fueran destruidas; se le recordó, además, que técnicamente seguía en libertad provisional por el asesinato perpetrado en 1536. Obtuvo, de todos modos, el perdón real y hacia octubre de 1543 estaba de regreso en Lyon, pero su libertad se consumió en cuanto un nuevo y definitivo escándalo tocó a sus puertas.

Se encontraron en Paris dos cajas con su nombre con libros prohibidos provenientes de Ginebra, por lo que en enero de 1544 fue otra vez fue detenido. Escapó con ingenio de su cautiverio, huyendo hacia el norte de Italia, pero poco después regresó furtivamente a Lyon, donde tuvo la audacia de publicar la que sería su última obra, *Le Second Enfer*, junto a dos traducciones de diálogos por entonces atribuidos a Platón.³¹ Confiado, publicó una nueva edición en Troyes, donde se había refugiado, pero allí fue encontrado y arrestado. En noviembre, teólogos de la Sorbona interpretaron que una de las traducciones platónicas había sido realizada con el objeto de negar la inmortalidad del alma, proposición que lo convertía en hereje *stricto sensu*. En 1546 el Parlamento de

²⁹ *Stephani Doleti De Re Navali liber ad Lazarum Bayfium*, Lyon, Sébastien Gryphe, 1537.

³⁰ Véase Lucien Febvre, « Dolet propagateur de l'évangile », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 6, 1945, pp. 98-170 ; Claude Mayer, « The problem of Dolet's evangelical publications », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 17, 1955, pp. 405-414.

³¹ Nos referimos al *Axioco* y el *Hiparco*, diálogos escritos con seguridad durante el período helenístico por algún autor platónico y traducidos oportunamente por Ficino. Véase *Deux Dialogues de Platon Philosophe divin et supernaturel. Sçavoir est: L'ung intitulé Axiochus, qui est des Miseres de la Vie humaine et de l'Immortalité de l'Ame, et par consequence du Mespris de la Mort. Item: Ung aultre intitulé Hipparchus, qui est de la Convoytise de l'Homme touchant la Lucratifue. Le tout nouvellement traduit en langue Françoisse par Estienne Dolet natif d'Orleans*, s.l., 1544.

Paris dictó sentencia sobre su caso: blasfemia, sedición y difusión de obras heréticas. El 3 de agosto fue estrangulado; acto seguido, fueron quemados su cuerpo y sus libros.

La suerte de Dolet pone al investigador frente a una de las cuestiones centrales de la problemática aquí considerada, porque el malhadado *ciceroniano*, al calor de la expeditiva represión parisina que siguió al *affaire des placards*, dejó testimonio de su desaprobación frente a aquella secta *convitiosa* de luteranos blasfemos. La ironía es que Dolet insistía en que el mayor pecado de aquellos sediciosos era aquel que lo llevaría a él mismo a la hoguera: la obstinación.³²

II

Así concluyó entonces el reinado del *humanissimus* Francisco I, marcado por el genuino, explícito y entusiasta respaldo a la tradición humanista, pero también por el incómodo honor de que fueran quemados frente a sus ojos tres de sus más audaces exponentes. Murió entonces en 1547, dejando como legado para los humanistas una sólida posición política y económica, pero también la advertencia de que las fronteras del escándalo estaban estrechándose cada vez más.

Desaparecidos Erasmo (1536), Lefèvre (1536), de Brie (1538), Budé (en 1540), Marot (1544) y Dolet (1546), es momento de concentrarse en una nueva generación de humanistas, que debió enfrentar el conflicto religioso en su mayor expresión, vehiculado a través de cruentas guerras civiles que exigieron adoptar cada vez más extremos compromisos confesionales.³³ Por otra parte, también los refugios protestantes parecían estar transitando el mismo camino de creciente intolerancia, como lo atestigua la ejecución de Jacques Gruet en la Ginebra calvinista, impulsada por el propio Calvino.³⁴

³² « Longum est, & scriptu difficile, quantam hic rerum perturbationem offendi. In vulgi sermonibus aliud plan è nihil, præter factas Christo à Lutheranis iniurias. Dissipavit enim convitiosa quedam in cultum Christianum stulta ista & gloriæ exitiosæ appetens natio, quæ invidiam, qua hactenus laboravit, vehementius commoverunt. Itaque cum ex infima plebis fece, tum ex amplissimo mercatorum ordine, erroris Lutherani suspicione perstricti multi in carcerem coniecti sunt. Istarum tragœdiarum spectatorem me præbeo, & aliorum partim vicem doleo casumque miseror, partim stultitiam rideo, qui sibi capitale periculum ridicula quadam pertinacia & intolerabili obstinatione conflant » (*De imitatione ciceroniana*, p. 6).

³³ Según Levi, la generación de Ronsard fue la que hizo del humanismo una corriente más conservadora, producto del creciente pesimismo provocado por la violencia religiosa (A. H. T. Levi, « The role of neoplatonism in Ronsard's poetic imagination », en Terence Cave, ed. *Ronsard the Poet*, pp. 125–127). Esta situación propiciaría el relativo abandono del optimismo neoplatónico y el ascenso del estoicismo y su tendencia a exaltar valores como la moderación, la autoconciencia y la constancia ante la adversidad.

³⁴ Sobre el caso Gruet, véase Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957, pp. 332-348 ; François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*, pp. 448-454. Véase también el testimonio de Calvino en *De Scandalis, quibus hodie*

El centro de gravedad de este capítulo será el caso de Pierre de Ronsard, porque en él se expresan de forma más cabal todos los nudos de esta investigación, pero sobre todo porque se manifiesta una dimensión que creemos distintiva de esta nueva etapa: la utilización de la demonología radical como recurso argumentativo polémico, definitivamente agonal. Sus reflexiones en torno a esta disciplina teológica reaparecerán a lo largo de su obra posterior, sugiriendo que su relevancia no debe ser subestimada a la hora de comprender el universo cultural con el que convivía el poeta, pues al mismo tiempo parece representativa de una serie de concepciones respecto de la naturaleza del mundo que no le eran exclusivas. Por éso, un análisis de la obra quizá permita aproximarse al contexto de su producción y, lo que puede ser muy valioso también, al contexto de producción de las fuentes en las que se inspiró.

La obra imprescindible para conocer las posiciones metafísicas de Ronsard es uno de sus *Hymnes*, publicado en 1555, dedicado específicamente al problema de los demonios (*δαίμονες* o *dæmones*, como los llamaban los gigantes grecorromanos). Allí se perciben atávicas referencias a cultos de misterios, influencias platónicas y neoplatónicas, inspiraciones epicúreas bajo modelos lucrecianos, métricas pindáricas, convicciones astrológicas, espíritus florentinos y, de forma más evidente, la autoridad de Miguel Psellos, el gran polímata bizantino, representante de una tradición intelectual que por momentos gozó de tanta reputación entre los humanistas occidentales como aquella que se extendiera desde Homero hasta Luciano. Recién en un segundo plano se vislumbran influencias menos conflictivas, como el saber legado por los Padres, por los doctores escolásticos, por el derecho eclesiástico, por las bulas papales, por los concilios; en fin, por las autoridades que fundamentaban el dogma de la Iglesia católica, cuya autoridad en materia doctrinal Ronsard no parecía dispuesto a desacreditar.

En este contexto, no era descabellado pronosticar los problemas que este tipo de síntesis podían acarrear, pero no fue éste el caso de Ronsard. Diversas causas pueden justificar su relativa impermeabilidad a la sospecha herética: el apoyo estatal otorgado a los humanistas a condición de su fidelidad confesional, sus diferencias dogmáticas y soteriológicas con el calvinismo, su encendida defensa del derecho histórico de la Iglesia de Roma a ser la única administradora mundana de la gracia divina y, finalmente, por la negativa: su condición de blanco polémico de reconocidos libelistas protestantes.

plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur à pura Evangelii doctrina, Ginebra, Jean Crespin, 1550, pp. 77, 47, 132, 143.

Un breve repaso de los nombres que recibieron dedicatorias de Ronsard, como así de quienes las recibieron con gusto y a cambio de jugosos incentivos, confirmaría el punto: un humanista protegido por la Corte (mientras ésta fuera la garante de la supervivencia del catolicismo local, como lo era y seguiría siendo la parisina a pesar de las ambiciones romanas) era un hombre libre de sospechas, provisto de los antídotos políticos necesarios para eludir los ojos censores de la Sorbona.

Pero la vehemencia polémica de Ronsard y sus adversarios no fue sólo el instrumento purificador de sus desviaciones dogmáticas; también fue una señal más de que la República de las Letras humanista estaba en plena atomización a causa de irreconciliables divergencias ideológicas y religiosas. Las abundantes acusaciones recíprocas revelan ciertos *topoi* argumentativos: obediencia/desobediencia, colaboración/predestinación, idolatría/ateísmo, creencia/hipocresía, religión/superstición, profecía/engaño. Alrededor de estos nudos polémicos, los autoinvestidos defensores de sus respectivas religiones disputaban, combinando (en ocasiones no tan) finas ironías y rudo vocabulario de barricada, verdaderas inquinas personales cargadas de injuriosos argumentos *ad hominem*.

No es fácil comprobar hasta qué punto dos enunciadores de otro tiempo y espacio realmente alcanzaron una relación personal que gozara de cierta intimidad (al menos la suficiente como para calificar una querrela intelectual posterior como *vendetta* —es decir, donde las cuestiones personales adquieren un peso tan considerable como las posiciones en pugna) pero basta con reconocer que ambos enunciadores habilitaran ese forcejeo personalizado. En este caso particular, se ha demostrado que algunas viejas amistades de Ronsard devinieron sus más temibles adversarios.

El caso que mayor atención merece es el de Jacques Grévin (1538-1570), médico, poeta, dramaturgo y polemista, cuya muerte precoz lo ha privado de la fama que su inteligencia habría merecido. Los fragmentos biográficos que han llegado hasta nosotros señalan, además, una cuestión clave: conocía personalmente a nuestro protagonista, hasta que el parteaguas confesional los alejó.

Nacido en Clermont-en-Beauvaisis, en la Picardía, comenzó muy joven sus estudios en París, probablemente en el colegio de Beauvais, dividiendo su tiempo entre su talento poético y sus estudios de medicina, que concluyó en 1561. Para ese entonces ya había establecido un contacto lo suficientemente estrecho con Ronsard como para que éste se refiriera a él tanto en sus *Amours* de 1560 como en una sincera, admirada y melancólica Elegía de 1561 cálidamente como « mon Grévin » —aunque las circunstancias

lo obligaran eventualmente no sólo a eliminar estas obras de futuras ediciones (al menos desde 1567) sino incluso a tachar con su propia mano el nombre del homenajeado.³⁵ En efecto, Grévin, tal vez a través de Marc Antoine Muret, se convirtió en un discípulo de Ronsard, frecuentando así a los demás miembros de la « Pléyade ».³⁶ A pesar de su ju-

³⁵ Vale la pena citar prácticamente *in extenso* las palabras de Ronsard, para percibir en todo su calibre el grado de admiración que el poeta tenía por Grévin, pero también por sí mismo y por la calidad y trascendencia de su arte:

« A Phœbus, mon Grevin, tu es du tout semblable / De face & de cheveus, & d'art & de scavoir. / A tous deus dans le cœur Amour a fait avoir / Pour une belle dame une playe incurable. / Ny herbe, ny unguent, ne t'est point secourable, / Car rien ne peut forcer de Venus le pouvoir : / Seulement tu peus bien par tes vers recevoir / A ta playe amoureuse un secours profitable. / En chantant, mon Grevin, on charme le souci, / Le Cyclope Ætnean se garissoit ainsi, / Chantant sour son flageol sa belle Galatée. / La peine découverte allege nostre cœur : / Ainsi moindre devient la plaisante langueur / Qui vient de trop aimer, quand elle et bien chantée » (*Amours, II*, in *Œuvres complètes*, ed. Paul Laumonier, Ginebra, Droz, 1939, X, pp. 235-236).

« Grevin, en tous mestiers on peult estre parfait : / Par longue experience un adovcat est fait / Excellent en son art, et celuy qui pratique / Dessus les corps humains un art Hippocratique : / Le sage Philosophe, et le grave Orateur, / Et celuy qui se dit des nombres inventeur / Par estude est sçavant: mais non pas le Poëte, / 'Car la Muse ici bas ne fut jamais parfaite, / Ny ne sera, Grevin: la haulte Deité / Ne veult pas tant d'honneur à nostre humanité / Imparfaicte et grossiere: Et pource, elle n'est dine / De la perfection d'une fureur divine. / Le don de Poësie est semblable à ce feu, / Lequel aux nuicts d'hyver comme un presage est veu / Ores dessus un fleuve, ores sur une prée, / Ores dessus le chef d'une forest sacrée, / Sautant et jallissant, jettant de toutes pars / Par l'obscur de la nuit de grans rayons espars: / Le peuple le regarde, et de frayeur et de crainte / L'ame luy bat au corps, voyant la flame sainte [...] / Ainsi ny les Hebreux, les Grecs, ny les Romains, / N'ont eu la Poësie entiere entre leurs mains : / Elle a veu l'Alemagne, et a pris accroissance / Aux rives d'Angleterre, en Escosse, et en France, / Sauntatn deçà delà, et prenant grand plaisir / En estrange país divers hommes choisir, / Rendant de ses rayons la province allumée, / Mais bien tost sa lumiere en l'air est consumée. [...] / Quant à moy, mon Grevin, si mon nom espandu / s'enfle de quelque honneur, il m'est trop cher vendu, / Et ne sçay pas comment un autre s'en contente : / Mais je sçay que mon art grevement me tormente, / Encore que moy vif je fouyesse du bien / Qu'on donne apres la mort, au mort qui ne sent rien, [...] / Arracher cet humeur dont esclave je suis: / Je suis opiniastre, indiscret, fantastique, / Farouche, soupçonueux, triste et melancolique, / Content et non content, mal propre et mal courtois : / Au reste craignant Dieu, les princes, et les loix, / Né d'assez bon esprit, de nature assez bonne, / qui pour rien ne voudroit avoir faché personne: / Voylà mon naturel, mon Grevin, et je croy, / Que tous ceux de mon art ont tels vices que moy. / Pour me recompenser, au moins si Calliope / M'avoit fait le meilleur des meilleurs de sa trope, / Et si j'estois en l'art qu'elle enseigne parfait, / De tant de passions, je seroy satisfait : / Mais me voyant sans plus icy demy Poëte, / Un mestier moins divin que le mien je souhaite. [...] / Quatre ou cinq seulement sont apparus au monde / De Grecque nation, qui ont à la faconde / Accouplé le mystere, et d'un voile divers / Par fables ont caché le vray sens de leurs vers, / À fin que le vulgaire amy de l'ignorance / Ne comprist le mestier de leur belle science, / Vulgaire qui se mocque, et qui met à mespris / Les mysteres sacrez, quand il les a compris. [...] / Entre ces deux mestiers, un mestier s'est trouvé, / Qui tenant le milieu, pour bon est approuvé, / Et Dieu l'a concedé aux hommes, pour les faire / Apparoistre en renom par dessus le vulgaire, [...] / Et toy, Grevin apres, toy mon Grevin encor / Qui dores ton mention d'un petit cresse d'or, / À qui vingt et deux ans n'ont pas els les années, / Tu nous a toutesfois les Muses amenées, / Et nous as surmontez, qui sommes ja grisons, / Et qui pensions avoir Phebus en nos maisons. [...] / Puis tu voulous sçavoir des herbes la nature, / Tu te feis Medecin, et d'une ardente cure / Doublement agité, tu appris les mestiers / D'Apollon, qui t'estime et te suit volontiers, / À fin qu'en nostre France, un seul Grevin assemble / La docte Medecine et les vers tout ensemble » (« Élégie à Jacques Grevin », in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1923, V, pp. 221-224).

³⁶ Marc Antoine Muret (1526-1585), oriundo de Limoges, comenzó su *cursus honorum* bajo la supervisión de su coterráneo aquitano Scaligero, y pronto su calidad como latinista lo condujo a dar clases en el Colegio de Guyena de Burdeos, donde tendría a Michel de Montaigne como alumno. Tras una visita a Paris en 1552 para dar unas conferencias en el Colegio de Boncourt, atrajo la atención de la Corte y de la

ventud, para ese entonces ya había publicado una serie de alabanzas a la Corona y una traducción de Plutarco.³⁷ En este marco presentó su primera obra poética propiamente dicha, *L'Olimpe*, que le atrajo cierta celebridad y reputación, y se presentaron en el Colegio de Beauvais dos de sus comedias, *Cesar* y *Les Esbahis*.³⁸

Por esos mismos años, Ronsard le presentó a Charles Estienne, allegado por su relación con Lazare de Baïf, a quien había acompañado a la Dieta de Espira de 1544. Estienne, además de seguir el oficio de imprentero legado por su padre Henri, era médico y tenía una prominente trayectoria —por otra parte, su hija Nicole se convertiría en la musa de Grévin y en una mujer de letras ella misma.³⁹ Más allá del grupo de entusiastas

incipiente brigada de poetas y dramaturgos que pronto formarían la Pléyade. Instalado en la capital, asistió al estreno en el Hôtel de Reims de *Cléopâtre captive* de Étienne Jodelle y al controversial ritual de apariencia pagana con que estos últimos celebraron el éxito de las representaciones. Sin embargo, ese mismo año una acusación de sodomía le valió la prisión, de la cual se libró gracias a la intervención de sus cada vez más influyentes amigos. Exiliado en Toulouse, volvió a ser acusado del crimen nefando y, ante la amenaza de una ejecución sumaria, emprendió camino a Italia mientras su cuerpo era quemado en efigie. Tras un periplo que incluyó Padua, Ferrara y Venecia, se estableció en Roma por invitación del cardenal Ippolito d'Este, a quien había conocido en Ferrara. En 1561 regresó a Francia para participar del Coloquio de Poissy, pero pronto regresó a Roma para ocupar un puesto en la Universidad de La Sapienza. Estableció un vínculo cercano con el Papa Gregorio XIII (1572-1585), quien le encargó que utilizara su talento para referir a la matanza de la San Bartolomé que dio la bienvenida a su papado. Sobre sus vínculos con Ronsard, Grévin, Dorat y el resto de la Pléyade, véase Isidore Silver, « Marc-Antoine de Muret et Ronsard », in *Lumières de la Pléiade*, pp. 33-48. Véase también Charles Dejob, *Marc Antoine Muret, un professeur français en Italie dans la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris, Thorin, 1881 ; François Berriot, *Athéismes et athéistes*, pp. 444-448 ; Jean-Eudes Girot, *Marc Anoine Muret : des Isles fortunées au rivage romain*, Ginebra, Droz, 2012.

Es Claude-Pierre Goujet quien sugiere que el primer maestro de letras de Grévin fue Marc-Antoine Muret: « le savant Muret fut un de ses maîtres dans les Humanités, & Grevin se félicite d'avoir été un de ses disciples » (*Bibliothèque Française ou Histoire de la Littérature Française. Dans laquelle on montre l'utilité que l'on peut retirer des Livres publiés en François depuis l'origine de l'Imprimerie, pour la connoissance des Belles Lettres, de l'Histoire, des Sciences & des Arts; Et où l'on rapporte les Jugemens des critiques sur les principaux ouvrages en chaque genre écrits dans la même Langue*, Paris, Pierre-Jean Mariette e Hippolyte-Louis Guerin, 1748, XII, p. 154).

³⁷ Véase *Hymne a Monseigneur le Dauphin, sur le mariage dudict Seigneur, et de Madame Marie d'Estevart, Royne d'Escosse*, Paris, Martin l'Homme, 1558 ; *Les Préceptes de Plutarque de la manière de se gouverner en mariage*, Paris, Martin l'Homme, 1558 ; *Chant de joie de la Paix faicte entre le Roi de France Henri II et Philippe Roi d'Espagne*, Paris, Martin l'Homme, 1559 ; *Pastorale sur les mariages de tres excellentes Princesses Madame Elizabeth, fille ainée de France, et Madame Marguerite, sœur unique du Roi*, Paris, Martin l'Homme, 1559.

³⁸ *L'Olimpe de Jaques Grévin de Clermont en Beauvaisis. Ensemble les autres poétiques dudict Auteur*, Paris, Robert Estienne, 1560.

³⁹ Ya con nombre de casada, Nicole Liébaut dejó como legado un tratado sobre su experiencia matrimonial: *Les misères de la femme mariée. Où se peuvent voir les peines & tormens qu'elle reçoit durant sa vie. Mis en forme de Stances, par Madame Liebaut*, Rouen, Claude Le Villain, 1597. Véase Ilana Zinguer, *Misères et grandeur de la femme au XVIe siècle. Madame Liébaut, Béroalde de Verville, Thomas Artus, sieur d'Embry*, Ginebra, Slatkine, 1982 ; Jean-Claude Margolin, « De l'Olympe de Jacques Grévin aux Misères de la femme mariée de Nicole Liébault, ou le destin d'une femme lettrée au XVIe siècle », in *La femme lettrée à la Renaissance*, ed. Michel Bastiaensen, Lovaina, Peeters, 1997, pp. 129-146 ; Cathy Yandell, « Raconter le temps: la réflexivité dans *Les misères de la femme mariée* de Nicole Estienne », in *Dans les miroirs de l'écriture: La Réflexivité chez les femmes écrivains d'Ancien Régime*, ed. Jean-Philippe Beaulieu, Montréal, Université de Montréal, 1998, pp. 49-60.

poetas que gravitaba en torno de la Pléyade, Grévin frecuentaba a colegas, amigos y allegados que profesaban la fe reformada, entre ellos Florent Chrestien —sobre quien volveremos enseguida—; pero sobre todo es preciso concentrarse en su imprentero, Martin l’Homme.

En 1560, tras la fallida Conjura de Amboise, se divulgó un libelo intitulado *Épître envoyée au Tigre de la France*, dirigido contra el Cardenal Carlos de Lorena en particular y el clan Guisa en general, por entonces gendarmes de la Corte y principales referentes del partido que abogaba por una política de mayor represión frente a la creciente influencia del protestantismo en el reino. Aunque probablemente escrito por François Hotman, el panfleto fue publicado cuidadosamente de forma anónima, por lo que la caza de su autor requirió abusivas pesquisas y veloces sentencias, poco escrupulosas a la hora de la prueba. Una redada encontró en el taller del modesto Martin l’Homme algunas copias del panfleto en cuestión, circunstancia que, tomada como evidencia de culpabilidad, sentenció a muerte al imprentero, ejecutado sumariamente ese mismo año.⁴⁰ Es probable que para ese entonces Grévin ya se hubiera inclinado hacia el calvinismo, como lo indica su breve exilio a Inglaterra. Regresó a Paris un año más tarde para recibir su diploma de médico, cuyo Doctorado culminó en marzo 1562, pocas semanas después de que la masacre de Vassy inaugurara los conflictos civiles y quebrara el vínculo entre Grévin y Ronsard.⁴¹

Ese mismo año publicó una nueva colección de sus escritos, esta vez de sus obras de teatro, ya por entonces relativamente exitosas o al menos reconocidas.⁴² La cristalización de la ruptura con Ronsard llegaría rápidamente, en medio de la guerra panfletaria

⁴⁰ Véase *Épître envoyée au Tigre de la France*, s.l., 1560 [BNF Rés. 8-Lb32-36].

Véase también Rodolphe Peter, « Le ‘Tigre’ de F. Hotman, une énigme bibliographique résolue », *Bibliothèque de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, 124, 1978, pp. 113-118 ; Daniel Ménager, « Le Tigre et la mission du pamphlétaire », in *Le Pamphlet en France au XVIe siècle*, Paris, École Normale Supérieure de jeunes filles, 1983, pp. 116-118 ; Jacques Pineaux, « La métaphore animale dans quelques pamphlets du XVIe siècle », in *Le Pamphlet en France au XVIe siècle*, pp. 35-45 ; Jean-Claude Ternaux, « Les excès de la maison de Lorraine dans l’épître et la satire du *Tigre* (1560-1561) », in *Le Mécénat et l’influence des Guises*, ed. Yvonne Bellenger, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 381-403.

⁴¹ Se conoce como la « masacre de Vassy » a la matanza de aproximadamente sesenta protestantes por parte de las tropas del Duque Francisco de Guisa el 1 de marzo de 1562. El motivo esgrimido por los perpetradores habría sido la violación de los términos del Edicto de Saint-Germain, promulgado en enero del mismo año, que permitía a los reformados profesar su fe pero sólo de forma privada. Sobre la responsabilidad del jefe del clan Guisa en la masacre véase Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers: The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-20.

⁴² Véase *Le Théâtre de Jaques Grévin de Clermon en Beauvaisis, à très illustre et très haute Princesse Madame Claude de France, duchesse de Lorraine. Ensemble, la seconde partie de l’Olimpe et de la Gélodacrye*, Paris, Vincent Sertenas y Guillaume Barbé, 1562.

que enfrentó al Príncipe de los Poetas con una anónima pero reconocible guerrilla de poetas protestantes. La participación de Grévin se limitó a dos panfletos, donde pueden reconocerse varias señales de su influencia, por lo que los analizaremos en profundidad. Nos referimos a la *Response aux calumnies continues au discours et suyte du discours sur les misères de ce temps, faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poète et maintenant Prebtre* (fines de 1562 o comienzos de 1563) y *Le Temple de Ronsard où la legende de sa vie est brièvement descrite* (mediados de 1563).⁴³

⁴³ Se han planteado dudas respecto de su participación en la empresa polémica dirigida a destruir la reputación del « príncipe de los poetas », justificadas por el frecuente anonimato de la propaganda protestante, pero más contundentes han sido los argumentos a favor de su colaboración en al menos estos dos panfletos. Es preciso reconocer en este punto que el propio Grévin se declaró inocente en 1564: « Ne pense en escrivant me mettre en malle grace / De ceux qui m'on congneu une assez longue espace, / Et qui n'ont jamais pris pour une verité / Ce qui leur fut de moy fausement rapporté. / J'ay tousjours recogneu Ronsard pour bon poète, / Et pour homme de bien : la Prose qui fut faite, / (Que Dieu m'en soit vengeur) si je suis approuvant » (*Response aux calomnies naguères malicieusement inventées contre I. G. sous le nom faulusement deguizé de M. A. Guymara Ferrarois Advocat de M. I. Charpentier*, Paris, Challot Billet, 1564, p. 15).

Sin embargo, al indicio sugestivo de un Ronsard eliminando todas las referencias amistosas a Grévin de su obra se suma su propio testimonio del año 1572, tardío pero definitivo: « J'oste Grevin de mes escrits, / Pour ce qu'il fut si mal-appris, / Afin de plaire au calvinisme / (Je vouloy dire à l'atheisme), / D'injurier par ses brocards / Mon nom, cogneu de toutes parts, / Et dont il faisoit tant d'estime / Par son discours et par sa rime. / Les ingrats je ne puis aimer, / Et toy, que je veux bien nommer, / Beau Chrestien, qui fais l'habile homme, / Pour te prendre au pape de Rome / Et à toute l'antiquité, / Cesse ton langage effronté, / Sans blasmer, en blasmant l'Eglise / Que le bon Jesus auctorise, / Ceux qui t'aymoient, et plus cent fois / Vrayment que tu ne meritois. / Vous n'avez les testes bien faites : / Vous estes deux nouveaux poètes. / Taisez-vous, ou comme il faudra / Mon cuisinier vous respondra, / Car de vous presenter mon page, / Ce vous seroit trop d'avantage » (« Ode », in *Œuvres complètes de P. de Ronsard*, ed. Prosper Blanchemain, Paris, Jannet, 1857, II, p. 436).

Su contemporáneo biógrafo Claude Binet, por su parte, lo confirmó: « Jaques Grevin, medecin, bel esprit certes, et l'honneur de nostre païs Beauuaisin, qui le meritoit bien, n'eust esté qu'ayant aydé à bastir le Temple de calomnie contre Ronsard en haine des Discours des mieres de nostre temps, il s'en rendit indigne, et de son amitié de laquelle il honoroit son gentil esprit : Sa vengeance ne fut autre toutesfois que de raier son nom de ses escrits » (*La vie de P. de Ronsard de Claude Binet*, ed. Paul Laumonier, Paris, Hachette, 1910 [1586], p. 43).

El consenso historiográfico se ha inclinado tradicionalmente entonces por atribuir a Grévin un rol protagónico en la redacción de los libelos. Claude Pierre Goujet describía así el conflicto: « Grevin attaché au Calvinisme, oubliant toutes les loüanges dont Ronsard l'avoit honoré, n'avoit pû lui donner son *Discours des miseres du tems*, où les Sectateturs de la nouvelle Religion étoient maltraités, en haine de quoi il avoit de concert avec la Roche-Chandieu, Florent Chrestien & d'autres, travaillé à la composition d'une Satyre sanglante contre Ronsard, intitulée, le *Temple* » (*Bibliothèque Française, ou Histoire de la Litterature Française*, XII, pp. 154-155). Prosper Blanchemain afirmaba que el médico « écrivit contre son maître de violentes diatribes, et Ronsard effaça de ses écrits jusqu'au nom du disciple infidèle » (*Œuvres complètes de P. de Ronsard*, VI, p. 311).

Confirman esta participación Paul Laumonier, *La vie de P. de Ronsard de Claude Binet*, p. 218 ; Lucien Pinvert, *Jacques Grévin (1538-1570). Étude biographique et littéraire*, Paris, Thorin, 1899, pp. 320-335 ; Gustave Cohen, *Ronsard: sa vie et son œuvre*, Paris, Boivin, 1946 [1923], p. 180 ; Félix Charbonnier, *La poésie française et les guerres de religion [1560-1574]. Étude historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'Amboise jusqu'à la mort de Charles IX*, Genève, Slatkine, 2011 [1920], pp. 94-112 ; Pierre Perdrizet, *Ronsard et la Réforme*, Ginebra, Slatkine, 1970, pp. 30-31.

Jacques Pineaux ha planteado, sin embargo, dudas sobre el rol de Grévin en la autoría de las invectivas (« Notice: *Le Temple de Ronsard* », en *La polémique protestante contre Ronsard*, ed. Jacques Pineaux, Pa-

La de Grévin no es la única biografía confirmada como fuente para dar forma a los episodios polémicos de la década de 1560. Se conocen también las identidades de Antoine de La Roche Chandieu (1534-1591) bajo el seudónimo de A. Zamariel (« canto de Dios », en hebreo), la de Bernard de Montméja (†1574), la de Florent Chrestien (1541-1596), la de Joachim du Chalard, y la de André de Rivaudeau (1540-1580).⁴⁴ Otras obras permanecen en el más irresoluble anonimato, aunque ello no impida identificar en ellas muchos de los *topoi* clásicos de la rivalidad interconfesional de la época.

Sin embargo, el caso de Grévin brinda al investigador interesado en calibrar el rol de la demonología en el conflicto polémico un elemento inapreciable: este médico oriundo de la misma Picardía que vio nacer a Calvino dejó su huella en la historia de aquel saber teológico cuando tradujo al francés el *De præstigiis dæmonum et incantationibus ac venificiis* (1563), de su colega flamenco Johannes Wier (1515-1588), un tratado en el que no ignoraba la principal fuente de inspiración demonológica de Ronsard, Psellos.⁴⁵ A partir de este hecho, el análisis del roce polémico de 1563 tal vez permita

ris, Société des Textes Français Modernes, 1973, pp. 302-304), pero Katryn J. Evans ha analizado con cuidado las válidas precauciones de Pineaux, concluyendo que la opinión tradicional de Binet y Laumonier era correcta (« Grévin, Author of the *Temple de Ronsard?* », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 47, 3, 1985, pp. 619-625). Timothy Chesters, por su parte, ha basado buena parte de su análisis de la obra de Ronsard sobre la premisa de que fue Grévin quien colaboró en la redacción de la *Response aux calumnies* (*Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 194-204 y « Ronsard au Carrefour: un nouveau regard sur Psellos et 'Les Daimons' », in *Fictions du diable. Démonologie et littérature de Saint Augustin à Léo Taxil*, eds. Françoise Lavocat, Pierre Kapitaniak y Marianne Closon, Ginebra, Droz, 2007, pp. 131-152).

⁴⁴ Poco se sabe de la vida de Chalard, más allá de la afirmación de Jacques Pineaux de que era un jurisculto (*La polémique protestante*, p. XI). , por otra parte, dice que era abogado en el gran Consejo de Paris y que comentó las Ordenanzas de Carlos IX en 1568. XX presenta la posibilidad, incierta, de que hubiera escrito el libro anónimo *Origine des erreurs de l'Eglise, la variété des opinions, & diversité des sectes, que les prestres & autres qui tirent nourriture de l'humeur de l'Eglise, ont platé & semé en icelle les premiers abus*, publicado en 1562. Bernard de la Monnoye indica, en cambio, que hay similitudes entre ambas obras, por lo cual se puede suponer que *Origine* fue obra de Chalard (*Les bibliothèques françaises de Lacroix du Maine*, II, pp. 3-4).

⁴⁵ Si bien es cierto que aquella traducción fue publicada recién en 1567, es probable que Grévin conociera la obra o al menos la posición demonológica de Wier a la hora de redactar el injurioso panfleto contra Ronsard. El mismo Grévin, en la dedicatoria de la edición de 1569 a Enrique, duque de Anjou (en ese entonces hermano y heredero de Carlos IX), aclaraba, implícitamente que su encuentro con la obra se remontaba a años atrás: « il me souvient que Jehan Vuier médecin du Duc de Cleves en avoit ramassé tout ce qu'il s'en pouvait dire, & l'avoit tellement examiné selon la reigle de nostre religion Chrestienne, que nous nous pouviôs bien vanter d'auoir un grand & parfait soulagement, suffisant pour contenter les plus curieux, pour rabattre l'opiniastreté des Peripateticiens, pour desmolir la superstitiô des Platoniques, & descharger la facile croyance de nostre vulgaire » (« À treshavt e trespvissant prince, Monseigneur le Duc d'Aniou, de Bourbonnois, & Comte de Forests, Frere du Roy », in Jean Vvier, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables: des enchantements & sorcelleries*, trad. Jacques Grévin, Paris, Jacques de Puys, 1569 [1567], pp. 5-6). No es tan extraña la referencia si se considera que Wier era un médico célebre, viejo discípulo de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) y muy requerido por las ciudades y cortes de la región. Además, Wier estudió en Paris durante la década de 1530, y sería razonable suponer que su nombre hubiera llegado a los ojos y oídos de Grévin mientras llevaba a cabo sus propios estudios a fines de la década de 1550. Sobre Wier, véase Michaela Valente, *Johann Wier: agli albori della critica razio-*

comprender con mayor profundidad las inquietudes metafísicas de estos hombres y, con suerte, aproximarnos unos milímetros al nudo gordiano: las causas y efectos de la fractura cultural del *Cinquecento*.

Considerando el rol clave que cumple la perspectiva biográfica en este análisis no es vano comenzar diciendo que el hecho de que Ronsard fuera al mismo tiempo un erudito humanista, un audaz poeta, un pretencioso noble, un agraciado cortesano y un ferviente católico, nos conmina a indagar los fundamentos ideológicos de algunas de sus obras, con el fin de percibir si en la vida de este personaje es posible verificar algunas de las hipótesis presentadas más arriba.⁴⁶ Nacido tal vez en 1522, tal vez en 1524 (de una forma u otra, poco tiempo antes de que la batalla de Pavía hiciera del emperador Habsburgo carcelero circunstancial del Rey de Francia), en el seno de una familia *de bonne race*, su vida estuvo vinculada a las letras desde pequeño por la influencia de su padre Louis, fiel servidor de la Corte, y su tío Jean, arzobispo, ambos sólidamente formados en las letras clásicas.⁴⁷

De igual forma contribuyó a su *cursus honorum* humanista el encuentro con Lazare de Baïf en las Islas Británicas, donde Ronsard acompañaba como paje a la princesa Magdalena, reina consorte de Escocia. De hecho, una vez en Francia y tras la muerte de sus padres entre 1544 y 1545, nuestro futuro poeta recibió el apoyo material y espiritual

nale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento, Florencia, Olschki, 2003 ; Christopher Baxter, « Johann Weyer's *De Præstigiis Dæmonum*: Unsystematic Psychopathology », in *The Damned Art: Essays in the Literature or Witchcraft*, ed. Sidney Anglo, Londres, Routledge, 1977, pp. 53-75 ; Jan Jacob Cobben, *Duivelse bezetenheid, beschreven door dokter Johannes Wier, 1515-1588*, Rotterdam, Erasmus, 2002.

⁴⁶ No es baladí señalar que su padre, Louis de Ronsard, era uno de los nobles de confianza de Francisco de Valois, como lo comprueba el hecho de que acompañara al rey cautivo en Madrid tras su captura durante la batalla de Pavía. Este personaje era, además, un hombre instruido en las letras clásicas, pues, según Gadoffre, durante los cinco años de prisión, « escribía versos latinos para distraerse » (Gilbert Gadoffre, *Ronsard*, Paris, Seuil, 1960, p. 179). Además, lo demuestra el hecho de que su tío Jean, arzobispo de la diócesis de Laval, le legara su biblioteca repleta de clásicos. Los datos biográficos más exhaustivos y fidedignos de la vida del poeta anteriores al siglo XX se encuentran en Claude Binet y Pierre Bayle. Es preciso consultar también los exhaustivos trabajos de Raymond Lebègue, *Ronsard, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1961 ; Gilbert Gadoffre, *Ronsard* ; Gustave Cohen, *Ronsard* ; Pierre Nollhac, *Ronsard et l'Humanisme*, Paris, Honoré Champion, 1921 ; Paul Laumonier, *Ronsard poète lyrique. Étude historique et littéraire*, Paris, Hachette, 1909. Ronsard dedicó sendos epitafios a su padre y su tío en *La Bocage*, pp. 16r.-17v.

⁴⁷ Respecto de la fecha de nacimiento de Ronsard véase Marcel Françon, « La Genèse d'une légende: La date de naissance de Ronsard », *Modern Philology*, 46, 1, 1948, pp. 18-21. Jacques Davy du Perron (1556-1618), singular hombre de su tiempo que alcanzó la dignidad obispal a pesar de sus orígenes calvinistas, y admirador del poeta, resumía el *affaire* en torno de la aparente nimiedad: « Les uns pensent qu'il soit né l'an cinq cens vingt deux, et qu'estant décedé sur la fin de l'année dernière, il soit mort en son an climacterique: chose que l'on a remarqué estre arrivée à une infinité de grands personnages, qui ont esté par le passé. Les autres s'arrestent a ce qu'il en a escrit luy mesme, ayant signalé l'année de sa nativité par la prise du Roy François, comme ordinairement il se rencontre de ces accidens notables a la naissance des hommes illustres et des grands personnages » (citado en Claude Binet, *Vie de P. de Ronsard*, p. xiii).

de Baïf, quien se hizo cargo de su educación y lo envió a tomar lecciones con el helenista Jean Dorat (1508-1588), maestro de su hijo Jean-Antoine. Pero su tragedia personal no había terminado, y el mismo de Baïf (padre) murió en 1547 (poco tiempo después de la extinción de Francisco I), por lo que los dos huérfanos fueron recibidos en el prestigioso Colegio Coqueret, cuya dirección estaba a cargo del mismo Dorat.⁴⁸

La experiencia en el Coqueret los pondría en contacto con Joachim Du Bellay, autor en 1549 de la *Défense et illustration de la langue française*, que algún interpretador temerario podría comparar en su relevancia respecto del devenir de la lengua francesa a aquella que tuvieron las noventa y cinco tesis de Wittenberg en la historia de la Reforma. De allí a la formación de la leyenda de la Brigada y posteriormente de la Pléyade no faltaba más que el encuentro con otros prometedores humanistas: Pontus de Tyard (1521–1605), Jacques Peletier du Mans (1517–1582), Rémy Belleau (1528–1577) y Étienne Jodelle (1532–1573).⁴⁹ El propio Ronsard publicaría por esos años la primera parte de sus *Odas* al tiempo que se acomodaba en la Corte y entablaba cercanas relaciones con la princesa Margarita de Valois (1523–1574), hermana de Enrique II (1547–1559), con el futuro canciller Michel de l’Hospital (1505–1573), con el canciller del rey y mecenas de las artes, Jean de Brinon (†1555), y con el *maître d’hôtel* y viejo discípulo de Erasmo y Budé, Jean de Morel (1511–1581).

El reinado de Enrique II, coronado en 1547 tras la muerte de su padre, no parecía en principio alterar demasiado la tendencia favorable hacia la tradición humanista, y, aunque el nuevo monarca parecía menos interesado en las letras que las armas, su Corte siempre recibió bien a los humanistas. En aquella Corte precisamente el poeta alcanzaría su cenit político: por un lado, tras la muerte de Melin de Saint-Gelais (1491–1558), hasta entonces poeta oficial de la Corte y público rival de la Pléyade y de los preceptos

⁴⁸ Lazare de Baïf (1496-1547) fue un erudito humanista, discípulo de Budé y uno de los representantes diplomáticos de mayor confianza durante el reinado de Francisco I. Tuvo un rol importante durante su estancia en Inglaterra y Venecia –en esta última obtuvo numerosos textos clásicos que luego llevaría a Francia, contribuyendo así a ampliar el *corpus* de fuentes antiguas existentes en el reino. Sobre la sólida formación helenística de Ronsard véase Kyriaki E. Christodoulou, *Ronsard et la Grèce, 1585-1985*, Paris, Union Scientifique Franco Hellénique, 1988; Isidore Silver, *Ronsard and The Hellenic Renaissance*. La personalidad de Jean Dorat ha sido trabajada exhaustivamente por Christine de Buzon, *Jean Dorat: poète humaniste de la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, y por Henri Demay, *Jean Dorat, 1508–1588*, Paris, L’Harmattan, 1996.

⁴⁹ Louis Perceau ha demostrado que no existió tal cosa como una organización medianamente formalizada llamada « la Pléyade » (*Ronsard et la Pléiade*, Paris, Cabinet du livre, 1928) y Henri Chamard ha asegurado que fue una valoración « purement idéal » que « jamais eu d’autre réalité que la fantaisie de Ronsard » (*Histoire de la Pléiade*, Paris, Didier, 1963, I, p. ix). Sin embargo, la dimensión mítica de su asociación tácita no impide otorgarle a aquella generación dorada del Coqueret un rol colectivo real en el mundo cultural del Renacimiento tardío. Véase la síntesis biográfica de Raymond Lebègue, « De la Brigade à la Pléiade », in *Lumières de la Pléiade*, Paris, Vrinm, 1966, pp. 13-20.

estéticos sistematizados por Du Bellay, se había convertido, sin laureles ni monte Capitolino, pero con no menores implicancias políticas, en el « Príncipe de los poetas de la Corte »; por otra parte, obtuvo el influyente cargo de capellán ordinario del Rey. Además, poco antes había recibido la tonsura y, con ella, la dignidad eclesiástica, condición que pudo hacerlo merecedor de una sinecura religiosa, que le otorgó hasta el fin de sus días una holgada situación económica.⁵⁰

Pero durante la década de 1550, si bien Francia parecía capaz de moderar las ambiciones imperiales de los Habsburgo y la luz de las letras francesas —y la estrella de Ronsard en particular— estaba en plena expansión, también fue la época en que los sueños de una cristiandad unida por la que abogaban tanto las esperanzas irenistas más flexibles como los proyectos más integristas e intolerantes, daban paso a un común desencanto ante el hecho de que el cisma religioso de la civilización occidental era ya irremediable. Los discontinuados dieciocho años de Trento (1545–1563), la ejecución de Miguel Servet en 1553 avalada (o al menos aceptada) por el reformador de Ginebra, la Paz de Augsburgo de 1555, la abdicación de Carlos V y su proyecto universal en 1556, y la inesperada muerte de Enrique II en 1559 pusieron a Ronsard frente a un devenir incierto.⁵¹

Dentro del reino, la tensión se correspondía. Si en un principio Francisco no se había mostrado lo suficientemente enérgico en la persecución de los « luteranos » en parte debido a su propio interés en no enajenarse el vital apoyo de los príncipes reformados alemanes en su guerra sin (y con) cuartel contra los intereses de los Habsburgo,

⁵⁰ Desde el Concordato de Bologna de 1516 acordado entre el rey Francisco I y el Papa León X, el otorgamiento de sinecuras religiosas era prerrogativa absoluta del Rey de Francia.

⁵¹ Enrique II encontró la muerte el 10 de julio de 1559 por la herida que le asestó, de forma accidental, Gabriel de Lorges (1530–1574), conde de Montgomery y capitán de la guardia escocesa, durante un torneo organizado por la Corte francesa durante los festejos por el matrimonio de la princesa Isabel (1545–1568) con el Rey de España Felipe II (1556–1598), acordado en la Paz de Cateau-Cambrésis y firmado en abril del mismo año, poniendo fin a media centuria de guerras contra los Habsburgo. El involuntario homicida debió refugiarse en Inglaterra, donde adhirió a la Reforma. Cuando estallaron las guerras civiles, Montgomery combatió junto a sus correligionarios hugonotes. La noche del 24 de agosto de 1572 se encontraba en París, siendo una de las presas más buscadas por las patrullas justicieras de la causa católica, pero logró escapar tras ser anoticiado del linchamiento de Coligny. Finalmente, la viuda Catalina de Médicis encontraría su venganza cuando el escocés fuera capturado en 1574 durante la quinta guerra de religión (1574–1576) y llevado a París para su posterior ejecución pública. Sobre la suerte de Montgomery durante la masacre, véase Simon de Goulart: *Mémoire de l'Etat de France*, pp. 294–295 y Claude Haton, *Mémoires contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*, ed. Félix Bourquelot, Paris, 1857, t. II, p. 676. Catalina, advertida de su huida a Inglaterra, llegó a expresar el deseo de su repatriamiento por parte de Isabel I a menos de un mes de la masacre (« comme nous désirons que vous requissiez ladicte royne de nous fere seurement envoyer le comte de Montgommery », « À Monsieur De La Mothe-Fénelon », in *Lettres de Chaterine de Médicis*, ed. De La Ferrière, Hector, Paris, Imprimerie Nationale, 1841, t. IV, p. 126).

el *affaire des placards*, como se señaló anteriormente, había alterado el orden de las prioridades.

Sin embargo, la intensidad de la represión (estrictamente judicial) durante las décadas siguientes no fue ni lo constante ni lo eficaz que hubiera esperado la jerarquía católica. Gracias al éxito de Calvino en su exilio suizo, incluso, la Reforma se había difundido a lo largo del reino hasta las altas esferas de la nobleza como, por ejemplo, parte de la ilustre Casa de Borbón (que sucedería a la extinta rama Valois d'Angoulême en el trono de Francia a partir de 1589). Así lo prueba, por ejemplo, la reunión en 1559 del primer sínodo de Iglesias Reformadas de Francia, donde cristalizó una colectividad protestante abierta y concretamente inspirada en y seguidora de la obra doctrinal y eclesiástica de Calvino.⁵²

Enrique II mostró mayor tenacidad en la persecución de la herejía, como lo indican la instauración la *Chambre ardente* como tribunal regular con el objetivo explícito de tratar todos los casos referidos a cuestiones de fe y la severidad que mostró hacia el Parlamentario Anne du Bourg, quemado por sedicioso y hereje —aunque la sentencia fue dictada bajo la influencia del clan Guisa, poco después de la desaparición del monarca. Pero hacia 1562 la herejía parecía tener más derecho que nunca a gozar de los mismos privilegios que los luteranos alemanes tras la Paz de Augsburgo con la cual Carlos V había asegurado la unidad del Imperio —aunque las calamidades que hicieron de Alemania el campo de batalla de Europa durante el siglo XVII demostrarían la fragilidad de aquellos compromisos.⁵³

La delgada línea entre la heterodoxia y la herejía se hacía cada vez más difusa e indiscernible, y los favores de la Corte estaban en plena disputa, por lo que no hay motivos para creer que la facción hugonote de la nobleza se enfrentaba a una quimera cuando creyó que teniendo en sus manos al joven Francisco II (1559–1560) se aseguraría el control de la política religiosa del reino. El contundente pero para nada concluyente fracaso de la « Conjura de Amboise » y, con ella, de los nobles *prétendus réformés*, puso a los partidos en alerta, y expuso a muchos humanistas a un peligroso juego de lealtades.

⁵² Nicolas Le Roux asegura que en 1562 podían contarse alrededor de 2 millones de personas como protestantes, esto es, un 10% de la población del reino (*Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, p. 18).

⁵³ Véase William Monter, *Judging the French Reformation*, pp. 85-145.

El poeta, mientras, se preparaba para las pugnas de los años venideros con una reflexión temprana sobre la subversión protestante, aún antes de que se desatara la violencia fratricida. En su *Élégie à Guillaume des Autels, Gentilhomme Charollois, Poëte et Jurisconsulte excellent, sur le Tumulte d'Amboise* (1560), le aseguraba a su amigo homenajado que:

Así como el enemigo sedujo mediante libros, / al pueblo descarriado que falsamente lo sigue, / es preciso confundirlo disputando mediante libros, / y mediante libros asaltar, mediante libros responderles, / sin mostrar en caso de necesidad nuestros corajes quebrados, / sino que cuanto más fuerte la resistencia más serán asaltados.⁵⁴

Parecía que la vía pacífica aún estaba abierta. Incluso, el capellán real se mostraba comprensivo al admitir que era preciso corregir los abusos clericales cometidos por el « el clero avaro », hecho que ponía en una situación de ventaja a los « luteranos » que defendían bien una causa malvada, mientras que los católicos defendían mal una « buena y santa ».⁵⁵

Ahora bien, las imperfecciones de la institución no justificaban, en su opinión, el exclusivismo reformado. Acusaba a los protestantes, aquellos seguidores de « sectas extranjeras », de desear la caída de las « viejas leyes » presumiendo su « juicio orgulloso », sembrando el escándalo. Les atribuía sobre todo creer que todos eran ciegos menos ellos, que « sólo a Lutero se le apareció a Dios », y en el cenit de su soberbia, que valía más un escrito de alguno de los reformadores malditos (« hombres sediciosos ») que « el acuerdo de la Iglesia y los estatutos de miles de doctores, inspirados por Dios, convocados a Concilio ».⁵⁶ La confirmación del principio *concilium dixit* en algún sentido

⁵⁴ « Ainsi que l'ennemy par livres a seduit / Le peuple dévoyé qui fausement le suit, / Il faut en disputant par livres le confondre, / Par livres l'assaillir, par livres luy respondre, / Sans monstrier au besoin nos courages faillis, / Mais plus fort resister plus serons assaillis » (*Élégie à Guillaume des Autels, Gentilhomme charollois, Poëte et Jurisconsulte excellent, sur le Tumulte d'Amboise*, in *Discours de misères de ce temps*, ed. Malcolm C. Smith, Genève, Droz, 1979, vs. 19-25, p. 29).

⁵⁵ « Il faut corriger de nostre sainte Église / Cent mille abus commis par l'avare pretrise, / [...] Quelle fureur nouvelle a corrompu nostre aise? / Las! des Lutheriens la cause est très-mauvaise, / Et la defendent bien; et par malheur fatal / La nostre est bonne et sainte et la defendons mal » (*Ibidem*, vs. 109-116, p. 34).

⁵⁶ « Nos ennemis font faute, et nous faillons aussi. / Ils faillent de vouloir renverser nostre empire, / Et de vouloir par force aux Princes contre-dire, / Et de presumer trop de leurs sens orgueilleux, / Et par songes nouveaux forcer la loy des vieux; / Ils faillent de laisser le chemin de leurs pères, / Pour ensuivre le train des sectes estrangères; / Ils faillent de semer libelles et placars, / Pleins de derisions, d'injures et de brocars, / Diffamans les plus grands de nostre cour royale, / Qui ne servent de rien qu'a nourrir un scandale; / Ils faillent de penser que tous soient aveuglez, / Que seuls ils ont des yeux, que seuls ils sont reiglez, / Et que nous fourvoyez ensuivons la doctrine / Humaine et corrompue, et non pas la divine. / Ils faillent de penser qu'à Luther seulement / Dieu se soit apparu, et generalement / Que depuis neuf cens l'Église est

emulaba la objeción que le planteara Erasmo a Lutero en su contrapunto soteriológico de la década de 1520.

La repercusión de estas reflexiones saldría a la luz tempranamente. Antoine de La Roche-Chandieu (1534–1591), abogado noble oriundo de la región borgoñesa, que conoció a Calvino y muy joven se convirtió a la fe reformada, escribió sin identificarse una falsa rectificación, una palinodia de la *Élégie à Guillaume des Autels*, a través de la cual un supuesto Ronsard abjuraba de su confesión católica y cantaba loas a los líderes protestantes, específicamente a Théodore de Bèze (1519–1605), viejo compañero de Ronsard durante la década de 1540 en las tertulias organizadas por Jacques Peletier en Le Mans. De Bèze estaba llamado a ser el heredero intelectual de Calvino, lo que efectivamente sucedería tras la muerte de éste en 1564.⁵⁷ La operación paródica era simple: manteniendo la estructura del texto original, el libelista modificaba y suprimía parte de él y agregaba oportunos versos originales. El resultado fue, naturalmente, tan absurdo como injurioso. Un supuesto Ronsard aceptaba allí que « el papista furioso » había sido seducido por el mismísimo Anticristo y que, por supuesto, un solo escrito de hombres *tres vertueux* (sic) como Lutero, Calvino o Zwinglio valía más que la ingeniería escolástica de La Sorbona o « los cánones de miles de hipócritas impulsados por Satán al Concilio ».⁵⁸

Evidentemente, lo que a los ojos del poeta laureado era una acción sediciosa, en el imaginario reformado era un compromiso con la verdad divina; la obediencia, una concesión al diablo. La ingeniosa respuesta reformada no sería sino un liviano aperitivo si se la juzga a partir del inmediato devenir.

depravée, / Du vin d'hypocrisie à long traits abreuvée; / Et que le seul escrit d'un Bucère vaut mieux, / D'un Zvingle, et d'un Calvin (hommes seditieux), / Que l'accord de l'Église et les statuts de mille / Docteurs, poussez de Dieu, convoquez au concile » (*Élégie à Guillaume des Autels*, vs. 49-71, p. 30).

⁵⁷ Sobre la tensa relación entre Ronsard y Bèze véase Malcolm C. Smith, *Ronsard et Du Bellay versus Bèze: Allusiveness in Renaissance Literary Texts*, Genève, Droz, 1995; Jacques Pineaux, « Poésie et prophétisme: Ronsard et Théodore de Bèze dans la querelle des 'Discours' », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 78, 4, 1978, pp. 531-540.

⁵⁸ « Ainsi que l'Antechrist par ses decrets seduit / Le papiste enragé, qui fausement le suit, / Il faut en disputant par presches le confondre, / Par armes l'empescher, par livres lui respondre / Sans monstrier au danger vos courages failliz, / Mais plus fort resister, plus serez asailliz. / Ils faillent de penser, que Luther seulement, / Soit de vostre doctrine ou but ou fondement, / Et que mill'ans depuis la primitive Église, / Nul n'ait sceu remarquer l'hypocrite prestrise. / Ilz faillent, ne voyant que Dieu plus clairement / L'Antechrist nous descouvre, et generalement / Que depuis neuf cens ans prestrise est depravée, / Du vin d'idolatrie à longs traits abruvée. / Ilz faillent, n'entendant qu'un seul escrit vaut mieux / D'un Zvingle, d'un Calvin (homme tresvertueux) / Qu'un Ergo de Sorbonne ou les canons de mille / Hypocrites, poussez par Satan au Concile » (*Palinodie de Pierre de Ronsard Gentilhomme Vandomoys, sur son Elegie cy devant publiée souz le nom de Desautelz. À Theodore de Besze Ministre du saint Évangile de nostre Seigneur Jesus Christ Son treshonorable maistre*, in *La polémique protestante contre Ronsard*, ed. Jacques Pineaux, vs. 19-24 y 63-74, pp. 7-9).

III

Así ingresó Ronsard a la década de 1560, atento a la violencia verbal que prometían sus adversarios, pero sobre todo consciente de que la muerte de Enrique II había dejado a la Corona en manos de jóvenes y débiles herederos, a merced de los desacuerdos nobiliarios, *ergo*, de la guerra civil. Aspiró, entonces, a fortalecer la autonomía de la Corte intentando convencer a los pequeños soberanos de que su principal responsabilidad era defender a toda costa la unidad del reino. Por éso, tras la prematura defunción de Francisco II en 1560 y el acceso del aún infante Carlos IX (n. 1550), se ocuparía aquellos años de que éste último supiera en el futuro « impedir que el pueblo imprimiera en su cerebro el curioso discurso de una secta nueva ».⁵⁹ Estas palabras resonarían siniestramente la noche del 24 agosto de 1572, cuando ese mismo monarca aprobara por acción u omisión la matanza de sus súbditos protestantes, cediendo a las ambiciones exterminadoras de los halcones de su entorno —aunque nada indica que Ronsard previera y mucho menos deseara semejante desgracia. Para ello, era fundamental consolidar el poder de Catalina de Médicis (1519–1589), regente durante la minoridad de su hijo Carlos, de quien podrá dudarse de su sinceridad, pero no de su calidad como *consiglieri*, pues la reina madre sería la verdadera equilibrista entre los grupos de interés del entorno, y quien mejor demostró interpretar los intereses y necesidades de la Corona.⁶⁰

Durante tres décadas, la violencia por causas religiosas se había limitado a la apertura de procesos judiciales contra los reformados (siempre y cuando no se pusiera en riesgo la buena voluntad de los príncipes alemanes), pero ésto no había impedido la manifestación de las hostilidades interconfesionales en la cotidianeidad de las ciudades, en la autorreferencialidad de las aldeas.⁶¹ Las guerras externas habían mantenido ocupado al militarismo nobiliario, pero la retirada de Italia y la repentina paz con los Habs-

⁵⁹ « Garder que le peuple imprime en sa cervelle, / Le curieux discours d'une secte nouvelle » (*Institution pour l'adolescence du Roy Treschrestien Charles Neufviesme de ce nom*, in *Discours des misères de ce temps*, vs. 69-70, p. 55).

⁶⁰ « Après si vous voulez en terre prosperer, / Vous devez vostre mère humblement honorer, / La craindre et la servir, qui seulement de mère / Ne vous sert pas ici, mais de garde et de père » (*Institution pour l'adolescence du Roy*, vs. 63-64, p. 54). Para un ejemplo de la estrecha relación entre Ronsard y Catalina durante la minoridad de Carlos IX véase Virginia Scott y Sara Sturn-Maddox, *Performance, Poetry and Politics on the Queen's Day: Catherine de Medicis and Pierre de Ronsard at Fontainebleau*, Aldershot, Ashgate, 2007.

⁶¹ Sobre las manifestaciones de las tensiones confesionales por fuera de los conspicuos ecosistemas cortesanos, véase Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1965.

burgo en 1559, celebrada mediante el Tratado de Cateau-Cambrésis, y el inmediato deceso del soberano, precipitaron el recalentamiento de la sostenida guerra fría que libraban hasta entonces las grandes familias. Finalmente, mientras que el elástico Concilio de Trento convocado en 1545 e interrumpido sistemáticamente permanecía en la incerteza (y así continuaría hasta 1563), el fracaso del Coloquio de Poissy de 1561 echó por tierra las esperanzas de irenistas y pragmáticos (aquellos a quienes la historia bautizaría *moyennants* o *politiques*, no respectivamente), quienes temían lo que finalmente estalló en 1562 tras la masacre de Vassy: la guerra civil.⁶²

Así, el hombre de letras devino transitoriamente hombre de armas —sin metáforas— ya que el mismo Ronsard se puso a la cabeza de un pequeño ejército durante la primera guerra y, según el testimonio de Baye, « llevó a cabo una matanza », aparentemente para evitar que la parroquia de Évaillé, que le había sido encomendada en 1554 por la Corona, cayera en manos calvinistas.⁶³ Poco antes había inmortalizado sus reflexiones respecto de las vicisitudes de su tiempo en su *Discours des misères de ce temps* (1562), donde adelantaba algunos argumentos que estaban destinados a teñir toda su obra polémica contra los protestantes. Allí se lamentaba por aquellos hombres que « por curiosa audacia querían enviar sus razones hasta el cielo para conocer los altos secretos divinos que el hombre no debe ver ». Era el « monstruo de la Opinión » quien había desencadenado la guerra fratricida que estaba llevando al reino a la anarquía, al « mun-

⁶² El Coloquio tuvo lugar entre septiembre y octubre de 1561 en el convento dominico de Poissy, ante la presencia del rey Carlos IX, de su madre Catalina de Médicis, del canciller Michel de l'Hospital y los príncipes de sangre. La posición reformada fue presentada por Théodore de Bèze, mientras que fue el cardenal Carlos de Lorena (perteneciente a la casa de Guisa, la campeona de la causa católica radical) el encargado de defender la posición católica. Los intentos de acordar una confesión de fe única fracasaron principalmente por la divergencia respecto del misterio eucarístico. La reapertura del Concilio de Trento dio el tiro de gracia a esta « vía francesa ». Según Lebègue, Ronsard fue testigo presencial de aquellas fallidas jornadas (Raymond Lebègue, *Ronsard, l'homme et l'œuvre*, p. 82).

⁶³ « [II] se mit à la tête de quelques soldats dans le Vendômois l'an 1562, & fit un aussi grand carnage qu'il lui fut possible de ceux de la Religion » (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, IV, p. 68). A través de esta acción (la toma de armas, no la supuesta carnicería), el cortesano emulaba a otros grandes poetas-soldados renacentistas como Garcilaso de la Vega (1498–1536) y, especialmente, su admirado Michele Marullo Tarchaniota (1458–1500), poeta y soldado de noble origen griego cuya familia había emigrado tras la conquista otomana. La obsesión de Marullo era la cruzada contra los turcos (aunque, según el mismo Bayle, no tanto por celo religioso, pues « ses sentiments en matiere de Religion étoient fort éloignez de l'Orthodoxie » [*Ibid.*, III, p. 359]) y a esta empresa dedicó buena parte de sus energías, pero no menor fue su esfuerzo respecto de la recuperación del pensamiento clásico, específicamente el epicureísmo de Lucrecio, y el renacimiento de los epigramas e himnos griegos, cuyo filopaganismo se manifestaba abiertamente. Ronsard le compuso un epitafio en su *Bocage* de 1554 (« Epitafe de Michel Marulle Tarchaniot, de Constantinople », in *Le Bocage*, Paris, Maurice de la Porte, 1554, pp. 12-13). Sobre la vida de Marullo véase *Michael Marullus: ein Grieche als Renaissancedichter in Italien*, eds. Eckard Lefèvre y Eckart Schäfer, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2008. Sobre las reflexiones humanistas en torno del Turco véase Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

do invertido ». En otras palabras, los hombres no estaban a la altura de los misterios divinos, tal como él suponía que pretendía la teología calvinista; y eran precisamente los seguidores de la Iglesia ginebrina quienes con mayor falta caían en la arrogancia de creerse los escrutadores infalibles del mensaje insondable de Dios. Por eso, la Opinión era hija de la Presunción y hermana del Orgullo, la Fantasía y la Locura juvenil, cuyo efecto sobre el mundo no era sino su trastorno, su subversión, su autodestrucción.⁶⁴

No era la primera ni sería la última utilización de este esquema argumental para desacreditar las convicciones de los reformados. Los cinco disparos de arcabuces que recibió el cuerpo de Ronsard durante su incursión militar durante la Primera Guerra de Religión (1562–1563), suscitaron una *Continuation du discours des misères de ce temps*, donde la inquina contra los rebeldes se profundizaba. Allí acusaba a aquellos « pobres insensatos » de tener un corazón « loco, soberbio y orgulloso » porque se consideraban los únicos merecedores del Cielo, idea que encontraba absurda, puesto que si sólo para ellos se abrieran las puertas del Paraíso, éste sería una « llanura desierta ». Para Ronsard, en cambio, Dios era el padre común de « los hombres de aquí abajo », por lo que la salvación estaba al alcance de todos aquellos que creyeran en Jesucristo.⁶⁵

Era nítida en este punto su crítica a la soteriología calvinista de la expiación limitada, esto es, que la gracia de Cristo no está al alcance de todos los hombres sino que sólo es el privilegio de los « justos », salvados por una misericordia que precede, incluso, a la propia llegada al mundo de los hombres y que nada tiene que ver con la potencial colaboración de las naturalezas corrompidas.⁶⁶ Según Ronsard, si los protestantes

⁶⁴ « L'Opinion, peste du genre humain; / Cuidier en fut nourrice, et fut mise à l'escolle / D'Orgueil, de Fantasie et de Jeunesse folle. / Elle fut si enflée et si pleine d'erreur, / Que mesme à ses parents elle faisoit horreur. / Elle avait le regard d'une orgueilleuse beste; / De vent de fumée estoit pleine sa teste; / Son cœur estoit couvé de vaine affection, / Et sous un pauvre habit cachoit l'ambition / [...] Ce monstre que j'ay dit, met la France en campagne / [...] Ce monstre arme le fils contre son propre père; / Et le frère (ô malheur !) arme contre son frère, / La sœur contre la sœur, et les cousins germains / [...] Les enfans sans raison disputent de la foy, / Et tout l'abandon va sans ordre et sans loy. / [...] Morte est l'autorité; chacun vit à sa guise; / Au vice desreglé la licence est permise; / Le désir, l'avarice, et l'erreur insensé / Ont c'en dessus dessous le monde renversé » (*Discours des misères de ce temps*, vs. 134-162, pp. 70-71).

⁶⁵ « Ils ont le cœur si fol, si superbe, & si fier, / Qu'ils osent au combat leur maistre desfier: / Ils se disent de Dieu les mignons: & au reste / Qu'ils sont les heritiers du royaume celeste. / Les pauvres incensez qui ne cognoissent pas / Que Dieu pere commun des hommes d'icy bas / Veult sauuer un chacun, & que la grand closture / Du grand Paradis s'ouvre à toute creature / Qui croit en Iesuschrist, certes beaucoup de lieux, / Et de sieges seroyent sans ames dans les cieux, / Et Paradis serait une plaine deserte, / Si pour eux seulement la porte estoit ouverte » (*Continuation du discours des misères de ce temps*, vs. 29-40, p. 78).

⁶⁶ Sobre la soteriología calvinista en el contexto de la historia del pensamiento cristiano véase Mathew Levering, *Predestination: Biblical and Theological Paths*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 98-134; Alister McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1986), pp. 253-258. Calvino desarrolló su soteriología en el libro III de su *Christianæ religionis institutio* (1536) y, como McGrath se ha encargado de demostrar, no puede

tuvieran razón, el Paraíso sería una « llanura desierta ». Y dejaba clara su posición, producto de cierto optimismo antropológico, afirmando que Dios es el padre común de los hombres y abre las puertas del Paraíso a quienes crean en Jesucristo. Así aparecía un fuerte argumento irenista: la salvación no requería el seguimiento acrítico de las exclusivas doctrinas predicadas por las diversas Iglesias cristianas que pululaban por Europa y Asia.

Además, el Príncipe de los poetas denunciaba su soberbia teológica como expresión de una altivez más mundana, la desobediencia institucional, porque la Reforma puso en jaque no sólo la supervivencia de la fe tradicional sino también los compromisos políticos y confesionales que legitimaban la unidad del reino en torno de una monarquía católica. Por éso, se indignaba con aquéllos que se jactaban de ser los « verdaderos hijos de Dios » y a la vez eran los « furiosos » que violentan los templos sagrados, saqueaban ciudades, asesinaban y desobedecían a los legítimos reyes. Inmediatamente exhortaba —dirigiéndose específicamente esta vez a Théodore de Bèze— que « no predicara un evangelio armado, un Cristo con armas de fuego » que alentara la sedición.⁶⁷

Finalmente, todo se resumía en su afirmación de que las diferencias internas de los reformados eran el producto de sus errores y la señal de que la discordia no es amiga de la divinidad. Por tal motivo les sugería que, antes de alterar la concordia cristiana, al menos intentaran desactivar sus diferencias confesionales con el resto del mundo refor-

afirmarse que éste fuera el centro de su sistema teológico (Alister McGrath, *Iustitia Dei*, pp. 256–257). Para apoyar la idea según la cual su soteriología no es sino una dimensión más de la reflexión teológica en torno de la participación del hombre en Cristo véase J. Todd Billings, *Calvin, Participation and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*, New York, Oxford University Press, 2007, *passim*. Ahora bien, considerando la importancia que adquirió la doctrina de la doble predestinación tras su muerte (1564) y que haya sido ésta uno de los puntos nodales del desacuerdo confesional con la vieja religión, no es casual que Ronsard se concentre sobre éste punto con el objetivo de desacreditar a *la religion pretendue reformée*. Véase también Emidio Campi, « Calvin, the Swiss Reformed Churches, and the European Reformation », en *Calvin and his Influence, 1509-2009*, eds. Irena Dorota Backus y Philip Benedict, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 119–143 ; Albert-Marie Schmidt, *Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, Seuil, 1957.

⁶⁷ « Or eux se vantant seuls les vrais enfants de Dieu, / En la dextre ont le glaive et en l'autre le feu, / Et comme furieux qui frappent et enragent, / Vollent les temples saints et les villes saccagent. / Et quoy? brusler maisons, piller et brigander, / Tuer, assassiner, par force commander, / N'obéir plus aux Rois, amasser des armées, / Appellez-vous cela Églises réformées? » (*Continuation des discours des misères de ce temps*, vs. 45-48, p. 79).

« Ne presche plus en France un Evangile armée, / Un Christ empistolé tout nourci de fumée, / Portant un morion en teste, et dans sa main / Un large coutelas rouge de sang humain. / Cela deplait à Dieu, cela deplait au Prince; / Cela n'est qu'un appast qui tire la province / À la sédition, laquelle dessous toy / Pour avoir liberté ne voudra plus de Roy » (*Ibidem*, vs. 119-126, p. 84).

mado; su fracaso era la evidencia de que no era Dios quien inspiraba sus misceláneas opiniones teológicas, porque Cristo no era sino « caridad, amor y concordia ».⁶⁸

La creciente conflictividad llevaría a Ronsard a publicar ese mismo año de 1562 un tercer poema, dirigido a la sociedad francesa en su conjunto, una verdadera *Remonstrance au peuple de France*. Allí el tono adquiriría un matiz más melancólico, resignado frente al fratricidio que minaba las fuerzas del reino. Los versos comenzaban con una ecuménica apelación tanto al cielo, como al mar, como a la tierra, como al Dios fideísta « padre común de los judíos y los cristianos, de los turcos y de cada uno », y se quejaba de quienes disputaban « en vano aquello que hay que creer ». Le preguntaba a Dios padre por qué no castigaba a quienes sembraban la discordia si no quería ser llamado « Señor de los ladrones y Dios de querella ». En definitiva, este mundo debía estar de acuerdo con Su naturaleza pacífica y clemente, y la propia persecución del acuerdo era una de las vías para honrar aquella bondad inherente.⁶⁹

Aludía en seguida a la diversidad de iglesias como uno de los factores principales para explicar las escasísimas conversiones al cristianismo por parte de los infieles judíos y mahometanos. La empatía con los infieles era absoluta cuando decía que sólo la gracia divina lo mantenía cristiano, considerando las escandalosas diferencias que fracturaban a Occidene. Imprudentemente agregaba que él mismo « devendría pagano »; esta última apreciación sería un flanco de inconmensurable riqueza para sus detractores, empeñados en hacer del poeta tonsurado un hipócrita idólatra.⁷⁰

Para ilustrar con mayor claridad este punto es preciso remitirse al singular episodio conocido ocurrido en 1553. Nos referimos a la *Pompe du bouc*, una ceremonia llevada a cabo por buena parte de la entonces Brigada (que eventualmente sería conocida

⁶⁸ « Vous devriez pour le moins avant que nous troubler, / Estre ensemble d'accord sans vous desassembler; / Car Christ n'est pas un Dieu de noise ny discord: / Christ n'est que charité, qu'amour et que concorde, / Et monstrez clairement par la division / Que Dieu n'est point autheur de vostre opinion » (*Ibidem*, vs. 253-258, p. 93).

⁶⁹ « O ciel! Ô mer! Ô terre! Ô Dieu père commun / des juifs, et des Chrestiens, des Turcs, et d'un chacun... » Vs. 23-38. «...ils font les empeschez, / Comme si tes secrets ne leur estoient cachez, / Braves entrepreneurs, et discoureurs des choses / Qui aux entendements de tous hommes sont closes, / Qui par longue dispute et curieux propos / Ne te laissent jouir du bien de ton repos, / Qui de tes sacrements effacent la mémoire, / Qui disputent en vain de cela qu'il faut croire, / Qui font trouver ton Fils imposteur et menteur; / Ne les puniras-tu, souverain Createur? / Tiendras-tu leur party? veux-tu que l'on t'appelle / Le Seigneur des larrons, et le Dieu de querelle? / Ta nature y repugne, aussi tu as le nom / De doux, de pacifique, de clement et de bon, / Et ce monde accordant, ton ouvrage admirable, / Nous montre que l'accord t'est toujours agréable » (*Remonstrance au peuple de France*, in *Discours des misères de ce temps*, vs. 1-3 y 23-38, pp. 105 y 107).

⁷⁰ « Certes si je n'avais une certaine foy / Que Dieu par son esprit de grace a mise en moy, / Voyant la chrestienté n'estre plus que risée, / J'aurais honte d'avoir la teste baptisée, / Je me repentirois d'avoir esté Chrestien, / Et comme les premiers je deviendrais Payen » (*Ibidem*, vs. 57-62, p. 108).

como Pléyade) que consistió en la imitación los atávicos cultos dionisiacos.⁷¹ El disparador habría sido el éxito de la tragedia *Cléopâtre captive*, de Étienne Jodelle, representada ante el mismísimo Enrique II.⁷² La participación de Ronsard fue evidentemente protagónica, considerando que fue uno de los encargados de redactar uno de los ditiambos dionisiacos preparados para la ocasión —el otro fue responsabilidad de Jean—

⁷¹ Así se refirió Jean-Atoine de Baif a la ceremonia de la que formó parte: « Nous jeunesse d'alors desirans faire croistre / Cet esprit que voyons si gaillard aparoistre, / O SADE, en imitant les vieux Grecs qui donnoyent / Aux Tragiques un bouc dont ils les guerdonnoyent, / Nous cherchâmes un bouc : & sans encourir vice / D'Idolâtres damnez, sans faire sacrifice, / (Ainsi que des pervers scandaleux envieux / Ont mis sus contre nous pour nous rendre odieux) / Nous menâmes ce bouc à la barbe doree, / Ce bouc aux cors dorez, la beste enlièrree, / En la sale où le Poete aussi enlièrré, / Portant son jeune front de lierre entouré, / Atendoit la brigade. Et luy menans la beste, / Pesle mesle courans en solennelle feste, / Moy recitant ces vers, lui en fismes present » (« Dithyrambes à la pompe du bouc d'Estienne Jodelle. 1553. Au Seigneur Ian de Sade Sieur de Maza », in *Euvres en rime de Ian Antoine de Baif Secretaire de la Chambre du Roy*, Paris, Lucas Breyer, 1573, pp. 123-126).

⁷² Étienne Jodelle (1532-1573) tuvo una carrera tan precoz y exitosa como fugaz. El estrecho vínculo desarrollado con Muret en el Colegio de Boncourt y con el círculo del mecenas Jean Brinon le facilitó el contacto con la Corte y con los poetas de la Pléyade en formación, y tuvo un rol protagónico en la *Pompe du bouc*. Hay serios indicios de que poco tiempo antes, tras un breve viaje por Italia, conoció Ginebra —y tal vez al mismísimo Calvino— por intermediación de Théodore de Bèze, que por aquellos años frecuentaba los círculos literarios parisinos. Por aquellos años desarrolló también una amistad con el imprentero Guillaume Guérout (1507-1569), reformado, quien estuvo a cargo de la edición de las obras de Miguel Servet, que sería quemado en Ginebra en 1553, el *annus mirabilis* de Jodelle. Esta perspectiva sugiere que Jodelle mostró simpatías por la causa reformada, y que su comedia *L'Eugène* estuvo marcada por una sensibilidad anticlerical pronunciada mientras que su *Cléopâtre captive* sugiere una concepción soteriológica más cercana a las concepciones antropológicas calvinistas. Tras una década relativa comodidad orbitando en torno de la Corte —incluso sumando su voz en contra de la sedición reformada a través de una serie de sonetos *Contre les ministres de la nouvelle opinion*—, en 1564 cayó sobre él una sentencia de muerte por una acusación que hasta el día de hoy se ignora; lo cierto es que recibió el perdón real y se estableció en Lyon, donde sólo deja registros de crecientes e impagables deudas que lo acompañaron hasta la fecha de su muerte en 1573. Antes de morir, dejó su terrible opinión sobre la masacre parisina.

Es preciso atender a la audaz lectura de Gabriel Spillebout, quien afirma que, en materia religiosa, Jodelle era « indifférent à tout ce qui est religion, il cherche à donner un sens à son existence par la philosophie stoïcienne » (« Jodelle l'hétérodoxe », in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, p. 150). Henri Busson, por su parte, amparándose en el testimonio de Pierre de L'Estoile, lo ha definido como un epicúreo (*Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957, p. 535). La descripción de Pierre L'Estoile de la agonía de Jodelle es contundente al respecto: « n'ayant pendant sa vie pas craint Dieu, il ne donna en mourant aucun signe de le reconnoître ; et même en sa maladie, comme il fut pressé de grandes douleurs, étant exhorté d'avoir recours à Dieu, il repondoit qu'il n'avoit garde de le prier ny le reconnoître, tant qu'il luy feroit tant de mal, et mourut de cette façon avec hurlemens epouvantables. Ronsard a dit souvent qu'il ût désiré pour la mémoire de Jodelle que ses ouvrages ûssent été jetés au feu. Il étoit d'un esprit prompt et inventif, mais paillard, yvrogne et sans aucune crainte de Dieu, qu'il ne croyoit que sous bénéfice d'inventaire » (*Journal de Henri III*, La Haya, Paris, Pierre Gandouin, 1744, I, pp. 62-63). Enea Henri Balmas, además de reconocer una probable indiferencia religiosa por parte de Jodelle, ha enfatizado la influencia del anticlericalismo en su obra, pero se ha inclinado por considerar a Jodelle como un verdadero « misterio » (*Un poeta del Rinascimento franceses: Étienne Jodelle. La sua vita, il suo tempo*, Florencia, Oschki, 1962, pp. 344-425 y « Le mystère Jodelle », in *Lumières de la Pléiade*, pp. 21-31).

Para calibrar su protagonismo en el contrapunto humanista-reformado véase « Contre les ministres de la nouvelle opinion », in *Les Œuvres et Meslanges Poétiques d'Estienne Jodelle, Sieur du Lymodin*, ed. Charles Marty-Laveaux, Paris, Alphonse Lemerre, 1870, II, pp. 133-151 ; « De la fidelité des huguenots », in *Ibidem*, p. 340.

Antoine de Baïf. Curiosamente, se sospecha la presencia de Jacques Grévin en la ceremonia.⁷³

Sin embargo, una década más tarde el laureado se desentendía de las acusaciones de paganismo. Aseguraba que los Santos Evangelios le habían grabado la fe en el espíritu con tanta firmeza que su curiosidad por las novedades doctrinales era nula. En otras palabras, las Santas Escrituras lo invitaban a no apartarse de la religión de sus antepasados, a rechazar las vías exclusivistas de los reformadores.⁷⁴

La marcha del argumento, concentrado en el rechazo del individualismo exegético protestante a partir de la defensa de la tradición histórica, derivó en un contraargumento hermenéutico del texto sagrado. Ronsard le atribuía al Hijo nitidez en relación al misterio eucarístico: « dijiste con tu hablar claro y franco, tomando el pan y el vino: ‘este es mi cuerpo y mi sangre, no el signo de mi cuerpo’ ». Y, sin embargo, se lamentaba el poeta, estos ministros innovadores, « apóstatas y bribones », aseguraban saber mejor que el propio Dios lo que Aquél dijo antes de la Expiación.⁷⁵

La *Remonstrance* enfatizaba, por supuesto, la inexpugnable impotencia humana frente a los arcanos metafísicos. Para Ronsard, la fe no merecía disputas, sino creencia,

⁷³ Ello justificaría el detalle con que éste se referiría al episodio en un texto que será analizado más adelante, *Le temple de Ronsard*. Es preciso reconocer que Ronsard manifestó desde joven un marcado interés sobre los cultos relacionados con el dios del vino. En 1549 escribió sus propias *Bacchanales, ou le folatrisse voyage d’Hercueil*, in *Œuvres inédites de P. de Ronsard Gentil-homme Vandomois*, ed. Prosper Blanchemain, Paris, Auguste Aubry, 1804, pp. 173-195). En 1554 publicó su *Bocage*, donde incluyó un soneto intitulado « D’un vigneron a Bacus », además de un epitafio a François Rabelais, que había muerto un año antes (pp. 9, 10v.-11). Sobre el rol específico y la influencia de los cultos dionisiacos sobre Ronsard véase Terence Cave, « Ronsard’s Mythological Universe », in *Ronsard the poet*, pp. 159-208 ; André Desguine, « Le culte de Bacchus et Ronsard poète débutant », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 3, 1954, pp. 66-70. En relación al « entusiasmo » de Ronsard frente a las deidades paganas, véase Guy Demerson, *La mythologie classique dans l’œuvre lyrique de la ‘Pléiade’*, Genève, Droz, 1972, pp. 397-450 ; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, pp. 307-311. Específicamente sobre la relación entre Ronsard y el mito dionisiaco véase Terence Cave, « The triumph of Bacchus and its interpretation in the French Renaissance: Ronsard’s *Himne de Baccus* », in *Humanism in France*, pp. 249-270.

⁷⁴ « De tant de nouveutez je ne suis curieux. / Il me plaist d’imiter le train de mes ayeux ! / Je croy qu’en paradis ils vivent à leur aise, / Encor qu’ils n’ay’nt suivi ny Calvin ny de Bèze. / Dieu n’est pas un menteur, abuseur ny trompeur ; / De sainte promesse il ne faut avoir peur, / Ce n’est que verité, et sa vive parole / N’est pas comme la nostre incertaine et frivole » (*Remonstrance au peuple de France*, vs. 89-96, p. 109).

⁷⁵ « Le soir que tu donnais à ta suite ton corps, / Personne d’un cousteau ne te pressait alors / Pour te faire mentir et pour dire au contraire / De ce que tu avais deliberé de faire. / Tu as dit simplement d’un parler net et franc, / Prenant le pain et le vin: ‘C’est cy mon corps et sang, / Non signe de mon corps.’ Toutefois ces ministres, / Ces nouveaux defroquez, apostats et belistres, / Desmentent ton parler, disant que tu révois / Et que tu n’entendais cela que tu disais » (*Ibidem*, vs. 109-118, p. 111).

puesto que el entendimiento humano, « admirable como es », resulta incapaz de comprender la divinidad sino es provisto de Su gracia.⁷⁶

Continuaba su razonamiento con una pregunta retórica que aludía al delito público de la sedición: ¿cómo podemos nosotros, con nuestros pequeños ojos, conocer claramente los misterios de los cielos, si ni siquiera sabemos gobernar nuestras repúblicas?⁷⁷ Pero la sedición no era sino la contraparte de la soberbia metafísica protestante, pues « los doctores de estas nuevas sectas [...] hablan de los misterios de Dios [...] y sólo con ellos se encuentra el Espíritu Santo ».⁷⁸

Como se había encargado de aclarar en los *Discours*, las vías individuales de la salvación no llevaban sino a la desintegración social. Aseguraba que el desborde es inevitable « cuando la razón se guía por la opinión [que] hace a los hombres armarse y anima al combate entre hermanos, pierde la religión, derriba a las grandes ciudades, a las coronas de los reyes, las políticas civiles »; finalmente, « el vicio se impone por sobre la virtud ». La Opinión, aquel monstruo hijo de la Fantasía, como la Fama enéidica atraviesa los continentes sin freno y engendra a los célebres herejes que han inficionado a la cristiandad con sus opiniones peligrosas.⁷⁹ Sin embargo, el inspirado no perdía las

⁷⁶ « Il fait bon disputer des choses naturelles, / Des foudres et des vents, des neiges et des gresles, / Et non pas de la foy, dont il ne faut douter; / Il faut seulement croire et non en disputer. / Tout homme qui voudra soigneusement s'enquerre / Dequoy Dieu fit le ciel, les ondes et la terre / [...] Il y perdra le esprit ; car Dieu qui est caché, / Ne veut que son secret soit ainsi recherché. / [...] L'entendement humain, tant soit-il admirable, / Du moindre faict de Dieu, sans grace, n'est capable » (*Ibidem*, vs. 143-160. pp. 112-113).

⁷⁷ « Comment pourrions-nous bien avec nos petits yeux / Cognoistre clairement les mystères des cieux, / Quand nous ne sçavons pas regir nos republicues, / Ny mesmes gouverner nos choses domestiques ? » (*Ibidem*, vs. 161-164, p. 113).

⁷⁸ « Toutefois les docteurs de ces sectes nouvelles, / Comme si l'Esprit Sainct avait usé ses ailes / [...] Sans que honte et vergongne en leur cœur trouve lieu, / Parlent profondement des mystères de Dieu; / [...] Avec eux seulement le Sainc Esprit se treuve, / Et du Sainc Évangile ils ont trouvé la febve » (*Ibidem*, vs. 166-183, p. 114).

⁷⁹ « Ce monstre, qui se coule en nos cerveaux, après / Va gagnant la raison laquelle habite auprès, / Et alors toute chose en l'homme est desbordée. / Quand par l'opinion la raison est guidée. / La seule opinion fait les hommes armer, / Et frère contre frère au combat animer; / Perd la religion, renverse les grand's villes, / Les couronnes des Rois, les polices civiles; / Et après que le peuple est sous elle abatu, / Lors le vice et l'erreur surmontent la vertu. / Or ceste Opinion, [...] Comme un monstre emplumé, porte de grandes ailes; / Elle a la bouche grande, et cent langues dedans; / Sa poitrine est de plomb, ses yeux prompts et ardans; / Tout son chef est de verre, et a pour compagnie / La jeunesse, l'erreur, l'orgueil et la manie. / De ses tetins ce monstre un Wiclef alaita, / Et en despit du ciel un Jean Hus enfanta, / Puis elle se logea sur le haut de la porte / De Luther, son enfant (...). De là toute heresie au monde prit naissance, / De là vient que l'Église a perdu sa puissance, / De là vient que les Rois ont le sceptre esbranlé, / De là vient que le faible est du fort violé; [...] De là vient que le monde est plein d'iniquité, / Remply de desfiance et d'infidelité, / Ayant perdu sa reigle et sa forme ancienne » (*Ibidem*, vs. 246-269 y 343-351, pp. 118 y 122).

esperanzas; estaba convencido de que pronto Dios detendría los esfuerzos de los disidentes y no existía otra arma más poderosa que la fe.⁸⁰

La propia Iglesia tenía, por supuesto, responsabilidad en su propia crisis, por lo que, tal como lo había hecho en sus *Élégie à Guillaume des Autels*, Ronsard condenaba la irresponsabilidad de la institución y sus miembros apelando al ideal armónico de la República platónica.⁸¹ Por lo tanto exigía a los eclesiásticos reunidos en Trento que no dieran más excusas a los rebeldes y alcanzaran el necesario acuerdo para hacer la « guerra a los lobos », pues su investidura les exigía predicar y acabar con el vicio.⁸²

No estaban exentos de la advertencia los responsables materiales de la violencia, los nobles, sus séquitos, sus mezquinos propósitos. Asimilaba la violencia a la inspiración satánica; eran las propias diferencias al interior de la nobleza las que estimulaban el derramamiento de sangre.⁸³ Ronsard temía que el camino de la violencia, tan legítima en ocasiones como cuando Ulises recuperó a su tripulación de la narcosis de Loto, tuviera débiles resultados frente al fanatismo de los convertidos y su obsesión con el martirio.⁸⁴

Interpelando al príncipe de sangre Louis de Condé (1530–1569), coterráneo y uno de los jefes del partido calvinista, admitía que « la mayor parte de los sacerdotes [católi-

⁸⁰ « Mais en bref, ô Seigneur tout puissant et tout fort, / Par ta sainte bonté tu rompras leur effort, / Tu perdras leur conseil, et leur force animée / Contre ta majesté envoyras en fumée. / Car tu n'es pas l'appuy ny l'amy des larrons; / C'est pourquoy ton secours en bref nous esperons. / La victoire des camps ne depend de nos armes, / Du nombre des pietons, du nombre des gendarmes; / Elle gist en ta grace, et de là haut aux cieux / Tu fais ceux qu'il te plaist icy victorieux » (*Ibidem*, vs. 157-166, p. 123).

⁸¹ « Si Platon prevoyait par les molles musiques / Le futur changement des grandes republicues, / Si par l'harmonie il jugeait la cité; / Voyant en nostre Église une lascivité, / On pouvait bien juger qu'elle serait destruite, / Puis que jeunes pilots luy servaient de conduite » (*Ibidem*, vs. 391-396, p. 125).

⁸² « O vous, doctes Prelats, poussez du Sainct Esprit, / Qui estes assemblez au nom de Jesus-Christ, / Et taschez saintement par une voye utile / De conduire l'Église à l'accord d'un concile; / Vous-mesmes les premiers, Prelats, reformez-vous, / Et comme vrais pasteurs faites la guerre aux loups; / [...] car votre vray office / Est de prescher sans cesse, et de chasser le vice » (*Ibidem*, vs. 421-432, p. 126).

⁸³ « La foy (ce dites-vous) nous fait prendre les armes! / Si la Religion est cause des allarmes, / Des meurtres et du sang que vous versez icy, / He ! qui de telle foy, voudrait avoir soucy, / Si par fer et par feu, par plomb, par poudre noire, / Les songes de Calvin nous voulez faire croire? / [...] Mais voyant vos couteaux, vos soldats, vos gendarmes, / Voyant que vous plantez vostre foy par les armes, / Et que vous n'avez plus ceste simplicité / Que vous portiez au front en toute humilité, / J'ay pensé que Satan, qui les hommes attise / D'ambition, estoit chef de vostre entreprise. / L'esperance de mieux, le desir de vous voir / En dignité plus haute et plus riche en pouvoir, / Vos haines, vos discords, vos querelles privées, / Sont cause que vos mains sont de sang abreuvéés, / Non la Religion, qui sans plus ne vous sert / Que d'un masque emprunté qu'on void au descouvert » (*Ibidem*, vs. 491-514, pp. 129-130).

⁸⁴ « Ulysse à la parfin chassa ses bandes sottes / À grand coups de baston, de la douceur des lottes, / Qui oublièrent leur terre, et au bord estranger / Voulaient vivre et mourir pour les lottes manger. / Mais ny glaive, ny mort ne retient ceste bande, / Tant elle est du sermon des ministres friande; / Bref, elle veut mourir, après avoir gousté / D'une si dommageable et folle nouveauté » (*Ibidem*, vs. 579-586, p. 134). Respecto de Ulises y los lotófagos véase *Odisea*, Canto IX, vs. 82–104.

cos] no vale nada », pero que menos podía esperarse de los pastores reformados, « peores que los nuestros [...] unos apóstatas, otros ateos [...], otros mentirosos y sofistas ». ⁸⁵ Además, era menester de los nobles combatir en nombre de la unidad, de la fe, de la patria, de la Corona. Por ello les recordaba a las grandes familias que sus antepasados habían combatido a los albigenses y a los valdenses « para conservar la fe de la tierra francesa ». Era momento, entonces, de portar la espada en honor de Dios y su querrela santa. ⁸⁶ El incierto llamado a la cruzada, nuevamente presente. Y, aunque nunca olvidara recordar a sus interlocutores los cinco disparos de arcabuz que recibió por su breve incursión militar, el sabio ronsardiano se presentaba como un virtuoso y paciente sabio: « en cuanto a mí, estoy listo, y no perderé coraje, firme como una roca, al amparo de una orilla, que se burla de los vientos, y cuanto más es agitada, más rechaza el oleaje, y jamás llega a ser domada ». ⁸⁷

IV

Hasta aquí, se ha seguido el intento de Ronsard por desarrollar una teología política a partir de una serie de pilares argumentales básicos y una exposición que se proponía inspirada por las Musas. Si bien ésta no se mostraba demasiado original o especialmente sofisticada, considerando la frondosa historia de la ciencia teológica en Occidente, sí era profundamente sentimental, ingeniosamente alegórica, históricamente irreprochable. Justificada, a su vez, a partir de las autoridades de antaño y en la urgencia de la violencia bélica. El lector sagaz imaginará que estas disquisiciones cargadas de censuras ideológicas no eludieron el entusiasta ánimo polémico de los contradestinatarios. Efectivamente, las respuestas no se hicieron esperar, y darían lugar a un intercambio de in-

⁸⁵ « Je sçay bien / Que la plus grande part des prestres ne vaut rien; / Mais l'Église de Dieu est sainte et véritable, / Ses mystères sacrez, et sa voix perdurable. / Prince, si vous n'aviez vostre rang oublié, / Et si vostre œil estait tant soit peu deslié, / Vous cognastriez bien tost que les ministres vostres / Sont, certes je le sçay, plus meschans que les nostres. / Ils sont simples d'habits, d'honneur ambitieux; / Ils sont doux au parler, le cœur est glorieux; / Leur front est vergongneux, leurs ames eshontées; / Les uns sont apostats, les autres sont athées, / Les autres par sur tous veulent le premier lieu; / Les autres sont jaloux du paradis de Dieu, / Le promettant à ceux qui leurs songes ensuivent; / Les autres sont menteurs, sophistes qui escrivent / Sur la parole sainte, et en mille façons / Tourmentent l'Évangile, et en font des chansons » (*Ibidem*, vs. 681-698, p. 138).

⁸⁶ « Souvenez-vous, seigneurs, que vous estes enfans / De ces pères jadis aux guerres triomphans, / Qui pour garder la foy de la terre Françoisse / Perdirent l'Albigeoise et la secte Vaudoise. / [...] Vous ne combattez pas, soldats, comme autrefois / Pour borner plus avant l'empire de vos Rois; / C'est pour l'honneur de Dieu et sa querelle sainte / Qu'aujourd'huy vous portez l'espée au costé ceinte » (*Ibidem*, vs. 777-812, pp. 144-145).

⁸⁷ « Quant à moy je suis prest, et ne perdray courage, / Ferme comme un rocher, le rempart d'un rivage, / Qui se moque des vents, et plus est agité / Plus repousse les flots, et jamais n'est domté » (*Ibidem*, vs. 599-602, p. 135).

vectivas enmarcado en la Gran Guerra de Religión que comprometió la supervivencia del reino de Francia durante cuatro largas décadas y más allá también (recién en 1629 se firmaría la paz de Alès que quitó a la conflictividad civil su dimensión confesional). En este contexto de extrema violencia, las inquinas personales y las navegaciones teóricas que éstas inspiraban permiten reflexionar acerca de una problemática clave en la historia de la cultura occidental: la caída del Humanismo, minado definitivamente por el cisma religioso del siglo XVI.

Nos concentraremos aquí en las respuestas protestantes en las que participó Jacques Grévin. Los textos son, recordamos, la *Réponse aux calumnies continues au discours et suyte du discours sur les misères de ce temps, faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poëte et maintenant Prebste*, redactado entre fines de 1562 y comienzos de 1563, y *Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est brièvement descrite*, compuesto hacia mediados de 1563, poco después del Edicto de Amboise del 19 de marzo, que había puesto fin a la primera guerra civil garantizando a los hugonotes una restringida libertad de conciencia.⁸⁸ Estaba claro para los hombres en pugna que la paz era frágil, por lo que la intensificación de la polémica siguió su curso de forma independiente.

Pero antes de involucrar a Grévin, es preciso presentar a quienes merecen igual reconocimiento por la redacción de los libelos: Antoine de La Roche Chandieu (1534–1591) y Florent Chrestien (1541–1596). Del primero se ha adelantado algo en páginas anteriores, pero es necesario agregar que era su vocación pastoral la que lo inclinaba a la polémica, y su posición jerárquica al interior de la iglesia reformada parisina la que lo obligaba a manifestarse públicamente. Tras el edicto de Amboise, su vida adquirió un carácter errante, entre las regiones de Lyon y Borgoña. Durante las jornadas imitativas provincianas de la San Bartolomé, logró escapar junto a su familia hacia Ginebra, donde residiría hasta ser llamado por Enrique de Navarra, él mismo también libre del cautiverio cortesano.⁸⁹ Sin embargo, en 1589, cuando el Borbón, tras el asesinato de Enrique III, heredó el trono desde el cual pondría fin a las guerras confesionales en 1598 con la

⁸⁸ El Edicto sólo autorizaba el libre culto a los grandes señores y sus familias, y sólo en ciudades previamente determinadas (París estaba definitivamente exceptuada).

⁸⁹ Tras la Noche de la San Bartolomé, Enrique salvó su vida con una pronta y forzada abjuración al protestantismo y una obligada estancia en la Corte, junto a su flamante esposa Margarita y la familia real. Logró escapar, finalmente, en 1576, en el marco del caos provocado por la quinta guerra de religión (1574–1576). En libertad, volvió al redil de la religión reformada.

sanción del Edicto de Nantes, Chandieu decidió que su vida pública estaba acabada y regresó a Ginebra, donde moriría dos años después.

Respecto del segundo, quien se llamaba a sí mismo Quintius Septimius Florens, fue discípulo de Henri Estienne, erudito humanista perteneciente a la dinastía de editores e imprenteros de una ingente cantidad de obras que hicieron del Renacimiento francés uno de los más vigorosos de Europa a lo largo del siglo XVI —Henri fue, asimismo, un activo continuador de la tradición familiar. Por otra parte, Florens fue preceptor de Enrique de Navarra durante su juventud y, durante el reinado de éste, fue uno de sus principales consejeros. Dio su último suspiro y se marchó a comprobar la suerte de su fe soteriológica en 1594, no sin haberse reconciliado antes con su viejo adversario Ronsard.

Sin embargo, en los albores de la década de 1560 nada presagiaba la muerte apacible de Chandieu ni aquel final de concordia y amistad entre Ronsard y Quintius Septimius. La publicación de la primera *Response aux calumnies* y el *Temple* repercutió de un modo especial en el humor del príncipe de los poetas, y a éstos dedicó sus más desencajados contraataques. Por eso, los estudiosos de su obra han dedicado especial atención a aquellos breves poemas—panfletos que, o bien disputaban las aseveraciones teológico-políticas del defensor de la causa católica, o bien se concentraban en parodiar las costumbres cotidianas del Ronsard persona como adversario, haciendo un uso intensivo de los flancos abiertos por la celebridad y de las imágenes extremas típicas de su estilo literario.

Ahora bien, la feroz reacción del vocero católico-cortesano parece también deberse a una motivación menos manifiesta, que es uno de los puntos nodales de este trabajo: sus valoraciones metafísicas, específicamente, su heterodoxa demonología. Aquí es donde toda la atención parece desplazarse hacia Grévin, cuya biografía lo muestra *a priori* más interesado que Chandieu y Chrestien en la cuestión; incluso, no sería desmedido considerarlo un experto —lo justifica su temprana traducción del tratado de Wierler. Por eso, se intentarán aquí identificar tres niveles que estructuran a estas invectivas: por un lado, las oposiciones teológico-políticas; por otra parte, el *topos* tradicional del grotesco estilo de vida sacerdotal, hipócrita y presuntuoso; finalmente, las alusiones directas e indirectas a las consideraciones preternaturales del destinatario, donde se sospecha que mucho tuvo que ver « mon Grévin ».

La primera *Response* protestante (la infalible dinámica del conflicto daría lugar a una segunda) es, técnicamente, un conjunto de tres poemas: uno firmado por un tal A.

Zamariel (seudónimo con el que Chandieu sólo podría engañar a quienes desconocieran el hebreo antiguo o no tuvieran a mano las posibilidades de sortear la frontera idiomática, puesto que, como se aclaró anteriormente, « Zamariel » puede traducirse como « canto de Dios » o « chant de Dieu », Chandieu); y otros dos firmados por B. de Mont-Dieu, a quien algunos han considerado seudónimo de B. de Montméja, pero que otros han identificado con Grévin.⁹⁰ Lo más probable es que este último haya sido el responsable exclusivo de las referencias demonológicas del texto.

Zamariel-Chandieu era, claramente, un expositor meticuloso e ingenioso a la hora de responder las incursiones teológicas de Ronsard. En primer lugar, le recordaba que la soteriología calvinista se fundaba en una verdad que sólo los necios podían negar, que la naturaleza humana estaba corrompida por el vicio, « bajo el yugo del pecado », por lo cual no puede obrar el bien « si Dios no se lo provee ».⁹¹ Nuevamente, una de las cuestiones que, tal vez, contribuyan a comprender el cisma humanista concomitante al cisma religioso: el optimismo antropológico frente a un radical pesimismo. Zamariel no dejaba dudas respecto de su lugar en el debate.

Chandieu también cargaba contra uno de los pilares de la argumentación de Ronsard: la tradición como garantía de verdad. Nada más absurdo para el protestante, pues « la Palabra y las Leyes no dependen del tiempo ni de los reyes sino del gran Dios ».⁹² Y completaba la idea con una lógica irreprochable: si el criterio de verdad es la Costum-

⁹⁰ Se sabe que Montméjà era un ministro calvinista, protegido de Luis de Condé, pero no se le conocen mucho más que unos breves poemas devocionales y su intercambio epistolar con prominentes reformados como el mismo Calvino, Pedro Mártir Vermigli (1499–1562), Simon de Goulart (1543–1628) y Heinrich Bullinger (1504–1575). Respecto de Montméja, los breves datos biográficos fueron extraídos de Jacques Pineaux (*La polémique protestante contre Ronsard*, p. XXVIII), mientras que las referencias a su obra poética han sido tomadas de de Terence Cave, *Devotional Poetry in France, c. 1570–1613*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, pp. 76–78.

⁹¹ « Voyla, Ronsard, le moule où tu as façonné / Ton erreur que tu as des Enfers ramené, / Et voudrais volontiers faire qu'Anaxagore / Eschappé du tombeau vesquit au monde encore. / Mais si (mieux conseillé) il te venait à gré / De prendre instruction par le feuillet sacré, / Tu sçaurais que Dieu de la bonté et justice / Fait l'homme juste et bon, qui depuis par son vice / e corrompant soy-mesme, est tenu attaché / En corps et en esprit sous le joug de peché. / Tu sçaurais qu'à tout mal l'homme de soy s'addonne / Ne pouvant faire bien si Dieu ne le luy donne. / Tu sçaurais que nature ha son estre et vigueur / Du pouvoir de celuy qui en est Createur. / Tu sçaurais (pleust à Dieu) que la Religion / N'ha rien plus de commun avec l'Opinion » (A. Zamariel, *Response aux calomnies contenues au Discours et Suyte du Discours sur les Miseres de ce temps, Faits par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebstre*, in *La polémique protestante contre Ronsard*, pp. 36–37).

⁹² « Tu ments donc quand tu dis qu'on doit estre arresté, / Pour la Religion, à l'ancienneté / Et quand tu dis qu'il fault de nos Rois toujours suyvre / Et l'exemple, et les Loix, pour bien selon Dieu vivre: / Car du grand Dieu vivant la Parolle et les Lois, / Ne despendirent onc ne des temps, ne des Rois, / Puis que la Verité de tout temps est haye, / Puis que mesmes les Rois l'ont souvent assaillie » (*Ibidem*, vs. 131–138, pp. 38–39).

bre, entonces « el error arábigo » sería excusable.⁹³ Si se le cree a Chandieu, el criterio de la Tradición conduciría ineluctablemente hacia el ateísmo, porque ateo es quien « sólo autoriza la voz de los hombres », quien se apoya en la costumbre, quien « sostiene al Papado [aún si] de él se burla y ve su falsedad ».⁹⁴

Sin embargo, el pastor condesciende con la inexperiencia teológica del poeta-capellán y, adentrándose en la ignominia del golpe bajo, relacionaba la sordera física de éste (aparentemente por dicho motivo Ronsard había debido abandonar su prometedora carrera diplomática apenas comenzada la década de 1540) con una supuesta sordera espiritual que le impedía comprender la « buena doctrina ».⁹⁵ El reformado (éste en particular, pero *el reformado* en general) aspiraba a una teología purgada de intervenciones superfluas de los hombres, incluida la fútil creencia de que su acción en el mundo colaboraba en su salvación, a sabiendas de que esta última está sujeta a la insondable arbitrariedad divina de una forma que ni los escolásticos doctores ni los inspirados poetas católicos parecían comprender en su verdadera amplitud.⁹⁶

Poco le importaban a Zamariel los laureles literales y metafóricos que enaltecían los versos de Ronsard, y mucho menos la implícita aprobación de ellos por parte de la Corona, en ese entonces bajo la influencia del catolicismo radical de la Casa de Guisa.

⁹³ « Mais qu'est il de besoin rechercher en l'histoire / Les tableaux plus poudreux, de l'antique mémoire ? / Voy le peuple enchanté de l'Arabique erreur, / Qui ensuit ses ayeux, ensuit son grand Seigneur : / Diras-tu que pourtant son mal est excusable ? / [...] On doit donc rejeter tout homme qui presume / Rendre la Verité serve de la Coustume, / Et celuy doit avoir poids et auctorité, / Qui la coustume met dessous la Verité » (*Ibid.*, vs. 145-156, p. 39).

⁹⁴ « Voyla comment, Ronsard, de l'Escriture sainte, / Il fault tirer de Dieu la cognaissance et crainte. / Et ne nous fault chercher preuves en aultre lieu, / Pour bien cognaistre ceulx qui bien croyent en Dieu, / Et pour bien découvrir les fureurs effrontées / Des monstres hommes-chiens, et profanes Athées. / Car celuy croit en Dieu, qui l'escoutant parler, / Ne veut avec sa voix l'estrangere mesler: / Mais Athée est celuy qui Dieu parlant mesprise, / Et seulement la voix des hommes autorize. / [...] Mais Athée est celuy, que la coustume emporte, / Ores croyant ainsi, ores d'une aultre sorte. / [...] Mais Athée est celuy, qui a pour ses Deesses, / L'humaine volupté, les mondaines richesses. / [...] Athée est, qui estime estre trop difficile / De croire en Jesus Christ, et en son Evangile. / Athée est, qui mentant maintient la Papauté, / De laquelle il se mocque et voit la faulseté » (*Ibidem*, vs. 161-184, pp. 40-41).

⁹⁵ « Ainsi nostre foy flotte incertaine et craintive, / Jusqu'à ce qu'au vray port de la Bible ell'arrive: / De la Bible, Ronsard, en quoy n'entendant rien, / Tu trenches, neant-moins du Theologien, / Et vomis courroucé le fiel qui te domine, / Au lieu de prononcer quelque bonne doctrine. / Mais ô que ton oreille assourdie n'entend / Une fille des Cieulx de toy se lamentant! » (*Ibidem*, vs. 201-208, p. 42).

⁹⁶ Por eso, prosigue la Teología su manifiesto : « la plus part des humains me voudrait voir perir, / Et ne leur suffit pas que l'ignare Sorbonne, / Pour me desfigurer, de si grands coups me donne. / Mais encor des Esprits turbulens et pervers, / Bracquent contre moy la fureur de leur vers, / Et ainsi redoublans leur fureur poétique, / Maintenant sont poussez de rage phrenetique, / Et jettent contre moy l'ordure et le fiens, / Qu'ils prennent au bourbier des Epicuriens, / Et n'est de maintenant que de Satan la ruse, / De la force des vers pour m'accabler abuse, / Car si je rappelais et faisais revenir / Le temps qui est passé, par un long souvenir, / Je verray des grands maux et playes que m'ont faictes / Les vers emmiellez des anciens Poëtes » (*Ibidem*, vs. 224-238, p. 42).

La investidura del poeta laureado no merecía para el polemista respeto alguno. De hecho, la Corona adolecía de un « falso y malvado sacerdote », cuya corona de laureles no era otra cosa que una vulgar tonsura.⁹⁷ Aparecía, finalmente, la acusación que daba sentido al panfleto: el poeta-capellán era, ante todo, lo segundo. Así, desacreditaba la sinceridad de Ronsard al exponerlo como un mero sacerdote que defendía sus privilegios institucionales —y, se supone, su fértil sinecura. Aunque Chandieu, técnicamente, no se equivocaba al destacar los límites de la subjetividad de su adversario, sí lo hacía al desmerecer las profundas connotaciones de su teología.

B. de Mont-Dieu se mostraría menos despectivo, aunque igual de distante de sus posiciones ideológicas. La primera pista es, naturalmente, su concepción antropológica. Y, como no podía ser de otra manera, demuestra su paulino desprecio por la carne pecadora y la presencia indeleble de la « mácula inmundada que nos ha deformado ».⁹⁸ A la vez, estaba preocupado por que la Corona distinguiera la verdadera Iglesia, puesto que si la Antigüedad fuera suficiente indicio para conocer los fundamentos de la Verdad, ¿qué decir de Satán, « mentiroso desde el comienzo »?⁹⁹ La mención satánica es aún una concepción cosmológica, que alude al mito del Combate Arcaico y no a los ejércitos preternaturales que merodeaban el mundo tardorrenacentista con el permiso divino (aunque no por ello desprovistos de su maldad absoluta). Sigue Montméja, entonces, aludiendo al precepto bíblico según el cual « por sus frutos los conoceréis » (*Mateo* 7, 20), y allí está la ramera babilónica una vez más, aquel « avaro sacerdocio, ataviado con

⁹⁷ « La couronne il n'a plus, marque d'un grand Poëte, / Mais la couronne il a, marque de la grand beste. / La couronne il n'a plus, pour chanter doucement, / Mais la couronne il a pour braire horriblement. / La couronne il n'a plus, dont meilleur il puisse estre, / Mais la couronne il a d'un fauls et meschant Prebstre. / Par les Muses il fut couronné au passé, / Ores l'est par la main d'un barbier rebrassé, / N'ayant plus de laurier qui sa teste environne, / Mais sentant un razouer luy cerner sa couronne » (*Ibidem*, vs. 345-354, p. 48).

⁹⁸ « Si l'homme eust retenu sa premiere origine, / Sans effacer les traits de l'image divine, / Qui furent engravez par la divinité, / Au plus notable endroit de son humanité : / Il n'est rien plus certain, que la macule immonde, / Qui nous a difformez, n'eust envahi le monde / Si que nul des humains n'eust jamais entaché / La beauté de son ame, au boubier de peché » (B. de Mont-Dieu, *Response aux calomnies contenues au Discours sur les Miseres de ce temps, Fait par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebstre*, in *La polémique protestante contre Ronsard*, vs. 1-8, p. 51).

⁹⁹ « Puis il faut que le Roy scaiche bien discerner / Les mandemens que Dieu nous a voulu donner, / Pour marcher droitement en ceste vie humaine, / D'avec mille status, que la Porque Romaine, / A vomé ça et là, sur mainte nation / De l'Europe rengée à sa devotion, / Sans que l'Antiquité luy soit en prejudice: / Car si elle servait de suffisant indice, / Pour de la Verité trouver le fondement / Sathan, qui est menteur des le commencement » (*Ibidem*, vs. 139-148, p. 57).

la máscara y el vano título de Iglesia, así como una puta que su mala reputación quiere cubrir portando el nombre de Lucrecia ».¹⁰⁰

La referencia a *Mateo 7*, uno de los fundamentos bíblicos de la submateria teológica dedicada al discernimiento de espíritus, abre el camino hacia las apariciones extraordinarias de lo sagrado, que obligan a los hombres a desarrollar métodos para asegurar el origen divino o demoníaco de aquéllas. Trascendente problema cuando se admite que incluso las comunidades que profesan la verdadera fe deben ser capaces de detectar su propia cizaña.¹⁰¹

El polemista intentaba convencer a Ronsard de que admitiera su propio fraude, que expusiera las mezquinas motivaciones que lo involucraban con la causa del Anticristo. Para Montméja, el poeta laureado estaba más preocupado por sus beneficios económicos que por el triunfo de la verdad.¹⁰² Así se completaba la denuncia respecto del hipócrita paganismo del capellán, agravado por la violencia que sus versos pregonaban y por el epicureísmo en el que se fundaban.¹⁰³

V

Se percibe, finalmente, la mano de Grévin y, con ella, el nudo del análisis. Su participación expone una estrategia novedosa en su combate dialéctico contra el príncipe de los poetas, y pone en un primer plano la demonología del joven Ronsard, asociándola

¹⁰⁰ « Il le fault esloigner de l'avare Prestrise, / Affublée du masque et vain tiltre d'Église, / Ainsi qu'une putain, qui son mauvais renom / Veult couvrir, en portant de Lucrece le nom. / La terre se cognaist du grain qu'elle rapporte, / Et l'arbre on recongaist aus fruitages qu'il porte » (*Ibidem*, vs. 157-162, p. 58).

¹⁰¹ « Nous ne voulons nier, que toute l'assemblée / Que tient nostre parti, ne soit entremeslée / De bons et de mauvais : comm'on voit tous les ans, / Que la terre produit mill'herbages nuisans » (B. de Mont-Dieu, *Response aux calomnies contenues en la Suite du Discours sur les Miseres de ce temps, Fait par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebstre*, in *La polémique protestante contre Ronsard*, vs. 105-108, p. 71).

¹⁰² « Car si la Papauté renversait tout à coup / (Comme nous desirons) tu y perdrais beaucoup. / Or tout le principal de ta perte consiste, / Non comm'il en prendrait à un simple Papiste, / Qui aime uniquement sa superstition / (Tu n'y eus onc, Ronsard, nulle devotion, / Tesmoigns tes beaux escrits, et ta vie perverse). / D'un Papiste et de toy la perte est fort diverse. / Car il perdrait la Messe, et toy le revenu, / Dont tu es grassement par ell'entretenu. / Il perdrait les moustiers, toy les riches prebendes. / Il perdrait les autels, toy les dons et offrandes. / Tu te plains donc toy-mesme, et non la Papauté, / Où nul goust tu ne prends que pour l'utilité » (*Ibidem*, vs. 243-256, p. 77).

« Pourtant, à la parfin t'es mis de l'ordonnance / De l'Antechrist Romain, qui t'engraisse la pance / Et l'emfle tellement, que pour le contenter, / Au deshonneur des bons tu te mets à chanter » (*Ibidem*, vs. 363-366, pp. 82-83).

¹⁰³ « Tu has hanté la Court, tu as esté guerrier. / Tantost as esté paige, et tantost escolier. / Tu as voulu la guerre, et les lettres ensuire, / Or t'aidant d'un espée, or manyant un livre (...) / Or comme tu ensuis, en tes vers impudiques, / L'ordre et l'invention des Poëtes antiques / Tu imites leurs meurs, et devenant pourceau, / T'efforces d'Epicure augmenter le troupeau » (*Ibidem*, vs. 349-362, p. 82).

con su propia simulación clerical. Por éso, aseguraba Mont-Dieu, que « desde que eres sacerdote, un millón de espíritus se te aparecen, o bien pasas demasiado tiempo en los sepulcros de los muertos, poniendo, como un encantador, espíritus en sus cuerpos, para hacerlos hablar de cosas futuras. Te encuentras, alguna vez, yendo a hacer el amor una tropilla de espíritus en un cruce de caminos ». ¹⁰⁴

La última intervención de Grévin no se comprenderá sin una necesaria digresión —más bien una tardía presentación— de la obra a la que se ha aludido más arriba, el *Hymne des daimons*, publicado hacia 1555. ¹⁰⁵ Es preciso detenerse en dos puntos ineludibles a la hora de comprender la naturaleza de la teoría pneumológica ronsardiana: por un lado, que sus fundamentos teóricos involucraban heterogéneas influencias, muchas de las cuales eran lo suficientemente heterodoxas como para sellar su suerte —ésto es, el implacable ataque por parte de los heresiarcas y la inexistente defensa ortodoxa que recibió como respuesta—; por otra parte, que se está frente a una « demonología en primera persona », ésto es, la utilización del himno poético para expresar concepciones filosóficas pero también —se supone aquí— como un modo del narrador de recortar la distancia con la realidad metafísica. ¹⁰⁶

En relación al primer aspecto, es preciso señalar al menos tres nociones que conforman la demonología de Ronsard: en primer lugar, una inclinación pre-cristiana de percibir a los demonios como criaturas intermedias entre lo humano y lo divino, moralmente neutras; segundo, la definitivamente cristiana, para quien éstos eran agentes infernales a quienes la divinidad permitía actuar en el mundo para tentar a los hombres; por último, una inmersión en la cultura folklórica europea, acostumbrada a lidiar con las más variadas apariciones y conformar sus propios arquetipos explicativos. En consonancia con el rol protagónico de la tradición bizantina en la configuración del humanismo renacentista, concentraremos la atención en una de sus influencias intelectuales

¹⁰⁴ « On dirait poprement, depuis que tu es Prestre, / Qu'un million d'esprits te viennent apparaistre: / Ou que tu es sans cesse aux sepulchres des morts, / Mettant, comm'un charmeur, des esprits dans leurs cors, / Pour les faire parler, et des choses futures, / Par eux, de point en point, sçavoir les aventures. / Tu trouvas quelque fois, allant faire l'amour, / Une troupe d'esprits dedans un carrefour » (*Ibidem*, vs. 583-590, p. 92).

¹⁰⁵ *Hymne des daimons*, ed. Albert-Marie Schmidt, Paris, Albin Michel, 1939, *passim*.

¹⁰⁶ Véase Daniel Ménager, *La Renaissance et la nuit*, Genève, Droz, 2005, pp. 53-63 ; Timothy Chesters, « Ronsard au carrefour », pp. 131-152 y *Ghost Stories*, pp. 194-204 ; Anne-Pascale Pouey-Mounou, *L'imaginaire cosmologique de Ronsard*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 185-224 ; Terence Cave, *Préhistoires: textes troublés au seuil de la modernité*, Ginebra, Droz, 1999, pp. 93-98 ; Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*, Ginebra, Droz, 1996, pp. 200-226 ; Madeleine Lazard, *Autour des Hymnes de Ronsard*, Paris, Honoré Champion, 1984, pp. 217-230.

principales: la pista bizantina, más específicamente, la demonología de Miguel Psellos (1018–1078) —o de algún otro platónico bizantino ciertamente imbuido en las tradiciones que forjaron el arte y la ciencia de este último.¹⁰⁷

Recuperada y traducida por Marsilio Ficino, la demonología de Psellos volvió a la vida durante el Renacimiento, primero en la seminal Toscana, luego en Francia. A diferencia del espíritu con el que el sabio bizantino escribió su diálogo, con el objetivo de conjurar la dispersión herética que amenazaba a la Grecia del siglo XI, ni Ficino ni Ronsard tenían presente aquella dimensión a la hora de prestar atención a esta original y gráfica disquisición metafísica, en buena medida porque el texto traducido por el florentino relegaba aquel vínculo a un segundo plano.¹⁰⁸ Sin embargo, prestar atención a la

¹⁰⁷ Nacido en Constantinopla, los testimonios sobre su vida coinciden en que desde muy temprano se formó en diversas disciplinas, destacándose especialmente en las artes liberales. El mito afirma que a la edad de diez años era considerado un experto en la obra homérica. Se desempeñó como funcionario de la Corte real y sufrió tantos encumbramientos como caídas en desgracia. En uno de sus períodos fuera del gobierno, pasó unos meses en un monasterio junto con su hermano, quien había seguido la carrera eclesiástica. El mayor legado cultural de Miguel Psellos ha sido su *Chronographia*, en la que narraba la historia del Imperio entre los años 977 y 1078. Véase Stratis Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge University Press, 2013 ; Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, 2007, pp. 191-219 ; *Reading Michael Psellos*, eds. Charles Barber y David Jenkins, Leiden, Brill, 2006 ; Nigel Guy Wilson, *Scholars of Byzantium*, pp. 156-179 ; Christian Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos*, Paris, Laroux, 1920. En relación a la importancia del « humanismo bizantino », precedente y fuente intelectual del humanismo occidental, véase Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantine*.

Es preciso señalar que Paul Gautier ha puesto en duda con toda justicia la autoría de Psellos. Aunque su fino y sólido trabajo filológico no desmiente el contexto de producción del texto ni el hecho de que, en el más escéptico de los casos, escrito por alguien totalmente imbuido de las tradiciones intelectuales que alimentaban a aquel sabio bizantino (« *Le De daemonibus* du Pseudo-Psellos », *Revue des études byzantines*, 38, 1980, pp. 105–194), es preciso conducirse con mucha prudencia a la hora de afirmar el origen, los orígenes, del texto. Nos seguiremos refiriendo al autor como « Psellos » por un indeclinable afán de claridad expositiva.

¹⁰⁸ Utilizamos aquí la edición que muy probablemente llegó a los ojos de Ronsard: *Ex Michæle Psello de Dæmonibus, Interpres Marsilius Ficinus*, in *Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum et Assyriorum. Proclus in Platonium Alcibiadem de anima, atque dæmone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atque dæmonibus. Psellus de Dæmonibus. Mercurii Trismegisti Pinander. Eiusdem Asclepius*, Lyon, Ioan. Tornæsium (Jean de Tournes), 1548, pp. 334-361. Lo mismo podría decirse de las ediciones de 1549 y 1552. Hubo ediciones posteriores también en 1556, 1570, 1577 y 1607.

La primera edición aldina es *Ex Michæle Psello de dæmonibus interpres Marsilius Ficinus*, in *Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum et Assyriorum. Proclus in Platonium Alcibiadem de anima, atque dæmone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atque dæmonibus. Synecius Platonius de somniss. Psellos de dæmonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theoplastu de sensu, phantasia, & intellectu. Alcinoi Platonis discipuli liber de platonis difinitionibus. Pythagoræ philosophi aurea verba. Symbola Pithagoræ philosophi. Xenocratis philosophi platonici liber de morte. Marsilii ficini liber de voluptate*, Venecia, Aldo Manuzio, 1497, pp. 188-202. Hubo otra edición en 1516. También es probable que Ronsard conociera la versión publicada en la edición de las obras completas de Ficino en París en 1541 (*Opera*, II, pp. 880-885).

Así describe Paul Gautier las particularidades del texto del que se sirvió Ficino: « il est patent que le rédacteur a volontairement transformé le dialogue originel en un traité destiné à un correspondant qui l'avait consulté sur les démons [...] nous avons affaire à un plagiaire, qui aura modifié, dans le sens et la

propuesta permitirá quizá comprender mejor su capacidad de acomodación a un contexto agonal.

Primera originalidad de Psellos: mientras que sus ángeles eran absolutamente incorpóreos e inmateriales, sus demonios tenían cuerpos, « una suerte de soplo sutil, vaporoso y puro », según la definición que le atribuía al « divino Basilio », y que con la misma justicia podría haberle atribuido a un buen número de los Padres y Doctores de la Iglesia Latina —comenzando por Agustín de Hipona.¹⁰⁹ Ahora bien, hacia el siglo XVI

forme qu'il voulait, un opusculé qu'il aura probablement trouvé placé sous le nom de Psellos » (« *Le Dæmonibus* du Pseudo-Psellos », p. 126).

¹⁰⁹ La traducción de Ficino dice: « Natura dæmonum non est absque corpore, sed habet corpus, & versatur circa corpora, quod & venerandi patres nostri iudicaverunt. sunt & qui asserant dæmones propria cum corporibus præsentia sibi apparuisse. Atque & Basilius divinus mysteriorum nobis occultorum inspector nõ solum dæmonibus, sed puris etiam angelis corpora tribuit, velut spiritus quosdam tenues, & aereos, atque puros, & testem affert Davidê dicentem: Qui facit angelos eius spiritus, ac ministros eius flammeos: atque id quidem necessarium est. oportet enim, ut divinus asserit Paulus, spiritus ministros, qui mituitur, corpus habere, quo moventur gradumque sistant, palamque appareant. noverunt enim hæc ministeria nõ aliter quàm corpus aliud perfici posse quod sicubi legas in scriptura eos incorporeos appellari. respondeo & nostros, & alios solere corpora. quidê crassiora corporea nominare. Corpora verò tenuia, & quæ aspectum tactumque effugiunt in corporea frequenter cognominare. Non est autê corpus idem cognatum angelis, atque dæmonibus. Angelicum enim corpus radios quosdam effundens alternis oculis substineri non potest, eis penitus evanescens, dæmonicum verò si unquam tale fuerit, eloqui nesciorum videtur autem tale aliquândo extitisse, cum Isaias nominet angelû, qui cecidit, luciferum,, nunc verò alioquin obscurum, tenebrosumque existit ac si coniugato lumine nudatum oculis offeratur, molestum nobis occurrit, & angelicum quidem materiæ penitus expers, quapropter & per universum solidum penetrat, atque pertransit, minusque etiam quàm solis radius passionibus est obnoxium [...] Corpori verò angelico nihil horum obstat, utpote quod nullam à quoquam oppositionem patiturum quippe cum horum nullis in ordine congruat vel naturam corpora verò dæmonica quamvis ob tenuitatem iuisibilia sint, attamê materialia quodammodo sunt, passionique subiecta, præsertim quæcunque loca subterranea subiere » (*Ex Michæle Psello de Dæmonibus*, pp. 335-336).

Las palabras exactas de Psellos fueron: « ἀλλ' οὐκ ἀσώματον, ὃ γενναῖε, τὸ δαιμόνιον ἐστὶ φῦλον, μετὰ σώματος δέ γε καὶ ἀμφὶ σώματα διατέριφε. Καὶ τοῦτο ἐστὶ μὲν καὶ παρ' αὐτῶν μαθεῖν τῶν ἡμεδαπῶν καὶ σεπτῶν πατέρων, εἴ τις τὰ αὐτῶν οὐκ ἀργῶς ἐπίοι· ἐστὶ δὲ καὶ πολλῶν ἀκοῦσαι τὰς μετὰ σωμάτων αὐτοῖς αὐτοφανείας διηγουμένων. Καὶ Βασίλειος δὲ ὁ θεῖος, ὁ τῶν ἀθεάτων ἐπόπτης τῶν ἡμῖν ἀδῆλων, οὐ δαίμοσι μόνοις ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀχράντοις ἀγγέλοις ἐνεῖναι σώματα διατείνεται, οἷά τινα πνεύματα λεπτὰ καὶ ἀερώδη καὶ ἄχραντα, καὶ τοῦ λόγου παρέχεται μάρτυρα Δαυὶδ τὸν ἐν προφῆταις ὀνομαστότατον, ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, λέγοντα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς φλογίνους. Καὶ ἅσα ἀνάγκη· τοῖς γὰρ λειτουργοῖς καὶ ἀποστελλομένοις πνεύμασιν, ὡς ὁ θεσπέσιος ἀποφαίνεται Παῦλος ἔδει σώματός τινος ὡς κινήσονται καὶ ἐστίξονται καὶ φανήσονται γε· οὐ γὰρ ἄλλως ταῦτα ἐνόν, ἀλλὰ διὰ σώματός τινος οὕτως τελεῖσθαι [...] Ὅτι καὶ τοῖς ἡμετέροις καὶ θύραζε καὶ τοῖς ἀπωτέρω καὶ θύραθεν εἰωθός ἐστι τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων σωματώδη λέγειν· ὁ δὲ λεπτομερές ἐστὶ καὶ τὴν ὄψιν διαφυγγάνον καὶ τὴν ἀφῆν, ἀσώματον οὐ μόνον οἱ καθ' ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ πολλοὶ τῶν ἐκτὸς ἀξιοῦσι λέγειν [...] Τὸ μὲν γὰρ ἀγγελικὸν αὐράς τινος ἐξάνισχον ξένας τοῖς ἐκτὸς ὀφθαλμοῖς ἐστὶν ἀφόρητον τε καὶ ἀνυπόστατον· τὸ δαιμόνιον δέ, εἰ μὲν τοιῦτον δήποτε ἦν, οὐκ οἶδα εἰπεῖν· ἔοικε δ' οὖν, ἐωσφόρον Ἡσαΐου τὸν ἐκπεσόντα κατονομάζοντος [...] Καὶ τὸ μὲν ἀγγελικὸν παντάπασιν ἐστὶν ἄυλον [...] Τὰ δὲ δαιμόνια σώματα, κὰν ὑπὸ λεπτότητος ἀφανῆ καθέστηκεν, ἀλλ' ὅμως ἐνυλά τῃ καὶ μάλισθ' ὅσα τοὺς ὑπὸ γῆν ὑποδέδυκε τόπος » (*Περὶ ἐνεργίας δαιμόνων / Sull'attività dei demoni*, ed. y trad. Umberto Albini, Génova, ECIG, 1985, pp. 32–35).

Aquí se refiere a San Basilio de Cesárea, el Magno (330-379), uno de los Padres Capadocios. En relación a la tradición demonológica bizantina véase Enrico V. Maltese, « Il diavolo a Bisanzio: demonología dotta e tradizioni popolari », in *L'autunno del diavolo. « Diabolos, Dialogos, Daimon »: convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988*, eds. Eugenio Corsini y Eugenio Costa, Milán, Bompiani, 1990, pp. 317-333 ; Richard Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam, Hakkert, 1988 ; Alain Ducellier, « Le diable à Byzance », in AA.VV., *Le diable au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion,

la ortodoxia católica se inclinaba cada vez menos por la teoría agustiniana del cuerpo sutil que por la absoluta inmaterialidad propuesta por Santo Tomás, por lo que adoptar una demonología de este tipo significaba adoptar una postura definitivamente heterodoxa.¹¹⁰

Segunda característica ineludible de la demonología pselliana: existían seis tipos de demonios. El criterio para clasificarlos derivaba de sus respectivas simpatías materiales, a saber, los ígneos, los aéreos, los terrestres, los acuáticos y marinos, los subterráneos y, finalmente, los lucífugos. Cada uno de ellos, aunque todos maléficis, implementaban distintas armas para lastimar a los hombres. Los ígneos raramente entraban en contacto con los hombres, pues fueron expulsados de las regiones lunares. En cambio, los restantes cinco tipos atacaban los cuerpos y las almas ante cada oportunidad. Los acuáticos, los subterráneos y los lucífugos se empeñaban en dañar los cuerpos, embistiendo como fieras; los acuáticos, ahogaban a los nadadores; los subterráneos y los lucí-

1979, pp. 197-211 ; Cyril Mango, *Byzantine literature as a distorting mirror*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 10 ; Périclès-Pierre Joannou, *Démonologie populaire—démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1971 ; Karel Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, Vydava Filosoficka Fakulta, 1927. Cabe destacar que la combinación de una física angélica que atribuye atributos diferenciados a ángeles y demonios (incorpóreos e inmateriales los primeros, corpóreos y materiales los segundos) es una originalidad de Psellos, como me lo ha hecho notar el profesor Campagne en una conversación personal.

¹¹⁰ Así lo resumió François Feuarden en 1577 en su prefacio a la traducción de Pierre Moreau de 1573, a la que volveremos más adelante: « [les Theologiês] enseignent par les escritures saintes, que proprement ceux qui sont esprits, n'ont ny chair, ny os, avec S. Denys, qu'ils sont immatériels & incorporels. Avec S. Cyrille qu'ils sont esprits sâs corps. Avec S. Ireneë qu'ils sont immatériels & sans chair. Avec Athanase qu'ils sont exêpts de matiere. Avec Eusebe qu'ils sont puissances par nature incorporees & raisonnables, ausquels s'accordent Naziâzene [...] Ambros. [...] S. Luc. Chrisostome [...] Theodoret » (« Préface du livre de Michel Psellus, traictant des operations des Demons, dedié à tres-entier & tres-docte homme Iean de S. André, Chanoine de l'Eglise cathedralle de Paris, mise en Latin par F. Frâçoys Feu-ardant, Docteur Theologien, & faicte Françoisse par F. P. G. tous deux Cordeliers », in *Traicté par dialogue de l'energie ou operation des diables, Traduit en Frâçoys, du Grec de Michel Psellus poeta & Philosophe, precepteur de l'empereur Michel surnommé Parapinacien, où Affamé enviro l'an de grace, 1050. Avec les chapitres xxxiii & xxxvi. du quatriesme livre du Tresor de la foy Catholique, du venerable Nicetas de Colosses en Asie, esquels sont deduicts & confutez les principaux articles des Heretiques, Manicheês, Euchites, ou Enthusiastes. Par Pierre Moreau Touranio. De la Bibliotheque de M. de Saint André, Paris, Guillaume Chaudière, 1577).*

La originalidad de Psellos es resumida por Enrico V. Maltese: « la sua analisi punta a dequalificare il diavolo —almeno le tre fasce inferiori degli esseri infernali, quelle che agiscono contro e dentro l'uomo— da spirito a materia: materia viva e ottusa, bruta bestialità. La giustificazione naturalistica di questo declassament viene dal problema della nutrizione, dell'approvvigionamento di calore ed energia, essenziali per la sopravvivenza dei diavoli corporei » (« 'Natura dæmonum... habet corpus et versatur circa corpora' », p. 277). Jeffrey Burton Russell, por su parte, ha afirmado que « Psellos applied Neoplatonic ideas to Christianity in an original way: he offered a taxonomy of demons that bears little resemblance to the fallen angels of tradition or to the hierarchies of Dionysius (*Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1984, p. 41). Respecto de la angelología medieval y temprano-moderna véase David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998; Renzo Lavatori, *Gli angeli. Storia e pensiero*, Génova, Marietti, 1991, pp. 119-206.

fugos se introducían en los cuerpos y generaban estados epilépticos y demencia asfixiando desde las entrañas.¹¹¹ Por otro lado, los aéreos y los terrestres jugaban con la mente de los hombres, engañándolos y precipitándolos en el sufrimiento.¹¹²

Claro que los cuerpos sutiles demoníacos eran omnívoramente proteicos. Las metamorfosis incluían mutaciones de sexo y apariencias animales de las más variadas especies. Es más, estos cambios de aspecto eran necesarios y circunstanciales, pues sus cuerpos no eran lo suficientemente sólidos como para retener las formas. Ahora bien, la creatividad proteica demoníaca se definía en función de sus respectivos intelectos: mientras que los ígneos y los aéreos tomaban formas obedeciendo a su propia voluntad, los lucífugos carecían del mismo repertorio por sus limitaciones imaginativas y la rude-

¹¹¹ No es necesario aclarar que así explicaba Psellos la extravagancia de los energúmenos, pues afirmaba que estos demonios perpetraban terribles daños en los posesos, turbando tanto su cuerpo como su alma, pervirtiendo sus facultades naturales y, en ocasiones, destruyendo con fuego, agua o arrojándolos por los barrancos y precipicios: « sic dæmones occursu diri quicquid occurrerit, subitò perdunt agitantes corpora, animosque natralesque habitus pervertentes. sæpe etiam igne, aqua, præcipitio perdunt nõ solum homines, verûetiâ bruta nonnulla » (*Ex Michæle Psello de Dæmonibus*, p. 342). « ‘...καθάπερ υάρ φασι διαφθείπειω τοῦτο πᾶν τὸ προσπελάζον, κᾶν τετράπου, κᾶν ἄνθρωπος, κᾶν πτήνον ἐστι, κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τὰ δυσάντητα ταῦτα δαιμόνια λυμαίνεται δεινῶς οἷς ἂν εἰσπεσόντα τύχοι, δονοῦντά τε καὶ σώματα καὶ ψυχὰς καὶ τὰς κατὰ φύσιν ἕξεις ἐκτρέποντα, ἔστο δ’ οὗ καὶ ποσαπολλύντα πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ κρημνῶ μὴ μόνον ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀλόγων ἔνια ζῶων’ » (*Sull’attività dei demoni*, pp. 46-47).

¹¹² « Ad hæc ille, cùm dæmones hominum hostes sint, nihil mirum videri debet eos lædere. insultant qui-
netiâ adversus bruta nonnulla, non tam voluntate nocendi, quàm vivifici caloris aviditate. Cùm enim in
locis habitêt profundissimis, ad summum quidem frigidis, sed humore carentibus, frigiditatem plurimam
contrahunt humoris expertem, qua quidem obstruisti in angustumque coacti calorem humidum appetunt, &
vitalem, utque hunc assequantur in animalia irruunt, & ratiõe carentia, & balnea, foveasque advolant.
Nam calorem ignis, Solisque velut comburentem, & exiccantem fugiunt: calorem verò animalium quasi
moderatû, suavique humore permistum diligunt, præsertim humanû, quia sit temperatior. quamobrem
hominibus se insinuant, non mediocriter eos perturbant oppletis videlicet meatibus, & impletis, in qui-
bus spiritus insidet animalis, ipsoque spiritu dæmoniorû corporum erassitudine coacto, intusque concus-
so, ex quo accidit, ut vibrentur, concutianturque corpora, viresque principales malè in actionibus se ha-
beât, ac motiones stupidæ, erraticæ proveniant » (*Ex Michæle Psello de Dæmonibus*, pp. 342-343).

« Τοῖς γὰρ μυχαιτάτοις τόποις συνδιαιτώμενα, ψυχροῖς ἐσχάτως καὶ ἀνίκμοις οὔσι, πολλῆς πληροῦται τῆς ἐκεῖθω ἐμψύξεως, ὑφ’ ἧς πιλούμενα καὶ θλιβόμενα νοτερᾶς ἐπᾶ καὶ ζωόδους θέρμης καὶ, ἴν’ ἀπολαύσει ταύτης, καὶ ἀλόγοις ζῶοις ἐνσκήπτει καὶ ἐπὶ βάλανειά καὶ βόθρους ἵεται· τὴν γὰρ τοῦ πυρὸς καὶ τὴν ἠλιακὴν ὡς καυστικὴν καὶ ξηπαίνουσαν ἀποστρέφεται, τὴν δὲ τῶν ζῶων ὡς σύμμετρον οὔσαν καὶ μεθ’ ὑγρότητος ἡδεῖας ἀσπάζεται καὶ μάλιστα τὴν τῶν ἀνθρώπων ὅσον καὶ εὐκρατον, εἰς οὓς εἰσκρινόμενα κλόνον οὐ μέτριον ἀπεργάζεται, τῶν πόρων μὲν ἐν οἷς ἐνίδρυται τὸ πνεῦμα τὸ ψυχικὸν πληρουμένων, καὶ ὑπὸ τῆς τῶν ἐν αὐτοῖς σωμάτων παχύτητος στενουμένων δὲ καὶ σιωθόμενου τοῦ πνεύματος· ἐξ οὗ συμβαίνει κραδαίνεσθαί τε τὰ σώματα καὶ τὰς ἡγεμονικὰς δυνάμεις κακοπραγεῖν ἐμπλήκτους τε τὰς κινήσεις ἀποτελεῖσθαι καὶ πλημμελεῖς. Κᾶν μὲν τῶν ὑποχθονίων ὁ ἐνσκήψας ἦ, κραδαίνει καὶ παραφθείρει τὸν κατεχόμενον καὶ φθέγγεται δι’ αὐτοῦ, καθάπερ ἰδίῳ χρώμενος ὄργανῳ τῷ τοῦ πάσχοντος πνεύματι. Εἰ δὲ τις τῶν λεγομένων μισοφῶν ἐπεισφρήσας λάθοι, πάρεσιω ἐπάγει καὶ φωνὴν ἐπέχει καὶ ὅλως τὸν ἀλόντα νεκρῶ παραπλήσιον ἀπεργάζεται· τουτὶ γὰρ τὸ γένος, ὡς ἐν δαίμοσιν ἔσχατον ὄν, γεωδέστερόν ἐστι ψυχρόν τε καὶ ξηρόν ἐσχάτως, καὶ ὅτῳ ἂν εἰσπέσει λαθόν, πᾶσαν δύναμιν ψυχικὴν ἀμβλύνει καὶ ἀμαυροῖ· ἀλόγιστον δὲ ὄν καὶ πάσης νοερᾶς θεωρίας ἀπολειπόμενον ἀλόγῳ τε διοικούμενον φαντασίᾳ, καθάπερ τῶν θηρίων τὰ δυσμαθέστερα, οὐ λόγων κατακοῦει, οὐκ ἐπιτίμησιν δέδουκε καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πολλοῖς εὐλόγως ἄλαλον καὶ κωφὸν καλεῖται. Καὶ τῶν ἀλόντων τις οὐκ ἂν ἄλλως ἀπαλλάττοιο, εἰ μὴ παρὰ δυνάμεως θείας προσερχῆ καὶ καὶ νηστεία προσγινομένης » (*Sull’attività dei demoni*, pp. 46-49).

za de sus cuerpos. Había una excepción respecto del constante movimiento de metamorfosis: los acuáticos y los terrestres, a pesar de su infinita versatilidad corporal, solían permanecer por largos períodos de tiempo en las apariencias que les resultaban más a gusto. De ahí que muchos de éstos convivían con los hombres en forma de peces, animales domésticos o incluso imitando la fisonomía de los propios hombres y mujeres —y aquí parece estar la clave para preguntarse qué rol podría haber adquirido esta teoría en un marco de extrema violencia.¹¹³

Es momento de corroborar si efectivamente se perciben en la demonología de Ronsard las huellas de esta tradición demonológica bizantina. En primer lugar, la obra admitía lo que Psellos, Tomás de Aquino y la doctrina ortodoxa de la Iglesia Católica proponían, ésto es, que los ángeles eran inmateriales, incorpóreos, espíritus divinos, perfectos y puros y que a ellos el Eterno les cedió el cielo como morada.¹¹⁴ Sin embargo, a diferencia del Doctor Angélico, para quien los ángeles no participaban de los divinos misterios, cuyo secreto sólo la Divinidad administraba, Ronsard consideraba que

¹¹³ « Culices autem, & mures, atque similia angustiores hanc habent, atque indistinctam, neque foramen cognoscunt, ex quo emerunt, neque locum, quò processere, & quò quid est adducendum, sed unicam tantum imaginationem habent, scilicet alicui: sic & multa, diversaque dæmonum genera inter se similiter differunt. nêpe in his quoque ignei quidem, aëreique phantasiam habent variè admodum distinctâ, atque discretâ, quamcumque imaginabilem speciem elegerint. nã ad hanc ipsam seipsos formant, cõtra verò lucifugum dæmonum, genus se habet. eius enim imaginatio valde angusta est: itaque formas varias non cõmutat, utpote quòd plures imaginabilium rerum non habeat species, neque corpora possideat ad motum agilia, ad flexumque accommodata. Aquatiles verò, atque terrestres mediũ inter hos dæmones obtinentes, possunt quidẽ plures formas mutare, sed quibus maximè delectantur, in eis divitius immorantur. Quicumque enim in humidis vivunt, mollioremque vitæ ductum tenent, se avibus, mulieribusque similes reddunt. Quapropter naiadas, nereidas, & dryadas fæminino sexu hos cognominant. quicumque verò in locis habitant fictioribus, corporaque habent subarida, quales óνοσκελούς esse ferunt, in viros se transformant. Nonnunquam etiam canibus, & leonibus, aliisque animalibus similes se ostendunt. in quibus videlicet mos inest masculinus. Nihil itaque mirum, si dæmonium invadens puerperas fæmineam præfert formam: quippe cum fit adulterum, humiditatibusque se oblectur impuris. formam enim subit vitæ sibi gratæ convenientem » (*Ex Michæle Psello de Dæmonibus*, pp. 351-352).

« Καὶ γὰρ κἀν τούτοις οἱ μὲν ἐμπύιοι καὶ ἀέριοι, πολυσεδῆ κεκτημένοι τὴν φαντασίαν, πρὸς ὃ ποτε εἶδος φανταστικὸν αἰποῦνται, πρὸς τοῦτο ἑαυτοὺς μεταμορφοῦσιν. Ὑπεναντίως δὲ τούτοις τὸ μισοφανὲς ἔχει γένος· πάνυ γὰρ περὶ τὸ φανταστικὸν ἀπεστένονται· διὸ καὶ μορφὰς οὐκ ἀμειβεῖται πλείους, ἅτε μηδ' ἔχον ἔιδη φαντασμάτων πλείω, μηδὲ τὸ σῶμα κεκτημένον εὐπετέες καὶ παλίμβολον. Ὑδραῖοι δὲ καὶ χθόνιοι, τῶν εἰρημένων μέσι τυγχάνοντες, δύνανται μὲν μορφὰς ἐξάλλάττειν πλείους, ἡλὴν αἷς ποτε χαίρουσι, ταύταις ὡς ἐπίπαν ἐμμένουσι. Ὅσοι μὲν γὰρ ἐν ὑγροῖς βιοῦσι καὶ τὴν μαλθακωτέραν στέργουσι ἀγωγὴν ὄρνισι τε καὶ γυναιξίν ἀμπερεῖς ἑαυτοὺς ποιοῦσι· διὸ καὶ Ναΐδας τούτους καὶ Νηρηΐδας καὶ Δρυάδας θηλυκῶς καλοῦσιν Ἑλλήνων παῖδες. Ὅσοι δὲ τόποις ἐνδιατρίβουσι ἀνχηροῖς ὑπόξηρά τε τὰ σώματα ἔχουσι, οἷους τοὺς ὀνοδκελεῖς φασιν εἶναι, εἰς ἄνδρας οὗτοι σχηματίζουσι ἑαυτοὺς· ἔστι δ' ὅτε καὶ κυεῖ καὶ λέουσι καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοιοῦνται ζώοις, ἐν ἔσοις ἦθος ἀρρενωπὸν ἔστιν. Οὐδὲν οὖν ἄπορον εἶ καὶ τὸ ταῖς λεχοῖς ἐνσκηπτον δαιμόνιον θηλύμορφον ὁρᾶται, μάχλον ὄν καὶ ὑγρότησιν ἀκαθάροις χαῖρον· τῷ γὰρ κεχαρισμένῳ βίῳ κατάλληλον μορφήν ὑποδύεται » (*Sull'attività dei demoni*, pp. 62-65).

¹¹⁴ «Il meit aupres de luy (car ainsi le voulut) / L'escadron precieux des Anges, qu'il eleut / Pour citoyens du Ciel, qui sans corps y demeurent, / Et francz de passions non plus que luy, ne meurent : / Car ilz ne sont qu'Esprits divins, parfaictz & purs » (*Hymne des daimons*, vs. 65-69, p. 16).

éstos conocían el pasado y el futuro.¹¹⁵ Una lectura audaz de la cosmología del poeta podría sugerir que para él los ángeles eran verdaderos dioses, pues les atribuía virtudes supereminentes y propiamente divinas.¹¹⁶

En relación a los demonios, su hábitat era el aire sublunar, entre las nubes, donde estaba el aire espeso, lleno de vientos, rayos y tormentas.¹¹⁷ Nada que hubiera perturbado a la ortodoxia teológica, desde San Pablo, quien hablaba del « príncipe de las potencias del aire » (*Efesios* 1, 2), hasta Tomás, pasando por Tertuliano y Agustín.¹¹⁸ Lo mismo podría decirse de las jerarquías internas de los espíritus réprobos, puesto que Tomás había desarrollado una meticulosa descripción del escalafón infernal.¹¹⁹

Inmediatamente surgiría el elemento de la discordia. El verso continuaba afirmando que, según sus pecados, los espíritus malignos se encontraban lejos del cielo, provistos de cuerpos que funcionaban como prisiones por su vieja culpa, hasta que el Juicio Final decidiera su destino eterno.¹²⁰ Hacía su aparición la cuestión del cuerpo; a decir verdad, lo había hecho bastantes líneas más arriba, cuando hablaba de « cuerpos ligeros » o bien de fuego, o bien de aire, para volar libremente, pero con peso al fin, el cual les

¹¹⁵ « Qui cognoissent les ans tant passez que futurz, / Et tout l'estat mondain, comme voyant les choses / De pres, au seing de Dieu, où elles sont encloses » (*Ibidem*, v. 70, p. 16).

¹¹⁶ La opinión de Albert-Marie Schmidt es que « dans la cosmologie de Ronsard, les Anges jouent le même rôle que les Dieux dans la gnose d'un Jamblique, par exemple [...] il est donc tenté de leur attribuer des vertus suréminentes et proprements divines » (*Ibid.*, p. 17).

¹¹⁷ « Plus bas qu'eux, dedans l'air, dessoubz la Lune espars, / L'Air gros, espaix, brouillé, qui est de toutes pars / Tousjours remply de ventz, de foudres & d'orages / Habitent les DAIMONS au meillieu des nuages » (*Ibidem*, vs. 73-76, p. 17).

¹¹⁸ Desde la lectura de Schmidt: « pour dissenter de l'habitat des *Daimons*, Ronsard, ainsi que précédemment, admet les thèses orthodoxes [...] mais bientôt, hésitant entre la notion chrétienne des Démons, et la gnose antique des *Daimons* » (*Ibidem*, p. 17). La traducción de San Jerónimo de *Efesios* 1, 2, según la Vulgata Clementina aprobada tras el Concilio de Trento, es: « in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius secundum principem potestatis aeris huius spiritus qui nunc operatur in filios diffidentiae » (*Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Buenos Aires, Biblioteca de Autores Cristianos, 1977 [1592]). Tertuliano, en *Adv. Marc.* 2, 8, 2, sostenía que « sed afflatus dei generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt. Qui facit, inquit, spiritus angelos et apparitores flammam ignis » (*Adversus Marcionem*, ed. y trad. Ernest Evans, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 108). Agustín, por su parte, concluía que « quod mihi nescienti non solum aliqua substantia sed etiam corporea videbatur, quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur » (*Confessiones*, ed. James J. O'Donnell, Oxford, Oxford University Press, 1992, V, X, 20, p. 55).

¹¹⁹ « Qu'après que Lucifer / fut banny, pour sa faulte, en l'abysme de l'Enfer, / que les Anges mutins, qui ses compagnons furent, / les uns en l'air, en l'eau, & sur la Terre cheurent, / et selon le forfait de leurs commis pechez » (*Hymne des daimons*, vs. 178-181, p. 37).

« Dæmones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur » (*Summa Theologiae* 1 q. LXIV a. 4).

¹²⁰ « Se veirent loing du Ciel, dans des corps attachez, / qui servent de prison à leur coulpe ancienne, / Iusques à tant que DIEV jugar le monde vienne » (*Ibidem*, vs. 182-184, p. 37).

impedía a los demonios acceder al Cielo que la divinidad les prohibió.¹²¹ Ahora sí nos encontramos claramente frente a la opción heterodoxa de la física demoníaca, alejada del contundente *non habent corpora* tomístico.¹²² Así, Ronsard rechazaba la fusión entre las disciplinas angelológica y demonológica que había sancionado la autoridad del gran escolástico.

Es menester introducir un matiz, no obstante, pues la demonología tomista no contaba con un consenso absoluto al interior de la propia órbita escolástica. Pensando en la Edad Moderna, bastaría con recordar a uno de los más lúcidos comentaristas de la obra del Aquinate, el venerable Tommaso de Vio (1469–1534), el cardenal Cayetano, dominico él mismo, quien en su comentario a la *Epístola a los Efesios* interpretó la citada expresión paulina como una prueba de la existencia del cuerpo sutil.¹²³ Pero también se recordará que la inspiración de Psellos en buena medida derivaba de San Basilio (329–379), uno de los Padres Capadocios, es decir, de un importante *magister* de la Iglesia universal.¹²⁴

Sin embargo, había un ámbito donde la física preternatural de Tomás no corría peligro. En la Sorbona, casa de estudios del teólogo dominico, ángeles y demonios compartían su naturaleza incorpórea e inmaterial, por lo que sería un desperdicio historiográfico ignorar el modesto y fugaz renacimiento de la teoría del cuerpo sutil demoníaco que tuvo lugar en un mismo espacio político y cultural —el centro de poder de la monarquía francesa: Paris, la Corte y su influyente Facultad de Teología. Ronsard, pieza clave de aquel entramado de poder, parecía sentirse más cómodo con la corporeidad demoníaca que había llegado a sus manos, platónicos toscanos y bizantinos mediante, desde los confines de la grecia desaparecida.¹²⁵

¹²¹ « Qui vont par cy par là, ayans un corps leger: / L'un de feu, l'autre d'air, à fin de voyager / Aisement par la vague, & ne tomber en terre, / Et, pesant quelque peu, à fin que leur corps n'erre / Trop haut jusques au ciel, habandonnant le lieu / Qui leur est destiné par le vouloir de DIEV (sic) » (*Ibidem*, vs. 77-82, p. 18).

¹²² « Cum necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas pure intellectuales et incorporeas » (*Summa Theologiæ*, I q. L a. 1 conclusio). « Respondeo dicendum quod angeli non habent corpora sibi naturaliter unita » (*Summa Theologiæ*, I q. LI. a.1).

¹²³ *Commentarium in Epistula ad Ephesios*, c. 2: “Crediderim ego dæmones esse spiritus aereos, et id consonare veræ philosophiæ rationi... Verum appellation aeris non intelligo tum” (citado en Pierre de Ronsard, *Hymne des daimons*, p. 20).

¹²⁴ San Basilio fue nombrado Doctor de la Iglesia por Pío V en 1568 —junto a su hermano menor San Gregorio Nacianceno (329–389)— por lo que dudar del carácter ortodoxo de su angelología sería una temeridad.

¹²⁵ « D'une estricte voye / qui de nos peres mortz aux vieux temps, ne fut pas / (tant elle est incognüe) empreinete de leur temps » (*Hymne des daimons*, vs. 52-54, p. 13).

Hay motivos, no obstante, para pensar que Ronsard fue más lejos aún cuando optó por reproducir aquella angelología politeísta y su concomitante demonología materialista fundando su veracidad en la autoridad de su propio testimonio. Aquí entra en juego el segundo aspecto que merece ser señalado respecto de la demonología de Ronsard: su « demonología en primera persona ». Es fácil reconocerlo porque el eje del himno es la narración de una experiencia personal, cargada de referencias mundanas. No era gratuita la humorada de Grévin cuando ridiculizaba al poeta recordándole que su encuentro con la tropilla demoníaca había interrumpido su marcha hacia un encuentro amoroso. Efectivamente, ésa había sido la íntima confesión de Ronsard al describir su involuntaria nigromancia.¹²⁶

Al parecer, la primera reacción del enamorado frente a esta repentina *mesnie Hellequin* o « Caza salvaje » habría sido, gracias a la intervención divina, atacar a aquellas horrendas criaturas con su espada.¹²⁷ Su interpretación fue que una intervención divina había hecho de su espada un repelente demoníaco, pues la empresa fue exitosa y de un momento a otro se encontró nuevamente a salvo. El silbido de la espada en el aire había horrorizado a las criaturas malditas, que desaparecieron sin dejar rastro. Su temor estaba justificado, ya que, afirmaba con seguridad Ronsard, si bien sus cuerpos carecían de venas, nervios y arterias, eran susceptibles de sufrir dolor en tanto *pneumæ* —tal como advertía la tradición demonológica que lo había inspirado.¹²⁸ Pero el poeta no se engañaba respecto de su proceder heroico y sabía que el hierro de su espada había sido sólo

La obra de Psellos no sería, desde entonces, ninguna rareza: véase Darin Hayton, « Michael Psellos' *De daemonibus* in the Renaissance », in *Reading Michael Psellos*, pp. 194-215 ; Mariarosa Cortesi y Enrico V. Maltese, « Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico », in *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale. Trento 22-23 ottobre 1990*, eds. Mariarosa Cortesi y Enrico V. Maltese, Nápoles, D'Auria, 1992, pp. 129-192.

¹²⁶ « Un soir, vers la minuict, guidé de la jeunesse / Qui commande aux amans, j'allais voir ma maistresse / Tout seul, outre le Loir, et passant un destour / Joignant une grand croix, dedans un carrefour, / J'oüy, ce me semblaît, une aboyante chasse / De chiens qui me suyvait pas-à-pas la trace: / Je vy aupres de moy sur un grand cheval noir / Vn homme qui n'avait que les ôs, à le voir, / Me tendant une main pour me monter en crope: / I'advisay tout-au-tour vne effroyable trope / De picqueurs, qui couraient un Ombre » (*Ibidem*, vs. 347-357, pp. 63-64).

¹²⁷ Respecto de la « Mesnie Hellequin » véase Jean-Claude Schmitt, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 122-144. Sobre la relación específica de Ronsard con este complejo mítico véase Henri Guy, « Les sources françaises de Ronsard », *Revue d'Histoire Litteraire de la France*, 9:2 (1902), pp. 227-228 ; Gustave Cohen, *Ronsard*, pp. 64-65.

¹²⁸ « Qui promptement, me meit en la pensée / de tirer mon espée, et de couper menu / l'Air tout-au-tour de moy, avecques le fer nu. [...] si tost ilz n'ouyrent / Siffler l'espée en l'air, que tous s'esuanouyrent, / Et plus ne les ouy, ny bruyre, ny marcher, / Craignant paoureusement de se sentir hacher, / Et traçonant le corps, car bien qu'ilz n'ayent veines / Ny arteres, ny nerfs, comme nos chairs humaines: / Toutesfois comme nous ilz ont un sentiment, / Car le nerf ne sent rien, c'est l'Esprit seulement » (*Hymne des daemons*, vs. 371-378, p. 65).

un instrumento de la inmanencia divina. En última instancia, había sido la buena predisposición de Dios la que había salvado su vida, ya que su sola mención hacía estremecer a los demonios, quienes se veían forzados a huir.¹²⁹

Es momento entonces de regresar a la otra « Caza salvaje », aquella que necesitó más que un golpe de espada para ser conjurada; la que hizo de Ronsard el blanco predilecto del resentimiento protestante. Es un regreso también al enemigo que supo golpear con el arma preternatural, que de alguna forma turbó la paciencia del poeta laureado, quien tal vez no esperaba que su obra filosófica y su valiente proceder fueran ridiculizados con tanta libertad. Porque la saña de Grévin no esperó la réplica de su adversario para ampliar su embestida, que, como hemos anticipado, reabrió la herida fantástica con un libelo llamado socarronamente *Le Temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvment descrite*.

Ya presentados los argumentos que hacen de Grévin co-autor de esta obra junto a Florent Chrestien, intentaremos repetir la operación de discernimiento para detectar en qué momento se percibe la voz de uno u otro. Concentrándonos, por supuesto, en la de *uno*. El criterio, naturalmente, será otra vez, si cabe la expresión, *demonológico*.

Se estima que fue Chrestien quien temió que el verdadero error de Ronsard fuera menos su catolicismo que su epicureísmo, como cuando le espetaba que él creía en un Dios desinteresado en la vida de los hombres, tal como había sospechado el sabio griego respecto de los Olímpicos.¹³⁰ Repetía entonces el lugar común que tan claramente había expuesto por su parte Chandieu-Zamariel, y lo acusaba sin miramientos —pero también sin pruebas— de su vanidosa aspiración a ser venerado por la idolatría católica. En esa injuria se basaba la imagen del Templo que supuestamente se había hecho en su honor, cargado de imágenes y accesorios superfluos, acorde con la frívola sensibilidad papista.¹³¹

¹²⁹ « Si quelcun les tente au nom du TRESPUISSANT, / Ilz vont hurlant, criant, tremblant, & fremissant, / Et forcez, sont contrainctz d'abandonner la place: / Tant le saint Nom de DIEV leur est grande menace. / Auquel, non seulement les Anges ne sont pas / Flechissans les genoux, mais nous, & ceux d'embas: / Toute essence immortelle, & tout ce qu'on voit naistre, / Comme au Nom du Seigneur, de toute chose maistre » (*Ibidem*, vs. 413-420, p. 74).

¹³⁰ « Je t'ay veu discourant tout ainsi qu'Epicure, / Qui attachois au ciel un Dieu qui n'a la cure / De ce qu'on fait en bas, et en parlant ainsi, / Tu monstrais que de luy tu n'avais grand soucy » (*Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvment descrite*, in *La polémique protestante contre Ronsard*, vs. 59-62, p. 307).

¹³¹ « Ceus-là qui à ce jour feront pelerinage / En ton temple sacré, verront un grand image / Au plus haut de l'autel, et au dessous à part / Escrit en lettres d'or, Monseigneur saint Ronsard » (*Ibidem*, vs. 111-114, p. 309).

Más grave sería la denuncia de Grévin cuando apeló a una imagen más abyecta aún que la autoglorificación: la glorificación del Maligno. La memoria histórica indica que el médico picardo aludía a la *Pompe du bouc*; sin embargo, la inocente bacanal se convertía aquí en una verdadera pleitesía demoníaca, una suerte de *sabbat*.¹³² La oscura bacanal no tenía otro objeto que el de jurarle fidelidad al diablo a cambio de mundanas y ególatras limosnas. Allí estarían para sellar el trato los demonios (o dioses, como señala más maliciosamente aún Grévin) zoomorfos (liebres y cabras eran sus formas circunstanciales), quienes concederían a Ronsard una corona menos prestigiosa que los laureles palaciegos o las tonsuras religiosas, más lucrativa, aunque también simbólica de la alianza con el Diablo.¹³³

¹³² Es preciso señalar que el estereotipo del *sabbat* estaba por aquellos tiempos en plena configuración. Si bien ya había alcanzado su forma casi definitiva entre mediados y fines del siglo XV, aún restaban algunas décadas para que estallara la segunda oleada de caza de brujas, entre 1580 y 1620. En suelo francés, fue de particular importancia la llamada « vauderie d'Arras », ocurrida entre 1459 y 1461, pues durante los procesos judiciales salieron a la luz vivas descripciones de reuniones demoníacas que sugerían la existencia de una verdadera secta al servicio del Diablo. Véase al respecto Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Roma, Einaudi, 1989 ; Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004 ; Isabel Iribarren, « From Black Magic to Heresy: A Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII », *Church History*, 76:1, 2007, pp. 32-60 ; Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997 ; Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éditions du Cerf, 1992 ; Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009 ; Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity, 2004, pp. 83-195 ; Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York & London, Longman, 1993 ; Norman R. C. Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973 ; Robert Muchembled, *Histoire du diable. XII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000. Sobre la « vauderie d'Arras », véase Franck Mercier, *La vauderie d'Arras: une chasse aux sorcières à l'automne du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1460.

¹³³ « Là rendant à Bacchus le deu de ton office, / D'un gros bouc tout barbu tu feras sacrifice, / Où tu appelleras avec tes alliez / Tous tes beaux dieus bouquins et tes dieus chevrepieds. / Tu seras couronné d'un beau tortis de l'herre, / [...] Tu feras aus demons une sainte promesse / Dedans le pré aus clerics (desirant trois clochez [...]) / Qu'un jour tu sois prieur ou Evesque ou Abbé, / Et que tu puisses voir en tes coffres tombé / L'opulent revenu d'un telle Abbaye / [...] On n'orra que prescher la gloire des demons » (*Le temple de Ronsard*, vs. 171-190, pp. 312-313). Grévin parecería dar argumentos a la equivocada pero célebre teoría de Margaret Murray, quien afirmaba que las persecuciones a las supuestas ceremonias satánicas durante la Edad Moderna eran menos fruto de una criminal imaginación que de una deliberada *razzia* anti pagana. Véase Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1921. Respecto de las polémicas suscitadas por la teoría de Murray véase Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, pp. 68-150.

Esta es la lectura que hizo Claude Binet sobre este punto: « ils le blasmoient entre autres choses d'avoir sacrifié un bouc à Jodelle au village d'Herueil, mais il respond assez luy mesme à ce chef d'accusation, & voicy ce qui en est: Jodelle avoit fait représenter devant le Roy la Tragédie de Cleopatre qui eut tel applaudissement d'un chacun, que quelques jours après, s'estant toute la brigade des Poëtes trouvée en ce village, pour passer le temps & s'esjouir aux jours licentieux de Caresme-prenant, il n'y eut aucun d'eux qui ne fist quelques Vers à l'imitation des Bacchanales des anciens, il vint à propos de rencontrer un Bouc par les rues, qui leur donna occasion de follestrer sur ce sujet, tant pour estre victime de Bacchus, que pour faire contenance de le presenter à Jodelle, & représenter le loyer de sa Tragedie à la mode ancienne, à laquelle les Chrestiens mesmes, & principalement les Poëtes recourent parfois, non par creance aucune, mais par allusion permise: & ce qui en fit croire quelque chose surent les vers & follestreries de ces Poëtes

Leyendo estas palabras terribles se comprende el fervor advertido en la réplica de nuestro héroe, expresadas en su *Response aux injures et calomnies de je ne sçay quels predicantereaux et ministreaux de Genève*, redactado poco tiempo después que los hirientes *Response aux calumnies* y *Le Temple*. El enunciatorio es ambiguo, y probablemente incluía tanto a Chandieu como a Montméja y Chestien, pero aquí nos concentraremos en aquellos fragmentos que parecieron estar dirigidos a Grévin.

No quedará sin mencionar, sin embargo, el firme compromiso del capellán con sus manifiestos del año anterior. De ahí saldrán sus réplicas hacia el triunvirato de poetas reformados que no coincidían con su brutal denominación de la nueva *doxa* cristiana. Por éso, insistía en que la prueba de su fe verdadera era el apoyo de la « católica y pública unión », a diferencia de la vía exclusiva protestante.¹³⁴ Estamos, nuevamente, frente al defensor del principio social de la unidad cristiana, a la que consideraba fundada en la sucesión apostólica materializada en la Iglesia Católica. Decía que de esta última, el cimiento de las ceremonias, dependía la suerte de la unión de las provincias, del orden social, de la Ley.¹³⁵

Ahora bien, un conato de violencia exterminadora sólo asomó cuando las feas formas de su materialista demonología volvieron a escena. El pasaje que probablemente aludía con más inmediatez a la controversia demonológica era aquél en que admitía su

qui furent mises au jour, & mesmement les Dythirambes de Bertrand Berger Poëte Dythirambique [...] Tout cela ne fut qu'une feinte & mascarade » (*La vie de Pierre de Ronsard*, in *Les epitaphes de divers suiets*, de P. de Ronsard, *Gentil-Homme Vandomois*, X, p. 139).

Bayle concluye que los adversarios de Ronsard tomaron este episodio con pronunciada parcialidad hermenéutica: « les ministres ajoûtèrent foi trop légèrement aux bruits qui coururent touchant le bouc de Jodelle; & comme Ronsard s'étoit érigé en persécuteur de robe longue & de robe courte, car il écrivoit contre ceux de la Religion, & il leur couroit fus à la tête des milices, ils lui reprochèrent la cérémonie de ce bouc, selon le tour le plus criminel que l'on y avoit donné. Ils l'objectèrent sur le pied d'un sacrifice Paien; ils soutinrent que le bouc fut immolé à un faux Dieu. C'étoit une calomnie, mais ils n'en étoient pas les inventeurs » (*Dictionnaire historique et critique*, II, pp. 850-851).

¹³⁴ « Tu m'estimes meschant & meschant ie t'estime, / Le retourne sur toy le mesme fait du crime, / Tu penses que c'est moy, ie pense que c'est toy! / Et qui fait ce discord ! nostre diverse foy! / Tu penses dire vray, ie pence auûi le dire, / Et lequel est trompé ? certes tu as le pire, / Car tu crois seulement en ton opinion, / Moy en la catholique & publique union » (*Response de Pierre de Ronsard aux injures et calomnies de je ne sçay quels predicantereaux et ministreaux de Genève, sur son Discours et Continuation des Misères de ce temps*, in *Œuvres complètes*, VII, p. 116).

¹³⁵ « Cette Eglise premiere en Iesuchrist fondée, / Pleine du Saint Esprit, s'aparut en Iudée, / Pour bonne & letigime, & venant des Apostres / Seulle la confessons sans en recevoir d'autres. / Elle plein de grace & de l'esprit de Dieu, / Choisit quatre tesmoings S. Marc, & S. Mathieu, / Et S. Iehan, & et S. Luc, & pour les faire croire / Aux peuples baptizez aprouva leur histoire. / Si tost qu'elle eut rangé les villes & les Roys / Pour maintenir le peuple elle ordonna des loix. / Et afin de coller les Provinces unies / Comme un cyment bien fort fit des cerimonies, / Sans lesquelles long temps en toute region / Ne se pourroit garder nulle religion » (*Ibidem*, p. 109). Este fragmento apoyaría la opinión de Nuccio Ordine, según quien Ronsard objetaba a los protestantes menos su exclusivismo teológico que su secesionismo civil (*Giordano Bruno, Ronsard et la religion*, trad. Luc Hersant, Paris, Albin Michel, 2004 [1999], p. 56).

condición de sacerdote y que había dado la misa; sin embargo, le exigía a su contradestinario que antes de hablar era necesario exorcizar a sus propios demonios.¹³⁶ Inmediatamente antes de estas palabras, Ronsard había cruzado un nuevo umbral, licantrópico. Desde entonces, se referirá a su adversario atribuyéndole un « cerebro lunático » que lo convertía en *loup garou*, condición que lo ponía en contacto con aquellas extrañas criaturas nocturnas llamadas *rabas*.¹³⁷ En este contexto, las rondas nocturnas de ambas criaturas probablemente fueran más universales de lo que un folklorista querría.¹³⁸

Evidentemente, estas agresiones delatan el final de la querrela demonológica, porque el polemista decidió que ayudaría menos a su causa defender las teorías sostenidas en el *Hymne des daimons* que apelar a enérgicos insultos. Sin embargo, tres elementos parecen poder sostener *científicamente* sus propias injurias a partir de las premisas de su brevísima demonología: su física proponía la metamorfosis demoníaca y hasta admitía la posibilidad de que los demonios adoptaran apariencias permanentes —indistinguibles para el ojo humano—; en términos morales, la rebeldía durante el Combate Celestial Arcaico denunciaba la perversión absoluta de los demonios; por último, la divinidad ama la concordia, *ergo*, los demonios eran amigos de la discordia y tentaban a los hombres con ese fin. Si a este razonamiento se agrega que la mejor arma contra estos seres preternaturales era la metafórica espada investida por el favor divino, sólo macabras conclusiones parecían derivar de él.

VI

De marzo a marzo, poco más de un año duró la guerra civil. La polémica entre Ronsard y sus contendientes se prolongó algunos meses más, pero el Edicto de Amboise, el promisorio comienzo del reinado personal del adolescente Carlos IX y el final de las accidentadas sesiones del Concilio de Trento, parecían haber dejado intacto el mecenazgo del gran poeta laureado. No obstante, los desacuerdos fundamentales y el recuerdo vivo de los salvajes episodios que habían emulado y hasta superado a la matanza de

¹³⁶ « Que je suis prestre—raz, que j'ay dict la grande messe; / mais devant que parler il faut exorciser / ton demon qui te fait mes démons mespriser » (*Ibidem*, p. 100).

¹³⁷ « Tu fais de bon valet, ou l'esprit fantastique / de mes démons poursuit ton cerveau lunatique, / qui te rend lou-garou (car à ce que je voy / tu as veu les rabas encores mieux que moy » (*Ibidem*, pp. 99-100).

El *loup-garou* era la forma en que la jerga folklórica de la campaña francesa nombraba al universal hombre-lobo. A su vez, el *rabat* era un espíritu errante de la noche.

¹³⁸ Respecto de los complejos folklóricos paneuropeos véase Fabián Campagne, *Strix hispánica*, pp. 151-334; Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Paris, Imago, 1992.

Vassy garantizaron al reino cuarenta años más de violencia fratricida. Faltaba, incluso, la exterminación paradigmática, la masacre de la noche de San Bartolomé, la evidencia de que el sueño de concordia sería una fatal entelequia mientras la fractura confesional fuera susceptible de hacer del adversario confesional un merecedor de la furia reparadora de la divinidad mediante el instrumento de sus criaturas temporales.

Los años posteriores a la disputa no fueron especialmente luminosos en las vidas de los contendientes. Grévin se involucró en un nuevo conflicto, esta vez con otro viejo amigo y colega a quien la posteridad otorgaría una triste reputación, por las sospechas que pesan aún sobre su participación delatoria durante la San Bartolomé, que habría sido determinante para encontrar y asesinar a Pierre de La Ramée. Nos referimos a Jacques Charpentier, su coterráneo de Clermont-en-Beauvaisis, a quien atacó públicamente en 1564, acusándolo de haberlo injuriado, además de imputarle inconsistencia intelectual y pobreza moral, determinando así que el ascenso profesional y político de Charpentier fuera eventualmente inversamente proporcional a sus intereses.¹³⁹ En efecto, tras el nombramiento de este último como profesor de Matemáticas en el Colegio Real en 1566 y su posterior acceso al decanato de la Universidad de París en 1568, Grévin vio sus medios de vida lo suficientemente recortados como para optar por un honroso exilio refugiándose en la Corte de Saboya en Turín, donde moriría súbitamente en 1570.

Pero antes de morir, como se ha anticipado más arriba, Grévin dejó testimonio de sus escrúpulos demonológicos traduciendo en 1567 la crucial obra de Johannes Wier, *De præstigiis Dæmonum et Incantationibus ac Venificiis*, publicada con gran éxito y repercusiones cuatro años antes. El objetivo confeso de Grévin, como lo había sido el de Wier, era demostrar que la supuesta omnipresencia y omnipotencia demoníaca que estaba provocando una verdadera epidemia de posesiones y crecientes sospechas de brujería eran, en la mayoría de los casos, producto de desinformadas, apresuradas o deshonestas percepciones, incapaces de reconocer en aquellos fenómenos meros padecimientos provocados por la melancolía. Difundiendo esta rigurosa perspectiva, Grévin buscaba terminar con las supersticiones y opiniones heterodoxas que por aquellos días, creía, pululaban por el mundo. Se refería específicamente a la pertinacia de los peripatéticos, a las

¹³⁹ Escribió contra él dos libelos, primero en latín, luego en francés: *Responsio ad J. Carpentarii calumnias*, París, 1564 ; *Response aux calomnies n'agueres malicieusement inventees contre J. G. sous le nom faulusement deguizé de M. A. Guymara Ferrarois Advocat de M. J. Charpentier*, París, Challot Billet, 1564. Todavía en 1561, Grévin había dedicado a Charpentier un elogioso *Epithalame* en su nueva edición de su *Théâtre*. Sobre la trayectoria de Charpentier, véase Claude-Pierre Goujet, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège Royal de France*, Ginebra, Slatkine, 1971 (1773), I, pp. 185-187.

supersticiones de los platónicos y a las creencias simples del común, factores a los cuales atribuía el terrible malentendido respecto de la acción de los demonios en el mundo.¹⁴⁰ Naturalmente, por el tenor de sus palabras debe haber sido sencillo ubicar a Ronsard entre estos pertinaces, supersticiosos y crédulos.

El vínculo entre Grévin y Wier reaparece aquí en todo su esplendor heurístico: el médico flamenco no era precisamente ajeno a la dimensión materialista de los cuerpos demoníacos —como no lo habían sido tampoco su maestro Cornelio Agrippa (1486-1535) y el maestro de su maestro Johannes Trithemius (1462-1516)—, pero sí había sido contundente en su rechazo al espíritu polémico de la demonología pselliana —y las apropiaciones que pudiera hacer de ésta la teología católica—, inclinándose por una aproximación menos apasionada, más metódica y solemne, de la amenazante pero divinamente controlada majestad demoníaca.¹⁴¹ Algún eco de esta concepción se percibiría

¹⁴⁰ « Nous nous poviôs bien vanter d'avoir un grand & parfait soulagement, suffisant pour contenter les plus curieux, pour rabattre l'opiniastreté des Peripaticiens, pour desmolir la superstitiô des Platoniques, & descharger la facile croyance de nostre vulgaire » (*Cinq livres sur l'imposture des diables*, f°s ii-iii).

¹⁴¹ Sobre la influencia de Psellos en la obra de Wier, atiéndase la lectura de Michaela Valente: « dalla demonologia pselliana Wier riprese l'idea che il corpo del demone, grazie alla sua natura, potesse adattarsi meglio alla volontà dell'anima, dato che non incontrava la resistenza della materia [...] I demoni potevano assumere forme e colori e poi introdurli nella mente, che, attraverso la facoltà immaginativa, li comprendeva [...] Come Psello si era apprestato all'elaborazione della sua teoria demonologica preoccupato di conciliare l'immagine del diavolo che si ravvisava nelle Scritture con quella che imperversava nella cultura popolare, così Wier fu indotto ad occuparsi di demonologia, basandosi su di una fenomenologia demoniaca che ripercorreva l'evoluzione della cultura popolare dall'antichità sino ai suoi giorni » (*Johann Wier*, pp. 188-189).

Nótese las similitudes en la clasificación demonológica de Wier: « Nolo hic dæmones in igneos, aereos, aqueos, terreos, subterraneos, et lucifugos, in Ioviales, Saturnios : in orientales, occidentales, meridionales, septentrionales : in diurnos, nocturnos, meridianos : in sylvestres, montanos, campestres, domesticos, cum Psello et reliquis Magis discernere : nec eorum itidem numerum et officia secundum duodecim signa zodiaci, iuxta decurios cœli, quinarior, triplicates, elementa, planetas, et reliquam Magorum, bonos interim dæmones prætextentium, commenticiam scenam recensere : aut Marci cuiusdam imbibitas ex dæmonum institutione opiniones, a Psello recitatas et creditas, enarrare inquam nolo, hic doctrinæ sacrosantæ et religionis nostræ (ut in exordio fassus sum) limitibus contentus » (*De Prestigiis Daemonum, & Incantationibus ac Veneficiis*, in *Opera omnia*, Amstel, Petrum van den Berge, 1660, I, p. 78).

Pero este pasaje no se encuentra en las ediciones tempranas que tradujo Grévin, quien sí traduce otro pasaje, uno de los más caros a Ronsard en su polémica, aquel vinculado a la Caza Salvaje, que hemos citado más arriba: « les corps des Diabls change les especes de couleurs selon les affections de son esprit, comme aussi fait celuy de l'homme : mais beaucoup mieux, d'autant qu'il obeit plus promptement à l'esprit. Toutesfois le tout s'esvanouit facilement, à cause de la facilité de son mouvement, & à cause aussi de la teneté. Ainsi apparoit-il maintenant comme un homme, & maintenant comme une femme : il fremit comme un Lion : il saute comme Panthere, il abaye comme un chien, & quelquesfois il se transforme en un vessie, ou en un vaisseau » (*Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*, pp. 27-28).

A partir de este vínculo, Enrico Maltese ha sugerido una influencia fundamental de la demonología pselliana en la configuración de un método científico laico, físico y biológico: « Nell'analizzare la possessione diabolica, dunque, Psello accetta pienamente il tradizionale assioma della subordinazione dell'uomo al demone, dell'ossessione all'invasore : ma, ancora una volta, la sua eziologia è materiale, non spirituale. Con ciò egli compie un passo decisivo verso una demonologia scientificamente fondata —

en la cruel autoconfianza con que Grévin menospreciara la experiencia preternatural de Ronsard.

De hecho, ni siquiera la atmósfera penitente que siguió al salvajismo de la San Bartolomé de 1572 desactivó la querrela demonológica que, a juzgar por la omnipresencia diabólica que se percibiría en las décadas siguientes, no hacía sino comenzar. Apenas un año después, en 1573, un tal Pierre Moreau (o Petrus Morellus), cuya biografía no ha sobrevivido a la inclemencia del tiempo, realizó y publicó una nueva traducción del diálogo de Psellos, directa del griego al francés.¹⁴² En 1577, un año después de los Estados Generales de Blois que forzaron a Enrique III a torcer y quebrar su cuidadosa política de apaciguamiento, reeditó su traducción y publicó también una versión latina, contando con un significativo y simbólico respaldo: el zelote François Feuardent (1539–1610) se encargó de escribir un cristalino prefacio, señalando las dimensiones antiheréticas de la obra.¹⁴³

s'intende nei modi e nei termini del sapere dell'epoca—, una demonologia laica, fisica e biologica » (« 'Natura dæmonum... habet corpus et versatur circa corpora' », p. 277).

Darin Hayton, por su parte, ha señalado por el contrario que « the success of the mechanical philosophy and the success of mathematics to describe natural phenomena all contributed to a world that no longer needed spirits and demons. By 1700 Psellos' *De dæmonibus* was no longer an important tool, describing an important part of nature, but had become simply a quaint relic of the past » (« Michael Psellos' *De dæmonibus* in the Renaissance », p. 215).

Sobre los argumentos de Wier véase véase Michaela Valente, *Johann Wier, passim*; Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 98-203; Isabelle Moreau, « Diable voyageur et intelligences séparées, de la *Démonomanie* aux écrits libertins », in *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-SVIIe siècles)*, dirs. Grégoire Holtz y Thibaut Maus de Rolley, Paris, PUPS, 2008, 271-288.

Así reconocía Agrippa la influencia de Psellos: « verum Psellus Platonicus et Christianus, dæmonum naturam non putat esse sine corpore: non idem tamen angelicum, et dæmonum corpus. nam illud omnis expers materiæ: Dæmonicum vero quodammodo materiale, sicut umbrarum corpora, et subiectum passioni, ut etiam percussum doleat, et igne exuratur in conspicuos cineres [...] Et licet spiritale corpus sit, maxime tamen sensibile est... » (*De occulta philosophia*, in *Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym armatæ militiæ equitis aurati, et iuris utriusque æ Medicinæ Doctoris. Opera. In duos tomos concinne digesta, & nunc denuò, sublatis omnibus mendis, in φιλομοσῶν gratiam accuratissime recusa*, Lyon, Beringos Fratres, s.f., I, III, p. 297).

¹⁴² *Traicté par Dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en François, du Grec de Michel Psellus poete et Philosophe, precepteur de l'Empereur Michel susnommé Parapinacien, où Affamé environ l'an de grace. 1050*, Paris, Guillaume Chaudière, 1573.

Poco se sabe de la vida de Morellus más allá de su origen turinés y su calidad de *vir optimus & doctissimus*, según François Feuardent. Sobre más información al respecto, véase Emile Renauld, « Une traduction française du *περι ἐνεργείας δαιμόνων* de Michel Psellos », *Revue des études grecques*, 33, 1920, pp. 56–95; ΨΕΛΛΟΣ. *Michæl Psellus De operatione Dæmonum*, ed. Jean François Boissonade, Nuremberg, 1838, pp. VIII-X.

¹⁴³ *Sapientiss. Michælis Pselli poetæ, et philosophi Græci Dialogus de Energeia, seu operatione Dæmonum è Græco translatus. Pietro Morello turonensi Interprete*, Paris, Guillaume Chaudière, 1577.

Traicté par Dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en François, du Grec de Michel Psellus poete et Philosophe, precepteur de l'Empereur Michel susnommé Parapinacien, où Affamé environ

Feuardent no se privó de poner en palabras lo que sospechaba con astucia Grévin y tal vez con pesar Ronsard, esto es, que aquella miscelánea demonología podía ser — y de hecho para Psellos lo era— un arma intelectual al servicio de las polémicas anti heréticas.¹⁴⁴ El predicador identificaba a las herejías dualistas que desafiaron a la porosa ortodoxia imperial con las herejías de su propio tiempo, inéditamente exitosas. Además, agregó hábilmente un nuevo texto al diálogo propiamente dicho: fragmentos la obra de Nicetas Choniates (1155–1215), el célebre historiador bizantino cuya obra es de imprescindible consulta ante cualquier aproximación al universo herético del Medioevo griego.¹⁴⁵

Pero hay otro elemento aún que requiere ser considerado. Como se afirmó más arriba, el texto griego del cual se sirvió Morellus no era el mismo que divulgó Ficino y llegó a manos del imprentero Jean de Tournes (1504-1564), y de allí a las manos de Ronsard. En el texto conocido por este último, la dimensión polémica estaba disimulada porque carecía del diálogo inicial entre Timoteo y Tracio, donde el segundo presentaba con detalle los errores de la herejía euquita (en este caso bogomila) y afirmaba sin metáforas que éstos eran enemigos de Dios y adoradores del espejo malvado de Cristo, Sata-

l'an de grace. 1050. Avec les chapitres xxxiii & xxxvi. du quatriesme livre du Tresor de la foy Catholique, du venerable Nicetas de Colosses en Asie, esquels sont deduits & confutez les principaux articles des Heretiques, Manicheês, Euchites, ou Enthusiastes. Par Pierre Moreau Touranio. De la Bibliotheque de M. de Saint André, Paris, Guillaume Chaudière, 1577.

François Feuardent fue un eficaz predicador franciscano que devendría entusiasta orador durante los años dorados de la Liga Católica. Se destacó además como traductor de obras antiheréticas y por sus obras de alto contenido polémico. Tras la victoria de Enrique IV, salió de la escena pública. Se atribuye el prefacio latino de la obra. Su traducción francesa es atribuida a un tal F. P. G. « cordelier », a quien dispersas referencias han nombrado como Pierre Goujou o Goujon. No conocemos referencias sobre este último. Véase *Bibliothèque historique de la France, par feu Jacques Lelong, Prêtre de l'Oratoire*, Paris, Pierre-François Didot, Debure, Jean-Luc Nyon y Moutard, 1778, V, p. 510 ; Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en Français et en Latin, avec les noms des auteurs, traducteurs et éditeurs ; accompagné de notes historiques et critiques*, Paris, Barrois L'Ainé, 1823, II, p. 131.

¹⁴⁴ « La victoire contre les Heretiques, c'est manifester leurs meschantes opinions. Car de prime face apparoist le blaspheme, & n'est besoing s'arrester à confuter ce qui est manifestement & de sa naïfve nature pur blaspheme. Par l'impulsion & suasion donc du diable auquel s'estoient du tout desdiez & consacrez: ambrassans en partie, & augmentant en l'autre les lourds blasphemés de ce furieux & demoniacle Manes » (« Préface », in *Traicté par Dialogue*, f° ii v.).

¹⁴⁵ Específicamente dos capítulos de su *Θησαυρός Ορθοδόξου Πίστewος*, debidamente traducidos como *Thrésor de la Foy catholique*. Sobre Choniates, véase Ferdinand Cavallera, « Le Tresor de la foi orthodoxe de Nicéas Acominatos Choniate », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique publié par l'Institut de Toulouse*, 5, 1913, pp. 124-137 ; Alicia Simpson, *Niketas Choniates. A Historiographical Study*, Oxford, Oxford University Press, 2013 ; *Niketas Choniates: A Historian and a Writer*, eds. Alicia Simpson y Stephanos Efthymiadis, Ginebra, La Pomme d'Or, 2009.

nael.¹⁴⁶ Morellus, en cambio, procedió a difundir esta versión completa, ya en definitiva forma de diálogo y, así, sacando a la luz todas las posibilidades polémicas de esta tradición bizantina, dimensión quizá relegada por Ronsard, quizá bien advertida por Grévin.

Esta realidad sugiere que la teoría de los demonios corpóreos conservaba alguna afinidad electiva con el contexto apocalíptico típico de la Era de la Reforma, especialmente en manos del catolicismo partisano. Pues, en definitiva, la creciente intimidad entre las esferas de acción humana y diabólica durante la Edad Moderna podía hacer de la demonología pselliana–ronsardiana una confirmación de la corrupción absoluta de la *persona*–hereje, operación previa y necesaria para el desencadenamiento de una masa-cre.¹⁴⁷

He aquí la paradoja: si bien atribuirle al laureado poeta una sensibilidad mística del calibre suficiente como para sospechar que los heresiarcas eran en realidad seres preternaturales, demoníacos síntomas de la inminencia del Juicio Final, sería un despro-

¹⁴⁶ Así lo señala el propio Feuardent: « quand ce livre de Psellus, premierement mis en Latin par Marsilius Ficinus: mais alteré, changé, & pour la plus part mutilé & corrompu » (« Préface », in *Traicté par Dialogue*, f° ii).

Las palabras exactas de Psellos, ausentes en el texto de Ficino, fueron: « μανθάνω μὲν τινὰς θεομάχους ἄνδρας [...] αὐτὸν δὲ μόνον τὸν ἐπίγειον Σατανᾶν ἐνστερνίζονται » (*Sull'attività dei demoni*, pp. 18 y 23). La traducción de Morellus fue: « i'entès bien qu'il y a certains apostatz ennemis de Dieu, detestables à bon droit [...] & croyent tant seulement au terrestre Satanaki » (*Traicté par Dialogue*, pp. 2 y 5). Tracio le comentaba a Timoteo su reciente estadía en tierra de « euquitas y entusiastas », que en ese contexto hacía referencia a los bogomilos. La herejía bogomila, el mayor desafío contemporáneo de la ortodoxia patriarcal, era así el disparador de las reflexiones demonológicas.

Aunque la traducción de Ficino no dejaba de hacer referencia a los herejes al final del texto: « sunt plerique qui communiter appellantur Euchetæ, quorum fraudulentum dogma ab insano quodâ monente manavit [...] qui hæc dogmata introducunt, & oculis, & auribus mentis capti sunt, neque enim vidêt ex ipsa rerû cognitione mutua, unû esse omnium autorê, neque scripturâ sanctam, id docentê audiunt, neque ratione secum ipsi reputât: quòd videlicet si duo inter se dissidente rerum opifices essent, non esset una quædam conspiratio unioque omnia ligans. Et si dæmonia divitas nobis, & gloriâ promittunt, nihil tamê ex se tradere possunt » (*Ex Michæle Psello De Dæmonibus*, pp. 355-356).

Sobre las filiaciones heréticas de los bogomilos durante el siglo XI, véase Janet Hamilton y Bernard Hamilton, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450*, Manchester, Manchester University Press, 1998, pp. *passim*; Antonio Rigo, « Messalianismo = Bogomilismo, Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina », *Orientalia Christiana Periodica*, 56, 1990, pp. 53-82 y *Monaci esicasti et monaci bogomili: le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema del rapporto tra esicismo e bogomilismo*, Florencia, Olschki, 1989; Nina G. Garsoïan, « Byzantine Heresy: a Reinterpretation », *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 1975, pp. 85-113; Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balcan Neo-Manicheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

¹⁴⁷ Así lo ha sugerido Enrico V. Maltese al señalar que el encuentro de Ficino con el texto de Psellos coincide oportunamente con la publicación del infame *Malleus maleficarum* (« 'Natura dæmonum... habet corpus et versatur circa corpora': Una lezione di demonología dal Medioevo Greco », in *Il demonio e i suoi complici*, ed. Salvatore Pricoco, Messina, Rubbettino, 1995, p. 268). La demonología radical más ortodoxa difundida por y cristalizada en el *Malleus Maleficarum*, si bien partía de la premisa tomista de la naturaleza incorpórea de los demonios, consideraba que los mismos podían actuar en el mundo de forma material. Véase específicamente Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003.

pósito, pues su optimismo antropológico con formas neoplatónicas hacía de todos los hombres (incluso de aquellos que no habían conocido la palabra revelada) potenciales salvados, no es menos cierto que su apropiación de aquella versión de la demonología bizantina lo aproximaba a algunos de los más intransigentes defensores de los dogmas en pugna y tal vez sacrificaba la simpatía de quienes desconfiaban de las conclusiones materialistas de la por entonces en boga demonología radical, generalmente más receptivos al ideal de concordia.

Ronsard pasó la década que siguió a su vehemente intercambio de invectivas al calor de sus dominios en la Vendôme o en la Corte, virtualmente ajeno a las guerras civiles que aumentaban en escala y crueldad. Más allá de una serie de publicaciones y reediciones de su obra poética, durante aquellos años concentró las energías en la que estaba llamada a ser su obra maestra, la *Franciade*. Se había propuesto proveer a la dinastía Valois de su propia *Eneida*, esta vez retomando aquellas crónicas que remontaban los orígenes de la virtud francesa a la estirpe troyana.¹⁴⁸ La épica seguía los pasos del desgraciado Astianacte, hijo de Héctor, cuya muerte en el *ciclo troyano* había sido vendada por Jean Lemaire de Belges (1473-1524) a comienzos de siglo, devolviéndolo a la vida y rebautizándolo como Francus. El heredero de la Corona de Príamo, salvado de la venganza de Neptolemo, habría llegado a las costas de las Galias, inaugurando la ilustre sangre real francesa.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Los primeros registros de esta leyenda troyana se encuentran en la llamada « crónica de Fredegario », que data de mediados del siglo VII, con posteriores agregados durante la era carolingia. Véase Bruno Krusch, « Die Chronica des sogenannten Fredegar », *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde*, 7, 1882, pp. 247-351, 421-516 ; Siegmund Hellmann, « Das Fredegarproblem », *Historische Vierteljahrschrift*, 29, 1934, pp. 36-92 ; J. M. Wallace-Hadrill, « Fredegar and the History of France », *Bulletin of the John Rylands Library*, 40, 1958, pp. 71-94 ; Walter Goffart, « The Fredegar Problem Reconsidered », *Speculum*, 38, 2, 1963, pp. 206-241 ; Roger Collins, *Die Fredegar-Chroniken*, Monumenta Germaniae Historica Studien und Texte, 44, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 2007 ; Gerald Schwedler, « Lethe and 'Delete' — Disgarding the past in the Early Middle Ages: the case of Fredegar », in *Collector's Knowledge: What is Kept, What is Discarded, / Aufbewahren oder wegwerfen: wie Sammler entscheiden*, Leiden, Brill, 2013, pp. 71-96.

¹⁴⁹ A pesar del carácter volitivo de la reconstrucción histórica de Lemaire de Belges, la lectura de Philip Ford es que el cronista « cherche une vérité historique et non pas littéraire » (*De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance*, Ginebra, Droz, 2007, p. 196). Véase *Les illustrations de Gaule et singularités de Troie*, Lyon, Étienne Baland y Jacques Maillot, 1511.

El mismo espíritu afirmaba tener Ronsard : « les fables qui en sont sortie depuis sont toutes puisees de la source de cest Homere, lequel comme fils d'un Dæmon, ayant l'esprit surnaturel [...] Je sçay bien que la plus grande partie des Historiês & Poètes sont du costé d'Homere, mais quand à moy ie pense avoir dit la verité, me soumetât touiours à la correctiô de la meilleure opinion » (*Les quatre premiers livre de La Franciade. Au Roy Tres-Chrestien Charles, Neufieme de ce nom. Par Pierre de Ronsard, gentilhomme vandomois*, Paris, Gabriel Buon, 1572, f° iii v.)

Pero la publicación de la primera parte de la épica coincidió con el desastre de agosto 1572, y este pésimo augurio inauguró la década que va desde la masacre parisina hasta su propia muerte, marcada por un silencio público que contrasta con la intensidad de su actividad polémica durante el alba de los conflictos. El signo más evidente de esta frustración es que aquella obra que prometía ser su punto de mayor y más exquisita expresión artística, la que lo inmortalizaría, la gran *Franciade*, fue interrumpida abrupta e irremediablemente una vez publicada su primera parte.¹⁵⁰ Su silencio tal vez pueda ser atribuido a la incómoda simpatía articulada entre su demonología materialista y proteica, su rechazo a la sedición hugonote y el involucramiento directo en los conflictos armados. El mismo poeta confesó que había borrado a Grevin de sus escritos, ejecutando una severa *damnatio memoriae*, pero todo indica que el sentido de su inquina había encontrado un límite.¹⁵¹ Tal vez los terribles acontecimientos que lo acompañaron el resto de su existencia lo invitaron a sospechar que el furor poético con el que había devuelto a la vida a los demonios bizantinos que merodeaban por los caminos del reino podía ser utilizado como una herramienta de exterminio.

¹⁵⁰ El punto de vista de Denis Crouzet es ilustrativo: « *La Franciade* de Ronsard demeura cependant inachevée sur l'épisode de l'apparition de Pépin le Bref, parce qu'elle n'avait, après les 'Vespres parisiennes', malheureusement plus de sens: elle avait eu pour détermination de montrer que les Français, derrière leurs rois, par l'effet de leur 'vertu' et malgré tous leurs conflits historiques, avaient toujours retrouvé la voie de l'unité, et que donc, dans le présent, Charles IX, abhorrant toute effusion de sang, avait la mission mystique de réaliser l'unité de l'humanité au 'grand Tout'. Il était le roi de l'histoire, le roi dont Mercure prophétisait à Hélénin et à sa mère Andromaque qu'il serait, au bout de la longue chaîne des descendants de Priam, dans une France qui serait une nouvelle Troie, celui 'qui du monde doit en la main porter la pomme ronde'. L'épopée de Ronsard avait été conçue pour devenir l'œuvre incantatoire qui, par la magie apollinienne de la poésie, délivrerait le royaume de la tyrannie de l'opinion et maintiendrait la France dans la durée continuée de l'Âge d'or. Rétrospectivement, elle est l'indice même, dans cette perte soudaine de finalité qui suspendit l'écriture du nouveau Virgile, que ce qui se passa au tout petit matin du 24 août 1572 fut un dérapage inattendu de l'histoire. Le massacre fut hors de l'histoire que la royauté avait choisi d'agencer pour libérer son peuple de la domination de la violence et de l'inhumanité. La mort qui surgit dans Paris brisa un rêve unique d'Amour, le rêve d'un printemps du royaume » (*La nuit de la Saint-Barthélemy*, p. 263).

Charles Lenient ofrece, a su vez, un cuadro patético de la vida de Ronsard en la Corte de Enrique III: « il vieillissait, maugréait, et se résignait, tout en grondant, à recevoir deux mille écus pour le divertissement composé, avec Baïf, en l'honneur des noces de Joyeuse. A titre de poète royal, il lui fallait bien encore tenir l'encensoir de loin en loin, comme un vieux prêtre, que le devoir ramène certains jours à l'autel. Mais il officiait de mauvaise grâce. Au fond, son amour-propre d'écrivain et sa conscience d'honnête homme étaient profondément froissés. Partagé entre son dévouement sincère à la monarchie et sa reconnaissance privée envers les Guises, attiré d'un autre côté par conviction et par bon sens patriotique vers le tiers parti modéré, à la suite des L'Hopital, des Pithou et des Pasquier, il tenait registre de poésie en partie double, écrivant en arrière ce qu'il n'osait dire ouvertement. Par un de ces compromis dont s'accommode trop volontiers la faiblesse humaine, subtil comme un casuiste et loyal comme un soldat, il se flattait de racheter ses courtes complaisances en se permettant, sous le voile de l'incognito, quelque secrète explosion contre ces maudits mignons, contre ce maheureux roi, qui rendait le métier d'Apollon si difficile et si ingrat » (*La satire en France ou la littérature militante au XVIe siècle*, Paris, Hachette, 1886, II, p. 49).

¹⁵¹ Así la interpreta gravemente Lucien Pinvert: « la vengeance de Ronsard constituait bien un acte de ressentiment effectif et une véritable mesure d'exécution » (*Jacques Grévin*, p. 334).

LES
 H Y M N E S
 DE P. DE RONSARD,
 VANDOMOIS:

A TRESILLVSTRE ET REVE-
 RENDISSIME, ODET, CARDINAL
 de Chastillon.

6 colige. approuvent
et Roy arbitraire
qu'illustre d'icy j'ayme
ceux n'estes que le
bonheur de Me la
deux. j'ay
de la compagnie



A PARIS,
 Chez André Wechel rue S. Jehan de Beauvais
 à l'enfeigne du Cheual volant.

1555.

Ruby
 Avec Priuilege du Roy.

Ilustración 5. *Les Hymnes de P. de Ronsard*, Paris, André Wechel, 1555.

LE
TEMPLE DE
RON SARD OV LA
LEGENDE DE SA VIE
EST BRIEFVEMENT
DESCRITE.

* * *



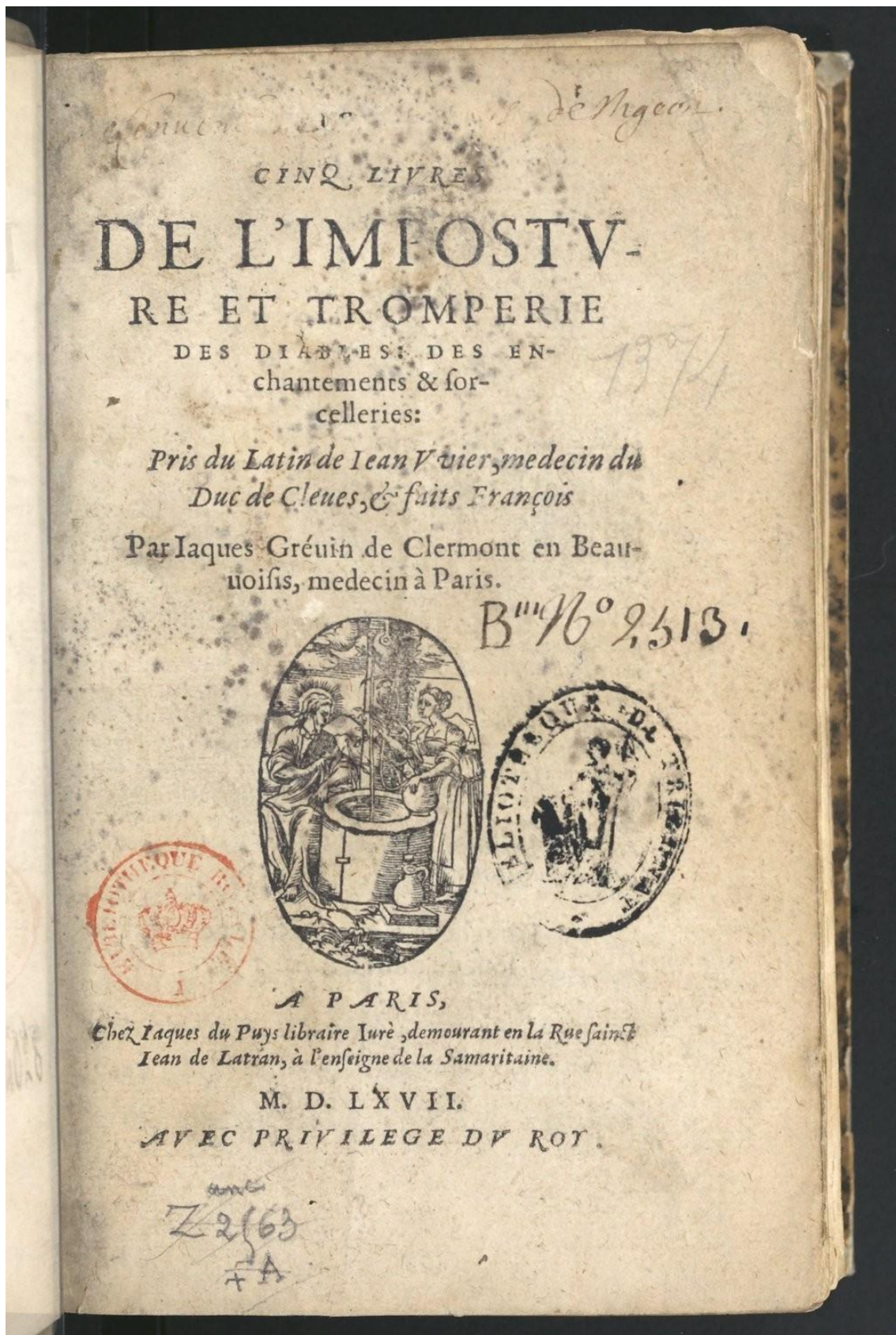
Revue

Imprime nouvellement

1563



Ilustración 6. Le temple de Ronsard, 1563.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Ilustración 7. *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*, trad. Jacques Grévin, Paris, Jacques du Puy, 1569.

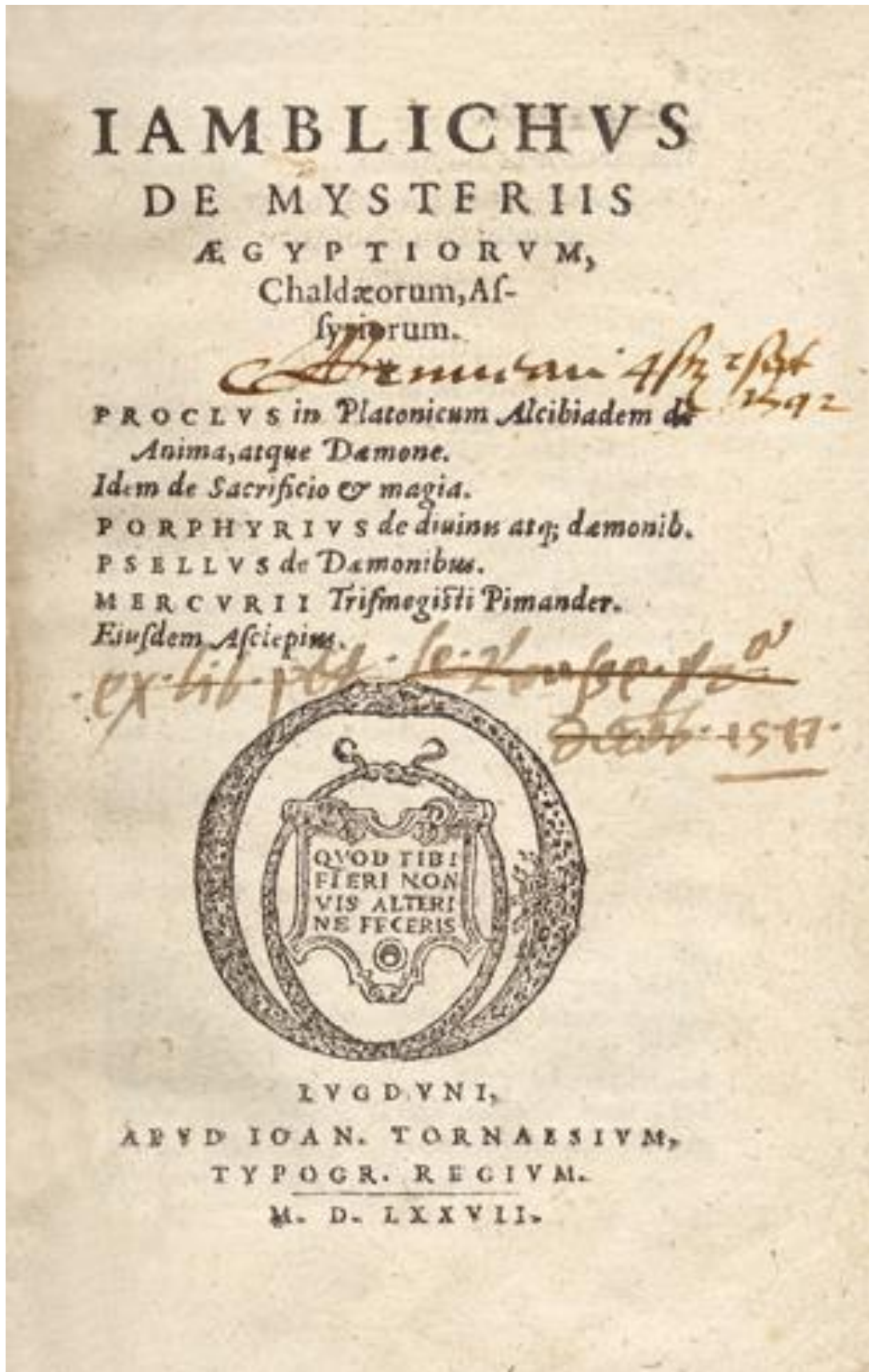


Ilustración 8. Ex Michæle Psello de *Dæmonibus*, Lyon, Jean de Tournes, 1577.

Capítulo 3

La masacre de la San Bartolomé: la traición de los intelectuales

*Viendo a todos estos pájaros pelear,
el águila, el gran Rey, tomó la palabra:
'Mis aves, mis súbditos, pequeños y grandes,
no los hice venir aquí para escucharlos insultarse.
Les hice el honor de invitarlos a esta boda
para que comieran, bebieran y festejaran,
y no para suscitar entre ustedes disputas y peleas.
Abandonen entonces su querrela, permanezcan en silencio,
si no ordenaré a los halcones, o al gavilán, de devorarlos,
haciendo de esta boda una matanza,
¡de la fiesta una masacre!'¹*

*No odiaban tanto a las peronas como a las opiniones
que se habían impreso en el cerebro.²*

I

El presente capítulo tal vez contribuya a comprender de forma más cabal el desasosiego de Ronsard. Desafortunada responsabilidad tiene el investigador interesado en comprender la dinámica de la violencia durante el *Cinquecento* francés, pues allí parece reconocerse por vez primera la expresión *masacre* en el sentido que le asignamos hoy en día, esto es, una matanza a gran escala cuyo rasgo sobresaliente es una crueldad extrema perpetrada frente a víctimas impedidas de ofrecer eficaz resistencia.

¹ « Ἀπάντων τούτων τῶν ὀρνέων ἀλλήλων μαχομένων, / ὁ βασιλεὺς ἐλάλησεν, σταυραετὸς ὁ μέγας: / “Ὀρνεα καὶ πουλία μου, μικρά τε καὶ μεγάλα, / οὐδὲν σᾶς ἤφερα ἐδῶ διὰ νὰ γενολογᾶστε· / διὰ τιμὴν σᾶς ὄρισα, ἦλθετε εἰς τὴν χαρὰν μου, / νὰ φάγετε, νὰ πίετε καὶ νὰ χαρῆτε ἅμα, / οὐχὶ δὲ νὰ δικάζεσθε καὶ νὰ γενολογᾶστέν. / Ἀφῆτε γοῦν τὴν ὄχλησιν, καθέσθε σιωπῶντα, / μὴ ὀρίσω τὸν ἱέρακα εἴτε καὶ τὸν πετρίτην, / ζάγανον τὸν ἐξάκουστον, πάλιν ἱεροφάλλον, / σεβοῦσιν εἰς τὴν μέσην σας, ἄρξωνται νὰ σᾶς τρῶσιν, / καὶ γένη ὁ γάμος μακελεῖον καὶ ἡ χαρμονὴ σφαγεῖον! / Ἦκουσαν ταῦτα ὅλα τους, ἐσίγησαν αὐτίκα, / ἀφήκασιν τὴν ταραχὴν, ἐπαύσασιν τὰς ὕβρεις, / εἰρηνικά, ἀνόχλητα ἐπλήρωσαν τὸν γάμον. / Περιπατοῦσιν ἄλαλα μὲ ἴδιαν τους σοφίαν, / ὑψιπετὴ γὰρ χαίρουνται, ἀμέριμνα διάγουν. » (Ὁ Πουλολόγος, κριτικὴ ἔκδοσις μὲ εἰσαγωγὴ, σχόλια καὶ λεξιλόγιον, ed. Isabella Tsabarè, Atenas, Fundación Cultural del Banco Nacional de Grecia, 1987, pp. 247-305 —traducción francesa: « Le livre des oiseaux », *Satires et parodies du Moyen Âge Grec*, trad. René Bouchet, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 174-175).

² « Ils ne haioient tant les personnes que les opiniōs qu’elles s’estoient imprimes au cerveau » (La Popelinière, *L’Histoire de France*, II, p. 66r.).

Al menos así se refería una anónima crónica protestante a las matanzas ocurridas en 1545 en el sudoeste de la Provence, especialmente en las pequeñas poblaciones de Mérindol y Cabrières. Región otrora seducida por la doctrina valdense, dispersos poblados habían abrazado la Reforma, a sus misioneros ministros, a su coincidente aversión a las tradicionales jerarquías eclesiásticas, a las atávicas promesas de autonomía. Y hasta allí llegó la brutal imposición de la autoridad real, cuya desconfianza hacia los gestos autónomos y las nuevas sectas se había incrementado sin remedio desde el irreverente *affaire des placards* de 1534 que puso en ridículo a la investidura del cada vez más impaciente Francisco I. Los reformados allende las fronteras del reino, por su parte, optaron por el principio de no intervención frente a la urgente solidaridad demandada por sus correligionarios provenzales.

Indefensa, Mérindol fue reducida a cenizas. Cabrières resistió hasta el límite de sus fuerzas, pero a la inevitable rendición siguió el saqueo, la destrucción total, cartaginesa. Otras poblaciones montañosas como Pertuis, La Mothe, Ville-Laure, Lourmarin, La Roque y Saint-Martin sufrieron destinos similares. Los obstinados heréticos fueron pasados a cuchillo, degollados, mutilados, arrojados sin solemnidad a improvisadas y anónimas sepulturas. Las fuentes coinciden en que la violencia provocó más de un millar de víctimas mortales e inconmensurables repercusiones.³

³ El texto que inaugura la expresión moderna de masacre es *Histoire memorable de la persécution et saccagement du peuple de Merindol et Cabrières et autres circonvoisins appelez Vaudois*, 1556 [BNF, dép. Arsenal, 8-H-6091], « Préface à tous lecteurs chrestiens », p. i, vi: « s'ils viennent à reciter les cōplots, monopoles, brigues, menées, seditions, brigandages, carnages & saccagemens, par lesquels les Sanctisimes & Beatissimes de Rome ont furieusement abastardi & massacré la maiesté & puissance des Rois & Empereurs, ordonée de Dieu: ils se garderôt fort bien de donner le tort à ces incubateurs du siege divin, si ce n'est que l'amour de leur pays, ou de leurs principes les induise à gratter la rongne de tels vilains » y « parquoy maintenant tous Chrestiens doyvent autrement estre informez des Vaudois, & les tenir pour gens de bien & imitateurs du saint Evangile, pour lequel ils ont esté de nostre temps si cruellement massacrez & mis à sac, contre l'intention du Roy de France, à Cabrieres & Merindol ». Es probable que el autor haya sido Jean Crespin (1520-1572), primer autor y compilador principal del célebre martirologio protestante publicado entre 1556 y 1664 (véase Gilmont, Jean-François: *Jean Crespin, un éditeur réformé du XVIe siècle*, Ginebra, Droz, 1981, p. 249). Otras referencias a las masacres de la Provence pueden encontrarse en Jacques Aubéry, *Histoire de la exécution de Cabrières et de Mérindol, et d'autres lieux de Provence, particulièrement déduite dans le plaidoyer qu'en fit l'an, 1551, par le commandement du roi Henri II, et comme son avocat en cette cour, Jean Stabery, lieutenant au Châtelet de Paris ; ensemble une relation particulière de ce qui se passa aux cinquante audiences*, Paris, Cramoisy, 1645 [FRBNF35805351]; Jacques-Auguste de Thou, *Histoire Universelle depuis 1543 jusqu'au 1607, tome I, 1543-1550, l. IV*, London, 1734 (1593-1614), p. 409; Jean-Baptiste Honoré Raymond Capefigue, *Histoire de la Réforme, de la Ligue et du règne de Henri IV*, Paris, Le Normant, 1834-1835, pp. 341-346.

La revista *Eadem utraque Europa* ha dedicado un número especial a las *masacres* en su edición doble (números 10 y 11) del año 2010, inspirada en las jornadas que tuvieron lugar en octubre de ese mismo año en la Universidad de San Martín, que convocaron a especialistas de las más diversas áreas. El nombre de las jornadas fue « Las masacres del mundo moderno: narrar, representar, comprender », y el autor de estas líneas tuvo la fortuna de asistir; por eso, el presente texto es deudor de cada uno de los expositores.

Nos ocupamos aquí de una masacre más conocida, perpetrada en el corazón del reino, que confundió la ejemplar razón de Estado con el místico entusiasmo de las multitudes. Nos referimos a la matanza comenzada en las vísperas del día de San Bartolomé, aquel misionero apóstol que a menudo es representado cargando con su piel despedlejada a cuestras, el estigma de su martirio.

Durante la madrugada del 24 de agosto de 1572 las tensiones de un reino dividido por desenfrenadas intrigas nobiliarias pero sobre todo por profundas diferencias confesionales hicieron de la ciudad de París el escenario de una masacre con escasos parangones. A la matanza selectiva de unos cuantos líderes del partido protestante le siguió una desenfrenada carnicería perpetrada por —tal vez menos improvisadas que expectantes— patrullas católicas que en el lapso de unos pocos días terminaron con las vidas de miles de personas. Los días y semanas siguientes diversas ciudades del reino vivirían sus propios estragos. Tal vez este extremo ejemplo provea la posibilidad de reconocer hasta qué punto el cisma religioso del siglo XVI hizo de la República de las Letras humanista un ideal cada vez más lejano e impracticable.⁴ Si esto es cierto, activaremos aquí, entonces, una hipótesis ciertamente antipática, porque se aspira a calibrar la responsabilidad que le cupo al permeable colectivo humanista a la hora de cimentar los fundamentos de su declive político en los prolegómenos de la modernidad.

Son, por ejemplo, Burucúa y Kwiatkowski quienes profundizan el derrotero etimológico del concepto de *masacre*, especificando que el campo semántico de la expresión se origina en el lugar de trabajo del carnicero, cuyo instrumento era conocido como *massacreur*. De esta forma, se devela la operación deshumanizadora del perpetrador de la masacre, en tanto sus víctimas se ven previamente desplazadas a la condición de animalidad. Véase José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski: « El padre Las Casas, De Bry y la representación de las masacres americanas », *Eadem utraque Europa*, 10/11, 2010, pp. 150–151, n. 6. Véase también Mark Greengrass, « Hidden Transcripts: Secret Histories and Personal Testimonies of Religious Violence in the French Wars of Religion », in *The Massacre in History*, eds. Mark Levene y Penny Roberts, New York & Oxford, Berghahn Books, 1999, p. 69 ; David El Kenz, « Présentation », in *Le massacre, objet de l'histoire*, ed. David El Kenz, Paris, Gallimard, 2005, pp. 7-14; Roger Dufour-Gompers, *Dictionnaire de la violence et du crime*, Paris, Érès, 1992, p. 224; Oscar Bloch y Walter von Wartburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1975, pp. 395-396 ; *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, ed. Alain Rey, Paris, Éditions Dictionnaire Le Robert, 1992, t. II, p. 1200 ; Dubois, Jean, Henri Mitterrand y Albert Dauzat: *Dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse, 1994 (1969), p. 156. Sobre la utilización del concepto en la Inglaterra contemporánea, véase Robert Appelbaum, *Terrorism Before the Letter. Mytography and Political Violence in England, Scotland, & France, 1559-1642*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 133-163.

⁴ Una realidad concreta señalada por Sidney Anglo: « the polemic of the religious wars in France was not written by rational political philosophers, coolly assessing problems of toleration, the nature of constitution, contractual theory, and similar abstractions. These writers plunged their pens into wells filled with blood and venom » (Anglo, Sidney: *Machiavelli-The First Century: Studies in Enthusiasm, Hostility, and Irrelevance*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 231).

II

Se impone, ante todo, una breve reconstrucción de los hechos que libere de esta responsabilidad a la materia prima de nuestro análisis. Estamos ya advertidos ya de que la Reforma se abrió camino promediando el reinado de Francisco I, quien por ese entonces tenía ya bien ganada su reputación como mecenas y constructor de un verdadero *orden humanista*. Por otra parte, sólo cuatro años separaron, como hemos visto, a la creación de un cuerpo de lectores reales, que sería el embrión del Colegio Real, en 1530, del *affaire des placards* de 1534, que desató la primera represión patrocinada por la Corona de las nuevas corrientes confesionales. Frente a este escenario, sería irresponsable perder de vista la sugestiva concomitancia entre la inédita penetración del ideal humanista en el corazón mismo del centro del poder de la monarquía francesa y el avance incontenible no sólo de la Reforma sino también —y sobre todo— de la fractura religiosa que amenazó con desgarrar las frágiles garantías civiles del orden social.

Observamos más arriba que Francisco I reunió en su corte a humanistas de la más alta reputación, y que su patrocinio estimuló y garantizó la supervivencia y consolidación de los *studia humanitatis*. En unas escasas décadas, el reino de Francia había incorporado algunos de los rasgos más sobresalientes de la joven tradición humanista italiana hasta el punto de convertirse en un reputado centro de difusión de la *renovatio studiorum* que soñara Petrarca en el lejano *Trecento*.

El reinado de Enrique II (1547-1559) no modificó la dirección de la revolución cultural en curso, a pesar de que su entusiasmo por las letras era ligeramente inferior a los intereses físicos a los que lo inclinaba su sensibilidad guerrera.⁵ Fue esta última precisamente la que interrumpió la estabilidad interna que hasta entonces había alcanzado su padre y él mismo, pues una desafortunada y lúdica lanza terminó con su vida durante una justa en el marco de las celebraciones por la esperada Paz de Cateau-Cambrésis de 1559, que por un momento pareció merecer las optimistas manifestaciones de júbilo que provocó. La familia Valois se aliaba con sus cruciales amenazas geopolíticas, los Austrias españoles, a través del matrimonio de la princesa Isabel con el rey Felipe II; mientras, Isabel Tudor, cismática insular, confirmaba también su aspiración a la paz.

⁵ La Popelinière señala la continuidad: « Le fils & successeur duquel Henry second, plus grand en bonté & conquête de pays : mais egal au zele & affection vers les bonnes lettres, ne se fit moins recommander par toute la Chrestienté, par le devotieux entretien de ces Academies publiques & accroissement de ses faveurs Royales vers toutes sortes de personnes rennomez és lâgues & toutes sortes de sciences » (*L'Histoire des histoires*, p. 374).

Sin embargo, los hados tenían reservada a Francia una disputa más destructiva, esto es, el desencadenamiento definitivo y abierto de los conflictos religiosos que hasta entonces la monarquía había logrado mantener bajo cierto control —por lo menos había evitado la atomización alemana que parecía clausurar el sueño paneuropeo de los Habsburgo. La acefalía provocada por la muerte accidental de Enrique II durante las celebraciones y la precocidad de sus descendientes desató las *vendettas* nobiliarias y liberó abyectas tensiones confesionales.

Recordemos que en el mismo 1559 fue ejecutado el parlamentario Anne Du Bourg, y que la regencia *de facto* del clan Guisa sobre el joven Francisco II estuvo seriamente condicionada por los sucesivos ensayos protestantes de quebrar el desequilibrio, esta vez recurriendo abiertamente a las armas. La conjura de Ambois de 1560 fue desactivada y expeditivamente juzgada, pero tras la muerte de Francisco II en diciembre de aquel mismo año, Catalina de Médicis retomó el control de la Corte y puso en marcha su plan de una paz estable y duradera fundamentada sobre la concordia religiosa, y en este sentido se entiende la absoluta atención que posó sobre el coloquio de Poissy. Al mismo tiempo, la Reforma alcanzaba su máxima expansión, incluyendo ya definitivamente al reino de Navarra tras la conversión pública de la sobrina de Francisco I, Jeanne d'Albret, aprovechando la indiferencia religiosa de Antonio de Borbón —nominalmente católico, pero especialmente permisivo a la incorporación de las prácticas calvinistas.

Durante aquellos mismos días, los protestantes de Carcassonne fueron atacados y masacrados con la venia implícita de las autoridades, y asociaciones informales que proclamaban su objetivo de impedir el avance de la herejía forzaron a Catalina a promulgar en enero de 1562 el Edicto de Saint-Germain, que permitía el ejercicio del culto reformado por fuera de las murallas de las ciudades. Pero, como hemos visto, tan sólo dos meses más tardes, el Duque de Guisa, aduciendo su incumplimiento, procedió a la represión y exterminio de un grupo de protestantes reunidos en la ciudad de Vassy. Se desató así la que a la postre sería la primera de una larga serie de « guerras de religión », que incluyó dos nuevas masacres de reformados en Sens y Tours y la muerte de Francisco de Guisa y Antonio de Borbón. La desaparición de estos dos líderes obligó a la Corona a firmar la paz en 1563, pero el reino quedó sujeto a un frágil equilibrio, en el que el ánimo de *vendettas* estaba presente.

La declaración prematura de la mayoría de edad de Carlos IX y su promocionada gira a través del reino entre 1564 y 1566 logró convencer transitoriamente a la nobleza

de que cierta paz era posible bajo la autoridad del monarca, pero la creciente inclinación de este último hacia la aprobación de las ligas católicas y la sospechosa entrevista de Bayona de la reina madre con el Duque de Alba —que preparaba su propia ofensiva contra los díscolos protestantes holandeses— dispararon la desconfianza protestante. El crecimiento de la nueva religión permanecía firme, y mientras que hacia fin de 1565 se reunía el primer sínodo de las iglesias reformadas, en junio de 1566 la comunidad calvinista de Pamiers era lo suficientemente poderosa como para desatar una ola de violencia iconoclasta que implicó asaltos de conventos y muertes rituales de los odiados monjes.

En efecto, la confianza reformada en sus propias fuerzas llevó a un nuevo intento de ganar por la fuerza la buena voluntad del Rey. En septiembre de 1567 en Meaux, como en 1560 en Amboise, una conjura que aspiraba a tomar el control de la Corte fracasó, dando comienzo a una nueva tanda de hostilidades. Pocos días después, los católicos de Nîmes, en minoría, fueron masacrados por la mayoría protestante, y en noviembre llegaron a combatir en Saint-Denis, a las puertas de Paris, defensa que le costó la vida al condestable Anne de Montmorency.

En marzo de 1568 se firmó una precaria paz en Longjumeau, pero devino letra muerta en agosto cuando el Príncipe Louis de Condé y el mismísimo Almirante del reino Gaspard de Coligny se establecieron en La Rochelle con el objetivo de preparar la defensa de la inquebrantable ciudad reformada. Las tropas reales al mando del Duque de Anjou —hermano del Rey y futuro Enrique III— vencieron a los protestantes en Jarnac en marzo de 1569, durante la cual murió Condé, y todo parecía conducir hacia una victoria total de los católicos, pero la pericia de Coligny permitió que su ejército sobreviviera y llegara a amenazar nuevamente a la Corte, ya financieramente exhausta. Se firmó entonces en agosto de 1570 la Paz de Saint-Germain, que permitió a los hugonotes conservar los llamados *places de sûreté*, ciudades sobre las cuales contaría con la protección política de la Corona y la soberanía religiosa.

En este horizonte asoma el verano septentrional de 1572, a cuya prometida garantía de concordia y paz siguió la tan temida liberación de los odios acumulados. La reina madre Catalina de Médicis creyó encontrar en la desconfiada Jeanne de Albret la llave que, creía, neutralizaría el fratricidio aristocrático y, transitivamente, la hostilidad del llano. Tras arduas negociaciones, logró acordar que la princesa Margarita de Valois fuera esposada por Enrique de Borbón, quien había sido criado bajo la religión de su madre y era por sálico derecho el tercer heredero en línea sucesoria a la Corona de Francia. La

fecha estipulada era el 18 de agosto, por lo que las jornadas nupciales comenzaron ya teñidas de luto porque la reina protestante no llegó a ver los resultados de su audaz plan, extinguida su vida en junio.

Durante los días y semanas previos al matrimonio, una ingente cantidad de reformados, especialmente nobles, acudieron a Paris, la orgullosa capital que había rechazado sistemáticamente sus conatos conquistadores —aún estaba fresca la memoria de la batalla de Saint Denis de 1567, hasta entonces el último y fallido intento protestante de tomar por la fuerza el principal *oppidum* católico— e incómoda con la calurosa bienvenida que su Rey a adherentes de una herejía que en la ciudad nunca había dejado de ser una visible, en ocasiones escandalosa, pero controlada minoría. La tensión urbana se correspondía con las intrigas cortesanas, y sólo el voluntarismo real parecía suspender el fatal magnetismo de la violencia.⁶

La ilusión estalló pocos días después de la atípica ceremonia. El 22 de agosto, Charles de Louviers, señor de Maurevert, un experto tirador que —se supone, pero es aún una cuestión abierta— actuaba bajo la órbita del clan Guisa, atentó contra Gaspard de Coligny. Si bien el almirante logró sobrevivir a los disparos de arcabuz, sus partidarios clamaron por la cabeza del duque Enrique de Guisa, considerado autor intelectual del atentado por su público ánimo de venganza contra Coligny, a quien responsabilizaba por la muerte de su padre en 1564; el rey Carlos, quien estimaba especialmente al convaleciente, prometió justicia y puso a su servicio al célebre Ambroise Paré, su cirujano personal —y hugonote, que encontraría pronto seguro refugio en el Louvre.⁷ La noche del 23, un conspicuo Consejo Real integrado por la reina madre, el Rey, su hermano Enrique d'Anjou y probablemente por el propio Duque de Guisa, además de otros importantes católicos nobles y funcionarios, concluyó que la creciente insubordinación de las demandas hugonotes ponían en peligro a la autoridad real —los recuerdos de la Conjuración de Amboise y de la Sorpresa de Meaux regresaban sin remedio a la memoria. El

⁶ Esta es, al menos, la hipótesis que sostiene Roberts, Penny: *Peace and Authority during the French Religious Wars, c. 1560-1600*, Basingstoke, Palgrave, 2013, *passim*.

⁷ Francisco de Guisa (1520–1563) fue, en honor de verdad, ultimado en una emboscada por el noble hugonote Jean Poltrot de Méré (1537–1563), quien, identificado y detenido, dijo haber actuado por orden de Coligny y el ministro Théodore de Bèze. Si bien ambos negaron su responsabilidad, el primero admitió haber empleado a Méré como espía en el pasado, y no ocultó su satisfacción por la muerte del duque. Es preciso recordar que Francisco de Guisa había desencadenado la primera de las guerras llamadas de religión (1562–1563) al perpetrar la llamada « masacre de Vassy » el 1 de marzo de 1562. Véase Stuart Carroll, *Martyrs and Murderers. The Guise Family and the Making of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-99.

asesinato colectivo de los sediciosos parecía imponerse como un legítimo proceder de la Corona, que aspiraba a arrogarse el atributo intransferible de la violencia.

Durante la madrugada, las puertas de la ciudad fueron cerradas, y las salidas fluviales fuertemente custodiadas. Las milicias ciudadanas fueron convocadas, y, bajo la dirección de seleccionados aristócratas, procedieron a ejecutar a los principales representantes de la nueva religión. Coligny fue defenestrado, y su cadáver emasculado y decapitado. Otros paradigmáticos hugonotes sufrieron suertes similares, a excepción de quienes lograron escapar (como Gabriel de Lorges, conde de Montgomery, el involuntario verdugo de Enrique II) y de quienes fueron forzados a abjurar, humillante privilegio concedido a los dos Borbones protestantes: el rey de Navarra (flamante cuñado de Carlos IX) y su primo Enrique de Condé.

Aunque prácticamente cumplido el objetivo inmediato de la improvisada resolución real, la dinámica de la matanza adquirió vida propia; las guardias de la ciudad, creyéndose comprensiblemente respaldadas por el mismísimo monarca, desencadenaron un pogromo a gran escala dirigido contra los vecinos reformados de la ciudad y contra todo rastro de herejía. El grado de crueldad alcanzó los peores extremos, y no eximió víctima alguna por género, edad o status social. Mujeres —incluso embarazadas—, niños, plebeyos, burgueses, nobles, todas las clasificaciones sociales aportaron la sangre que hizo del Sena una literal gruesa línea roja.⁸

Mientras se desarrollaban las matanzas, otras poblaciones como La Charité, Orléans, Meaux, Saumur y Angers sufrieron sus propios pogromos una vez conocidas las primeras noticias respecto de la emboscada parisina. Pocos días después alcanzó Lyon, y entre septiembre y octubre se desarrollaron acciones semejantes en Troyes, Rouen,

⁸ El número de víctimas parisinas varía según la fuente, pero ninguna cuenta menos de mil o más de 10 mil. Quien sostuvo la cifra más elevada fue Simon Goulart, pero quien curiosamente le sigue en la estimación es el católico Claude Haton, quien llegó a contar 7 mil. Les siguen Brantôme y Gassot, quienes hablan de unas 4 mil. Por su parte, Capilupi y el poeta D'Aubigné propusieron un total de 3 mil. Finalmente, una fuente anónima protestante, *Le tocsain contre les massacreurs*, sugiere unas 2 mil. En relación a las víctimas a lo largo y a lo ancho del reino, las cifras fluctúan entre 20 mil, tal como dice La Popelinière, y las 70 mil de Sully. Capilupi y De Thou, por su parte, sugieren 25 y 30 mil respectivamente. Véanse las síntesis estadísticas en Garrisson, Janine: *1572, la Saint-Barthélemy*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000 (1987), p. 184 y *La Saint-Barthélemy ou les résonances d'un massacre*, eds. Joutard, Philippe, Estèbe, Janine, Labrousse, Elisabeth y Lecuir, Jean, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1976, p. 68.

Según el relato de La Popelinière, « les ruës de Paris se pavoient de Corps. Les portes & maisons teintes en sang : encourageoient le Peuple se sembloit à si eschauffer de plus en plus & combattre à qui plus en tueroit. Si que les plus animez trainans les meurtris à la Riviere pour les ensevelir au ventre des poissons : faisoiet rougir la Seine d'un si nouveau & tât inesperé carnage » (*L'Histoire de France*, p. 66r.).

Toulouse, Gaillac, Bordeaux y Bourges.⁹ Por eso, el ingenioso Michelet prefería referirse a estos tristes acontecimientos como la « temporada de la San Bartolomé ».¹⁰

III

Las noticias de la masacre se difundieron rápidamente y así como hubo júbilo entre ciertos católicos, mayor fue el horror, la perplejidad o el resentimiento por parte de católicos, protestantes e indiferentes por igual. El Papa Gregorio XIII, por ejemplo, quien había rechazado otorgar la dispensa requerida para la boda de sangre, celebró un *Te Deum* en honor del Rey Cristianísimo en cuanto recibió las primeras noticias. Poco después, mandó a acuñar una moneda conmemorativa y ordenó al mismísimo Giorgio Vasari la confección de una serie de frescos que al día de hoy aún lucen en la Sala Regia del Palacio Vaticano.¹¹ Sin embargo, diversos testimonios desmienten que el júbilo del Pontífice se debiera a la masacre en sí, sino más bien al fracaso de la supuesta conjura

⁹ Para los casos de Orléans y Troyes, véanse « Le massacre fait à Orléans au mois d'août 1572, duquel fut témoin, et faillit lui-même être victime, Joh.-Wilh. Von Botzheim, auteur de la relation qu'on va lire », *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français* 21 (1872), pp. 345-392 y « La Saint-Barthélemy à Troyes », in BNF fonds Dupuy n° 333, fols. 65v-75r. Véase también Jacques-Auguste De Thou: *Histoire Universelle*, t. VI, pp. 421-432.

¹⁰ « Du reste, il ne faut pas s'y tromper: la Saint-Barthélemy n'est pas une journée; c'est une saison. On tua par-ci, par-là... » (Michelet, Jules: *Histoire de la France*, Paris, Flammarion, 1895, p. 288 —reed. parcial *Renaissance et Réforme. Histoire de France au XVI^e siècle*, Paris, 1982, p. 614).

¹¹ Véase la carta de Salviati a Tolomeo Galli, cardinal de Como, secretario de Gregorio XIII, 24 y 27 de agosto de 1572: « la città tutta s'è messa in arme, et le case degl'Ugonotti sono state assediate, et combattute, et ammazzati molti houmini, et dalla plebe saccheggiate con avidità incredibile, e tal'uno farà le spese stasera a cavalli, allogiarà cocchi, magnarà, et berà in vasi d'argento che mai se lo sognò. Accioché le cose non passassero troppo oltre, et non seguissero de dissordini fastidiosi per l'orgoglio della plebe, fu fatto un'editto poco fa che debbono essere tre hore di giorgno, per il quale si commandava, che non si dovesse più né rubbare, né amazare, et si ubidisce non intieramente », en *Correspondance en France du nonce Antonio Maria Salviati (1572-1578)*, eds. Hurtubise, Pierre y Toupin, Robert, Roma, École Française de Rome, 1975, vol. 1, p. 204. Véase también von Pastor, Ludwig: *Geschichte der Päpste, im Beitalter der catholischen Reformation und Restauration*, Friburgo, Herder, 1923, t. IX, pp. 352-426; Kingdon, Robert M.: « Reactions to the St. Bartholomew Massacres in Geneva and Rome », en *The Massacre of St. Bartholomew. Reappraisals and Documents*, ed. Soman, Alfred, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 25-51; Jouanna, Arlette: *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'état*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 202-203; Erlanger, Philippe: *Le massacre de la Saint-Barthélemy*, Paris, Gallimard, 1960, p. 201; Boutaric, Edgar: « La Saint-Barthélemy d'après les archives du Vatican », *BEC*, 23, 5, 1862, pp. 1-27. Sobre los frescos de Vasari, véase Fehl, Philipp P.: « Vasari's 'Extirpation of the Huguenots': The Challenge of Pity and Fear », *Gazette des beaux arts*, 84, 1974, pp. 257-284; Röttgen, H.: « Zeitgeschichte Bildprogramme der Katholischen Restauration unter Gregor XIII, 1572-1585 », *Münchener Jahrbuch der Bildenden Kunst*, XXVI, 1975, pp. 89-122; Herz, Alexandra: « Vasari's 'Massacre' Series in the Sala Regia: The Political, Juristic, and Religious Background », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 49, 1, 1986, pp. 41-54 y Usher, Phillip John: *Epic Arts in Renaissance France*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 195-196. Sobre la medalla conmemorativa, véase « Médaille frappée à Rome en l'honneur de la Saint-Barthélemy », *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français*, 1853, t. I, pp. 240-242.

hugonote y a la esperanza de —en palabras del secretario Tolomeo Galli, testigo ocular de las repercusiones vaticanas— « veder presto et ben purgato il regno di Francia da così pestifero seme ».¹² Pronto dio paso a la desilusión cuando los informantes papales remarcaron al Sumo Pontífice la naturaleza esencialmente política (y escasamente piadosa) de la acción de Carlos IX.¹³

Entre los Habsburgo, mientras que genuino entusiasmo se manifestó en Madrid, cierta preocupación se apoderó del Emperador Maximiliano II, pronosticando una nueva ola de conflictos religiosos que amenazarían una vez más el precario equilibrio confesional del Imperio.¹⁴ En Francia, desde un principio se puso en tela de juicio la partici-

¹² Cartas de Galli a Salviati, 8 y 22 de septiembre de 1572 : « S. S.tà con tutto il Collegio de Cardinali andò nella chiesa di San Marco a far cantare il Te Deum, et ringratiar Dio di così felice gratia concessa al populo christiano; né resta S. B.ne di pregarlo, et farlo pregare a disporre interamente il Re Chr.mo a voler camminare per la strada apertali da Sua Divina M.tà, et totalmente nettare, et purgare il regno di Francia de la pesta ugnottica. Et pur, questa mattina, S. S.tà è andata in processione alla chiesa di San Luigi dove si è celebrata messa solenne per l'effetto istesso et la settimana seguente publicarà un solenne iubileo ». “ È stato gratissimo a N.S. l'intendere in molti capi de le lettere di V. S. che si vada facendo progresso in purgare il regno di Francia de la setta ugonotte, et che tanto il Re quanto Madama la Regente Mons. et tutti questi SS. mostrino sì gran zelo in questa sana opera, et spera S. S.tà che sì come Dio benedetto per la sua infinita misericordia ha illuminate lor MM.tà a ponervi le mani così le porgerà aiuto a seguitare, et finire l'impresa la quale da S. B.ne viene similmente aiutata con le sue orationi, et con esortare ogni christiano a pregare la Divina M.tà di tanta gratia, non havendo S. S.tà cosa che maggiormente le preme in questo suo pontificato che di veder presto et ben purgato il regno di Francia da così pestifero seme, et per tale effetto desidera che V. S. non cessi di far perpetuamente tutti gli officii che sono a proposito », en *Correspondance en France du nonce Antonio Maria Salviati*, vol. 1, pp. 195-196. Véase Gregorio Leti, *Vita di Sisto V Pontefice Romano*, Amsteldamo, Janssonio Waesberg, 1721 (1669), p. 389 [Bodleian 014587803]: « dico dunque c'havendo ricevuto questa nuova, benche godesse dell'estirpatione dell'heresia per così dire non gli piacque ad ogni modo, il sentir che con inganno sotto una fede data, si riempisse Parigi di sangue, con così terribili generi di morte, e come diversamente si discorreva come all'ordinario di questa materia gli uni approvandola come santa, e giusta, e altri disprezzandola como inhumana, & empia, per assicurarsi meglio del fuo procedere in ciò... ». Véase Pierre de Bourdeille (Brantôme), « Discours soixante-dix-neuvième. M. L'Admiral de Chastillon », en *Oeuvres Complètes du Seigneur de Brantôme, accompagnées de remarques historiques et critiques*, t. III, Paris, Foucault, 1823, pp. 283-284 : « quand on luy en apporta les nouvelles [du massacre] il en jecta des larmes, non pour joye qu'il en eust, comme force gens font en cas pareil, mais de deuil [et] 'Je pleure aussy', dict il, 'que, parmy tant de gens morts, il n'en soit mort aussy bien des innocens que des coupables' [...] 'Possible qu'à plusieurs de ces morts Dieu eust faict la grace de se repentir et de retourner au bon chemin, ainsy que l'on a veu arriver à force en cas pareils' ». Es curioso cómo Brantôme confunde a Gregorio XIII con « le bon sancte pape Pie V », su antecesor, quien había muerto en mayo de 1572, por lo cual fue privado de la oportunidad de mostrar piedad por las víctimas de la masacre de Paris.

A. Herz señala, por su parte, que los frescos de Vasari deben ser observados en el contexto general en el que la Sala Regia se inserta, esto es, en una exaltación del absolutismo papal de tipo gregoriano, puesto en jaque por la rebelión reformada (« Vasari's 'Masacre' Series in the Sala Regia », p. 41).

¹³ Carta del embajador Zúñiga a Felipe II, 22 de septiembre de 1572, en Archivo General de Simancas, Estado, K1530, nº 61.

¹⁴ Archivo General de Simancas, Estado, K1530, nº 90, minute de chancellerie, s/f. Véase también Vázquez de Prada, Valentín: *Felipe II y Francia. Política, religión y razón de Estado*, Pamplona, EUNSA, 2004, 222 y Molnar, Amedeo: « Réactions à la Saint-Barthélemy en Bohême », en *Actes du Colloque « L'Amiral de Coligny et son temps » (Paris, 24-28 octobre 1572)*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1974, pp. 367-376.

pación más o menos activa del Rey y de la Corte pero también el grado de consentimiento (activo o pasivo) brindado por los fieles católicos. Las crónicas protestantes encontraron rápidamente una interpretación común: Carlos IX, y sobre todo la Reina Madre, habrían querido exterminar a los reformados desde el comienzo de su reino y aprovecharon su presencia en la capital para realizar su deseo.¹⁵ Las epístolas de Bèze, la crónica de François Hotman, los « Cánticos » de Étienne de Maisonfleur, la pintura de François Dubois, los grabados de Perrissin y Tortorel, las memorias de Simon de Goulart y su ampliación del martirologio de Jean Crespin —quien murió algunos meses antes de la masacre—, el epitafio de Joseph-Juste Scaliger, el testimonio de Nicolas Pithou y las *Tragiques* y la *Histoire* de Agrippa d'Aubigné, todos coinciden en la atribución de responsabilidades.¹⁶

Más allá del temprano estremecimiento de Théodore de Bèze expresado desde Ginebra, en el caso de François Hotman, sobre quien volveremos más adelante, contamos

¹⁵ Sobre las caracterizaciones de Catalina como la ejecutora intelectual de un plan de exterminio, véase Kingdon, Robert M.: *Myths About the St. Bartholomew's Day Massacres*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, pp. 200-213.

¹⁶ Étienne de Maisonfleur: *Les cantiques du Sr de Maisonfleur... œuvre excellent et plein de piété, auquel de nouveau ont été adjoustées quelques poësies chrestiennes recueillies de divers auteurs*, Paris, Chuppin, 1581 [BNF Res. Ye-1834] ; Simon Goulart: *Mémoires de l'Estat de France, sous Charles Neufiesme. Contenant les choses plus notables, faites & publiées tant par les Catholiques que par ceux de la Religion, depuis le troisieme Edit de pacification fait au mois d'Aoust 1570. Jusques au regne de Henry troisieme, & reduits en trois volumes, chacun desquels a un indice des principales matieres y contenues, à Meidelbourg, par Henry Wolf*, Ginebra, Vignon, 1576, 3 vols. [2º ed. « revue, corrigée, et augmentée de plusieurs particularitez et traitez notables », 1578, in BPU, Gg 236] ; Jean Crespin: *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la Verité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à présent*, (éd. de 1619), 3 vols., eds. Benoit, Daniel y Lelièvre, Maurice, Toulouse, 1889 ; Scaligero, *Memoriae Gasparis a Colliniaco* [Bibliothecæ Harleianæ. 5029-14.49], Nicolas Pithou: *Histoire ecclesiastique de l'église de la ville de Troyes, capitale du conté et pays de Champagne, de la restauration du pur service de Dieu et de l'ancien ministère en la dicte église, contenant sa renaissance et son accroissement et les troubles, persécutions, et autres choses remarquables advenues en la dicte église, jusques en l'an mil cinq cent quatrevingt et quatorze* [BNF, fonds Dupuy n° 698, fols. 392v-394r] ; Agrippa d'Aubigné: *Histoire Universelle*, ed. Alphonse De Ruble, Paris, Renouard, 1889, t. III, l. V, pp. 296-366.

Se impone reproducir *in extenso* el epitafio de Scaligero, pues es un perfecto ejemplo del paradigma de la indignación reformada : « Memoriae Gasparis a Colliniaco, Comitum Colliniaci, Domini Castilioni, Equitis Torquati Regi, turmæ centum equitum cataphractorum Præfecti, magni Franciæ Amiralii, cujus memoria per vim oppressi, in integrum secundum amplissimi Ordinis consultum restituta est; optimi, fortissimi, providentissimique Ducis, puræ Religionis vindicis ac propagatoris : qui instinctu pietatis, atque animi magnitudine, armis pro asserenda Religione, ac libertate Patriæ sumptis, adversus eos qui Rempublicam factionibus suis opprimebant, Borboniorum, Regi sanguinis Principum christianissimi, Francorum Regis majestatem defendentium auspiciis, exigua manu, virtute incomparabili innumerosos hostium cuneos sæpe fudit, fugavit, profligavit ; ac post tot fœderatorum hominum inusitata perfidiæ exempla, totiesque bellum obstinatissima eorum ferocia reparatum, tandem illos in pacis condiciones descendere compulsi ; Unde amplificato tota Gallia veræ religionis cultu. Post res bene armis ejus ac conciliis gestas, et Republica pacata, qui vim factiosorum toties aperto Marte fregerat, eorum insidias ac clandestinas inopinatæ perfidiæ molitiones, homo Cujus anima apud Eum pro quo constantissime pugnavit, recepta est. Ossa autem in spem resurrectionis hîc sita sunt » (citado en Agrippa d'Aubigné : *Histoire universelle*, Ginebra, Droz, III, V, p. 334).

con la primera crónica protestante conocida.¹⁷ En primer lugar, ratificaba lo que el mismo Almirante había sospechado: que el instigador del atentado del 22 de agosto no fue sino Enrique de Guisa, a quien consideraba amo y señor de la voluntad real.¹⁸ Por otra parte, Catalina fue, desde su punto de vista, la encargada de señalar que la supervivencia de Coligny al atentado significaría el estallido de una nueva guerra civil.¹⁹

Esta versión tendría una enorme influencia en la reconstrucción de los hechos, no sólo entre los protestantes —ni siquiera sólo entre los franceses—, puesto que los testimonios diplomáticos italianos de la época tendieron a reforzarla.²⁰ Por ejemplo, el embajador fiorentino Giovanni Maria Petrucci, además de comparar los episodios con las *Vespri Siciliani* del siglo XIII, aportando una lectura esencialmente política del fenó-

¹⁷ Ernesto Varamundo Frisio (François Hotman): *De furoribus Gallicis, horrenda et indigna Amiralii Castillionei, Nobilium atque illustrium vivorum caede, scelerata ac inaudita piorum strage passim edita per complures Galliae civitates, sine ullo discrimine generis, sexus, ætatis & conditionis hominum*, Edinburgo (Basilea, Guérin), 1573 [STC n° 13844].

Véase también la carta de Bèze a Bullinger, Ginebra, 1 de septiembre de 1572: « teterrima, crudelissima, immanissima audies ex Lochmanno nostro, nec dubito quin nunc in Gallis jugulum præbeant amplius quam trecenta fratrum millia, quum neque dignitatis, neque sexus, neque ætatis ratio habeatur » (*Correspondance de Théodore de Bèze*, eds. Aubert, Hippolyte, Dufour, Alain y Nicollier, Béatrice, Ginebra, Droz, 1988, t. XIII, p. 179).

¹⁸ « Simul quod Guysium advenam, peregrinum, & ex Lotharingicis salebris in Galliam tractum, tantos sibi spiritus tantumque in Gallia dominatum ac potentia sumere moleste ferebant. Eo accedebat Reginae matris singulare (uti videbatur) studium in pace conservanda, & Guysianorum furoribus comprimendis, qua opinionem constat amplius viginti hominum millia unius illius Reginae voluntate spectantium, ad religiosorum se partes & religionis illius defensione aggregasse: quippe quæ iam tum regiae potestatis vim obsederat. Factis aliquot præliis, multisque ultro citroque acceptis incommodis, & Guysio interfecto, anno vertente, pax ea conditione facta est, ut religiosis integra religionis libertas maneret, cæsusque & conaciones illius exercendæ causa certis locis habere liceret » (*De furoribus Gallicis*, pp. 6-7).

¹⁹ « Post meridiem Regina mater regem ducemque Andicum, Gonzagam, Tavannium, Comitem Rhetium nomine Gondinum in hortos suos, qui vulgo Tegularij dicuntur, educit. Hunc locum, quod esset à turba remotior, ad extremum consilium capiendum maxime idoneum iudicabat. Demonstrat captos iam teneri eos, quibus iam diu insidiati fuerant: Amirallium utroque brachio captum lecto teneri, neque movere se posse: Navarrum & Condæum hospitio in arce exceptos: noctu portas claudi, excubias locari, fugere illinc comprehensos non posse: ita ducibus captis non esse metuendum ne qui deinceps ex religiosis tumultuentur: præclaram rei gerendæ facultatem dari, nam signiferos omnes intra Lutetiam circumclusos esse, reliquos in aliis oppidis, omnes inermes atque imparatos: vix denos hostes inter millenos catholicos reperiri: Parisienses esse in armis: hos posse conficere armatorum delecta sexaginta millia: unius horulæ spacio hostes omnes è medio tolli, stirpemque ac nomen impiorum hominum deleri posse: nisi rex opportunitate temporis utatur, non esse dubitandum, quin, si Amirallius valetudinem recuperet, tota Gallia quarto civili bello propediem exardescat. Probata regine sententia: consultius tamen videtur, ut Navarri vitæ partim propter ætatem, partim propter affinitatem parcatur. De Condæo deliberatur, placeret ne propter ætatem relinqui, an propter paternum nomen interfici » (*Ibidem*, pp. 35-36).

²⁰ Véanse, además de los citados más adelante, las siguientes crónicas: *La Grande et Felicissima Vittoria del Re Christianiss. Ottenuta Contra Ugonotti, Nemici, e Ribelli di Sua Maestà Christianissima con Una Ampla Narratione di Tutte le Cose Minutamente Successe nel Fatto d'Arme Seguito per Monsu de Ghisa*, Sotto Loyre, Milán, 1582; *Il Crudel et Sanguinoso Fatto d'Arme, Occorso tra Francesi, et Ugonotti Luterani*, Módena, s.d., c. 1566; *Ultimi avisi di Venetia. Narratione della guerra principiata contra il gran Turco, per gl'illustriss. sig. Venetiani etc., et alcune nove di Francia delli Ugonotti*, Viterbo, s.d., c.1570. Véase al respecto Giorgio Pannunzio, *La persecuzioni dei giusti. Presenze ugonotte nella letteratura drammatica dell'Ottocento italiano*, Raleigh, Lulu Press, 2015, p. 58.

meno, atribuyó a Catalina un rol primordial, con el duque de Guisa como principal adláter.²¹

Por su parte, el embajador veneciano Giovanni Michiel, provisto de testimonios permeados por esta perspectiva, había reportado ya en noviembre de 1572 que la reina madre fue la instigadora exclusiva del atentado contra Coligny.²² El duque de Guisa es más bien presentado como un hombre honorable que, además, poco ganaba alterando el ánimo del Rey. Sin embargo, el propio Michiel admitía que la hipótesis sugerida por los propios acólitos del Almirante, esto es, que Enrique de Guisa mandó a matar a Coligny a modo de *vendetta*, estaba definitivamente instalada en la memoria colectiva.²³

Su compatriota Sigismondo Cavalli, algunos años después, brindaría una versión muy similar, enfatizando la responsabilidad de la reina como instigadora de la matanza

²¹ Carta de Giovanni Maria Petrucci a Francisco de Médicis o al secretario Concini, Paris, 25-27 de agosto de 1572: « questa notte passata, il Re ha dato commissione a M. de Guise, dicendoli, con molte onorate parole, che facesse ammazzare l'Ammiraglio con tutti li principali ugonotti che si travavano in Paris e fuora; con dare commissione, per quanto si dice, per tutto il regno di fare il medesimo. E così, passata mezza notte, Guise andò alla casa dell'Ammiraglio, e fece ammazzare la sua guardia, e lui gettare fuora della finestra, e fu finito d'ammazzare; e poi, serrate le porte, s'è fatto un *Vespro Siciliano* a tutti ugonotti che si sono trovati » (*Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, ed. Abel Desjardins, Paris, Imprimerie Nationale, 1865, p. 809).

²² « Intesasi la cosa, fu, come è da pensare, grandissima commozione per tutto, e massime in corte, credendo ognuno che fosse stata fatta tirar da mons. di Guisa per la vendetta del padre; conciossiachè la finestra, donde fu tirata, era dello alloggiamento di madama sua madre; il quale alloggiamento era a questo fine studiosamente stato lasciato vacuo, essendosi madama ritirata in un altro [...] Tutti gli aderenti e seguaci dell'ammiraglio, e quelli della religione [...] non lasciavano però di gridare e di bravare [...] ridottisi tutti insieme, non andassero armati, sì come avean deliberato, al palazzo di Lovero, alloggiamento del re, dove alloggiava anco mons. de Guisa, per amazzarlo [...] dal principio al fine, è stata opera della regina, pensata, tramata e condotta a fine da lei, con partecipazione solamente di mons. d'Angiò suo figliuolo; avendolo essa regina, molto tempo fa, avuto questo pensiero, sì come lei medesima rammemorandolo a mons. Salviati suo parente, che si ritrova là nuncio, gli disse che si ricordasse e le facesse fede (come il nunzio l'afferma) di quello che in secreto mandò a dir per lui al papa passato; che presto avrebbe veduto le vendette sue e del re contra questi della religione; e non ad altro fine che per questo, procurò essa regina con tanto ardore, come fece, il parentato della figliuola con Navarra » (Giovanni Michiel: *Relazione di Francia di Giovanni ambasciatore straordinario, 11 nov. 1572*, Archivio Generale di Venezia, in *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, ed. Albèri, Eugenio, Florencia, Società Editrice Fiorentina, 1860, serie I, vol. IV, pp. 288-289, 294-295).

²³ « E assermano che dell'archibusata, imputata, come ho detto, che fosse fatta tirare da mons. di Guisa, egli non ne abbia mai saputo niente, perchè non sarebbe stato tanto ardito, sulla faccia del re, di venire ad un tale effetto; perchè la ingiuria sarebbe stata del re, il quale sebbene per allora l'avesse dissimulata, nondimeno a temo avvenire, avria potuto ricordarsene con gran danno di esso di Guisa e della casa sua, esclusa che fosse dal servizio del re e della grazia sua. Dove ora, avendo egli trovato chi così largamente ha fatte le sue vendette, senza che lui l'abbia pur pensato, va di giorno in giorno guadagnando più di grazia e di favore in corte, essendo amabilissimo e carissimo al re e ad ogni altro, e dando segno per l'ardire e valore mostrato già sulla guerra, di non aver a degenerar punto dal valor del padre » (*Ibidem*, p. 295).

de la madrugada, siempre argumentando la realidad de una conjura protestante liderada por el malherido Coligny.²⁴

Pero la versión más radical provino del más paradójico origen: Roma. Camillo Capilupi, funcionario de la Curia papal y cercano al Cardenal de Lorena, hermano de Enrique de Guisa, ofreció una narrativa que hizo del Rey Cristianísimo y su entorno no sólo responsable de la matanza, sino también autor intelectual de la emboscada, preparada con minuciosa y deliberada antelación.²⁵ El ánimo apologético del relato no ocultó, sin embargo, el carácter abyecto de la masacre, reconociendo que el entusiasmo popular había desbordado la razón política que desencadenó el episodio.²⁶ La parábola paradójica de *Lo stratagemma* se cierra con un hecho poco fortuito: las ediciones más difundidas del texto fueron editadas y publicadas en Ginebra, dirigidas a la comunidad protestante, entendida la crónica como perfecta verificación de las más conspirativas sospechas.

²⁴ « Ma non parve alla regina andar più oltre senza darne parte al re. Così la notte del sabato sua maestà entrò nella camera del re, solamente con monsignore [di Guisa], e gli fece conoscere il gran pericolo in che stavano, e la bella occasione che Dio gli aveva porto da liberarsi da quella peste; che però consigliavano sua maestà d'abbracciar per elezione quello che per necessità bisognava fare volendosi conservare la vita e la corona insieme. Al re cristianissimo parve dura la proposta, però stette più d'un ora e mezza renitente. [...] Il re combattuto dalla madre e dal fratello finalmente consentì, e così fu data la commissione del fatto, il quale si eseguì nel far del gioro senza una minima resistenza nè contrasto [...] e se con buoni ordini si fosse seguito così grande e bel principio, senza dubbio alcuno l'umor dell'ugonottaria restava totalmente estinto, ovvero così mortificato che non avria avuto più forza di molestare il regno. Perchè questa risoluzione spaventò talmente ogni ugonotto, che più non si sentivano ministre nè prediche, ma a gara si vedevano abiurare e andare alla messa » (*Relazione di Francia di Sigismondo Cavalli, tornato da quella legazione nel 1574*, en *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, serie I, vol. IV, p. 328).

²⁵ « Venuta la sera là su la meza notte, Mòsieur d'Angiò mandò à chiamar il Duca di Ghisa, & ambedue soli accordorono di dover la notte sequète àmazzar l'Ammiraglio, & tutti i suoi seguaci, benche Ghissa volesse quella medesima notte far l'effeto; ma Monsieur non volle in modo alcuno [...] Il Duca andò al Palagio, & trovò Monsieur [d'Angiò], che stava in consulta col Re, con la Reina madre, col Signore Lodovico Gonzaga Duca di Nevers, con Tavanès, & col Côte di Res; quali tutti dopo una lûga disputa fattasi fra loro sopra il modo da tenersi nel essecutione » (*Lo Stratagemma di Carlo IX, Re di Francia Contro gli Ugonotti Rebelli di Dio e Suoi: Descritto dal Signor Camillo Capilupi e mandato di Roma al Signor Alfonso Capilupi*, Ginebra, Jacob Stoer, 1574, p. 31-32 [FR BNF 30193958]).

²⁶ « Nella Città poi fu horribile lo spettacolo dello stratio, & della morte, che si diede à circa tre mila do costoro nello spatio di pochissime hore, così dal popolo, come da soldati, senza ferita, ò spargerì goccia di sangue de' catholici (cosa che solo si può aspettar, & attribuir alla miraculosissima, & onnipotente mano di Dio) salvo un solo de catholici, che disgratiatamente fù àmazzato » (*Ibidem*, pp. 36-37). Además, « passato il furore de gli ammazzamenti, che durò impetuoso fin al vespro; il Re ordinò, che le Dame, & le Damigelle della Corte, che si sapevano essere immerse in questa diabolica heresia, fossero prese, & ritenute; come fù fatto subito, & poste in poter della Maestà della Reina sposa; acciòche riducendosi à vivere catholicamente si perdonasse loro la vita; ò vero, come ostinate & pertinaci, fossero gittate in fiume, & fatte morire; havendo determinato il Re di voler erradicar questo pestifero seme del suo Regno. Tutti i Ministri, & Predicatori Ugonotti furono uccisi, & altri gittati in fiume insieme con altri loro ufficiali simili [...] Et trovandosi una Città così grande, & piena d'un popolo quasi innumerabile con l'armi in mano, rivolte contro i proprii cittadini fra loro discordi, & per causa di religione per molt'anni, come non seguissero scandali, & disordini grandissimi » (*Ibidem*, pp. 39-40).

Antes de finalizado el fatídico 1572, las acciones de la dinastía Lorena recibieron una lectura diferente gracias a las memorias del cura católico Claude Haton, quien transmitió explícitamente que la represión fue la respuesta a un conato sedicioso por parte de los hugonotes instalados en la ciudad, aún antes del atentado.²⁷ De hecho, el ataque a Coligny habría sido un acto de legítima defensa con el objetivo de abortar el premeditado ataque protestante que incluía asesinar al mismísimo monarca.²⁸ Por otra parte, desligaba a Enrique de Guisa de cualquier papel en la emboscada del señor de Maurevert, a quien atribuía haber actuado *motu proprio* desde su condición de espía del propio Coligny y que, advertido del complot en ciernes, intentó revertir la suerte que le esperaba si éste triunfaba.²⁹

Hasta el momento, no había consenso respecto del papel del Rey, pues las crónicas —incluso las protestantes, no así las italianas— no le asignaban una responsabilidad precisa, y más bien tendían a exonerarlo. El propio monarca se había encargado de aclarar su posición el mismo 24 de agosto, apenas transcurrida una madrugada de matanzas, responsabilizando al duque de Guisa por los incidentes ocurridos durante la madrugada.³⁰ Sin embargo, unos días más tarde envió cartas a los gobernadores de las provincias

²⁷ « Ores advint-il que ung certaine quiden desditz huguenotz, présent au conseil malin de l'admiral, entendit la pernicieuse conclusion qui y fut conclue à l'encontre de la personne du roy, de messieurs les ducs ses frères et des princes guysiens, qui estoit de les saccager et massacrer au plus tost qu'il seroit possible et avant que ceste assemblée se séparast, pour par ce moyen donner fin aux troubles et guerres civiles de France, ce disoient-ilz, et coroner pour roy de France le roy de Navarre, [...] et par ce moyen exterminer l'église catholique et par force et violence contraindre les catholiques d'icelle à prendre l'église huguenotique » (Claude Haton: *Mémoires*, p. 666).

²⁸ « Toutefois s'en complaignant en bonne compagnie et regrettant l'heure qu'il s'estoit trouvé à ce mariage, s'en trouva ung ou plusieurs qui, sans sonner mot, entreprirent d'empescher ledit admiral de faire le massacre par luy et les siens comploté, ains délibérèrent d'executer sur sa personne ce qu'il avoit entrepris de faire sur le roy; et sans en plus dire davantage, pour saulver le noble sang de France, cherchèrent le moyen et l'opportunité de surprendre le paillard d'admiral à leur avantage, pour le massacrer luy-mesme » (*Ibidem*, p. 666).

²⁹ « Qui eut le renom d'avoir faict ce coup fut un gentilhomme de la Brie nommé le seigneur de Maurovert ou Maurevert [...] entreprint ceste charge de soy-mesme de tuer à ceste fois l'admiral, bien sçachant que ledit admiral le faisoit guetter et espier pour luy en faire aultant, et que sans doute il eust esté des premiers prins à la ratière, si la sédition complotée par ledit admiral et les siens sur le roy et ses frères eust eu son commencement » (*Ibidem*, p. 667).

³⁰ « Ceux de la maison de Guise, et les autres seigneurs et gentils-hommes leurs adhérans, qui n'ont pas petite part en ceste ville, comme chascun sçait, ayans sceu certainement que les amis dudit amiral vouloyent poursuivre sur eux la vengeance de ceste blessure, pour les en soupçonner auteurs, à ceste cause et occasion se sont esmeus ceste nuit passé une bien grande et lamentable sédition; ayant esté forcé le corps-de-garde qui avoit esté ordonné à l'entrée de la maison dudit amiral pour sa seureté, l'ont tué avec quelques gentils-hommes, comme il en a esté aussi massacré d'autres en plusieurs endroits de la ville, ce qui a esté avec telle furie que l'on n'y a peu apporter le remède tel que l'on eust peu désirer, ayant eu assez d'affaires à employer mes gardes et autres forces pour me tenir le plus fort en mon chasteau du Louvre avec mes frères, pour après faire donner ordre par toute la ville à l'appaisement de la sédition, qui est de ceste heure amortie, la grace à Dieu, estant advenue par la querelle particulière qui de longtems

expresando una versión muy distinta, donde señalaba que Coligny y su entorno habían urdido una conspiración contra la Corona, por lo cual, una vez advertido, se procedió por su propia orden a eliminar a los conjurados. Aclaraba, por otra parte, que la decisión no estaba ligada a cuestiones religiosas y que, por tal motivo, los edictos de paz seguían en vigencia. A su vez, instaba a las autoridades provinciales a impedir cualquier tipo de hostigamiento contra sus súbditos protestantes y a proteger asimismo a los católicos frente a posibles ánimos de venganza.³¹ En septiembre, la versión real se volvió más exhaustiva, refiriéndose a las causas del furor popular que siguió a la selectiva matanza de la aristocracia protestante, aún en las provincias: Carlos manifestaba pesar por las víctimas y expresaba su fastidio por no haber sido capaz de contener a sus radicalizados súbditos.³²

Por otra parte, el monarca autorizó poco después la acuñación de unas monedas diseñadas por Nicolas Fauyer, *conseiller dudit Sieur, et general de ses monnoyes*, en las cuales se representaba a Carlos triunfante sobre la conspiración protestante. Fauyer acompañó las monedas con una explicación de los lemas esgrimidos *virtus in rebelles, seu perduelles, coniuratos hostes, aut nefariae seditionis authores* y *pietas excitavit iustitiam*, símbolos del espíritu que éstas intentaban transmitir, esto es, básicamente que la

est entre les deux maisons; de laquelle ayant tousjour préveu qu'il succéderoit quelque mauvais affaire, j'avoy ci-devant fait tout ce qu'il m'avoit esté possible pour l'appaiser, ainsi que chascun sçait, n'y ayant en cecy rien de la rupture de l'édit de pacification, lequel je veux au contraire estre entretenu autant que jamais » (*Lettres du Roy au gouverneur de Bourgogne, par lesquelles il charge ceux de Guise du meurtre commis en la personne de monsieur l'amiral et de la sédition advenue à Paris, et mande qu'il veut que l'edict de pacification soit entretenu*, in *Archives curieuses de l'histoire de la France*, ed. La-faist, Louis (seud. L. Cimber) y Danjou, Félix, Paris, 1835, 1^o s., t. 7, p. 134).

³¹ « Mon cousin l'amiral et quelques autres de son parti ont esté tuez, comme aussi il en a esté massacré d'autres en plusieurs endroits de cesteditte ville, et que ceste nouvelle ne soit pour altérer le repos qu'a esté jusques icy en noestre ville de Bourges, depuis l'édit de pacification, s'il n'y est pourveu ; qui est cause que nous vous escrivons présentement ceste lettre, par laquelle nous vous mandons, et très expresément ordonnons à chascun de vous en ce qui est de vostre charge, que il ne se face où s'eslève aucune émotion entre les habitants de ladite ville, ne s'y commettent en icelle aucuns massacres » (*Lettres du Roy aux officiers de Bourges*, in *Archives curieuses*, 1^o, 7, p. 157).

« La cause et occasion de la mort de l'amiral et autres ses adhérens et complices [...] d'autant que ledit fait leur pourroit avoir esté desguisé autrement qu'il n'est, sadite Majesté déclare que ce qui en est ainsi advenu a esté par son exprès commandement, et non pour cause aucune de religion ne contrevenir à ses édites de pacification [...] ains pour obvier et prévenir l'exécution d'une malheureuse et détestable conspiration faite par ledit amiral, chef et auther d'icelle, et seditis adhérens et complices, en la personne dudit seigneur Roy et contre son Estat, la Royne sa mère, messieurs ses frères, le Roy de Navarre, princes et seigneurs estans près d'eux » (*Déclaration du Roy de la cause et occasion de la mort de l'admiral et autres ses adhérens et complices*, in *Archives curieuses*, 1^o, 7, p. 162).

³² « À mon grand regret il en ayt esté tué quelques ungs en aucunes villes de mon royaume pour la fureur du peuple que l'on n'a peu si bien retenir que l'on eust désiré, d'autant qu'il avoit esté imbu de cette malheureuse conspiration à laquelle il estimoit tous ceulx de la nouvelle religion participer pour les grandes et certaines intelligences qu'ilz avoient avec ledit feu admiral » (« À Gaspard de Schomberg, 12 septembre 1572 », BNF fonds Dupuy n^o 86, f^o 205).

acción real emanó de la virtud y la piedad.³³ Mientras que la primera adoptaba los símbolos tradicionales de la monarquía y su naturaleza divina desde una perspectiva cristiana, la segunda medalla utilizaba símbolos explícitamente identificados con la tradición grecorromana, *à l'antique* (sic), exhibiendo al Rey como Hércules derrotando a la Hidra policéfala hugonote.³⁴ Fauyer se encargaba de confirmar la versión real punto por punto, enfatizando la sedición de Coligny y el carácter extraordinario de las circunstancias. El accionar real no emanaba de otra fuente que de la divina providencia, capaz de triunfar donde las fuerzas humanas hasta entonces habían fallado.³⁵ Señalaba, por último, que todos los monarcas del mundo habían (o deberían haber) recibido la noticia de la matanza con verdadero regocijo, pues la rebelión protestante no era sino un crimen de lesa majestad.³⁶

Un nuevo relato, *Le reveille-matin des françois*, de extracción hugonote pero esta vez anónimo, aparecido en 1573, le atribuyó a Carlos IX una participación activa y hasta entusiasta en el desencadenamiento de la masacre.³⁷ Su testimonio indica que el rey no sólo observó desde la comodidad de sus aposentos del Louvre cómo la guardia real atacaba a sus huéspedes del *faubourg* de Saint Germain, sino que incluso, arcabuz en

³³ Nicolas Fauyer, *Figure et exposition des pourtraictz et dictons contenuz es medailles de la conspiration des rebelles en France, opprimee & estaincte par le Roy Tres-Chrestien, Charles IX. le 24. iour d'Aoust 1572, par Nic. Fauyer, conseiller dudit sieur, & general de ses monnoyes*, Lyon, Benoit Rigaud, 1573 [BSB Gall.sp. 56 m] o Paris, I. Dallier, 1572 [B. N. Picot, 3120].

Véase también Jacquot, Josèphe: « Médailles et Jetons commémorant la Saint-Barthélemy », *Revue d'Histoire littéraire de la France. La Saint-Barthélemy*, Paris, 1972, pp. 783-793 e « Y a-t-il eu préméditation de la Saint-Barthélemy, d'après des documents et des medaille », *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français*, 1977, pp. 25-42.

³⁴ « [II] est figuré Hercules couvert de la despouille de Lyon, sa massue serree en une main & le flambeau ardent en l'autre, par le moyen desquels il defaict l'hydre à plusieurs testes [...] laquelle pour plusieurs de leurs chefs occis n'ai laissé de soy refaire & trois fois renouveler la guerre ouverte, & attenter ceste clandestine pour la quatrieme » (*Figure et exposition*).

³⁵ « Le luy ay presentee de deux sortes de medailles à forger tant en or qu'en argent, pour perpetuelle memoire de la conspiration de vos subiectz rebelles à la maiesté divine & à la vostre Royale, laquelle Dieu protecteur de ceste couronne vous a descouverte par sa grace [car Coligny] teint un conseil secret còtre vous la Royne vostre mere, meßieurs vos freres, & autres Princes contraires à sa ligue: lequel estant descouvert, fut prevenu le Dimanche à l'aube du iour par prompte executio d'iceluy chef & de ces principaux complices [et] la pieté envers Dieu & la vraye religion a esmeu la glaive de la iustice Royale contre les rebelles » (*Ibidem*).

³⁶ « Par ceste voye a esté satisfait à Dieu, au Roy, & à son peuple, voire à tous les principaux monarques & potentats de la Chrestienté, comme il en ont fait demonstrances par processions publiques, feux de ioye, & autres signes d'allairesse » (*Ibidem*).

³⁷ *Le reveille-matin des françois, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edinburgo, 1574 [BNF RES-LB33-344]. El texto es generalmente atribuido al médico Nicolas Barnaud (1539-1604), pero también se ha planteado la posibilidad de que sus autores hubieran sido o bien Théodore de Bèze o bien el jurista Hugues Doneau (1527-1591).

mano, ordenó la caza de quienes lograran escapar.³⁸ El duque de Guisa, por su parte, recibe un reconocimiento por su falta de entusiasmo en la matanza, señalando que su inquina era exclusiva con Coligny, personal, política, y ciertamente no confesional. El autor le reconoce, incluso, haber salvado la vida de muchos hugonotes.³⁹

La imagen del Rey disparando desde una ventana del Louvre sería inmortalizada de forma literal por François Dubois en su paradigmática obra, así como la fría y sinies- tra figura de la Reina Madre inspeccionando un cúmulo de cadáveres. Sin embargo, el propio testimonio de Catalina no contribuye a reforzar esta versión ni la enfática sospe- cha del veneciano Michiel mencionada más arriba, dado que su correspondencia evi- dencia el entusiasmo que ella depositada en los saludables efectos que el matrimonio podría tener sobre el reino.⁴⁰ No es menos cierto que sostuvo la tesis oficial, insistiendo

³⁸ « ...& ne tarda gueres qu'ils virent sur la riviere, & venir droict à eux (qui estoient encores és fauxbourgs) iusqu'à deux cens soldats armez de la garde du Roy, crians, Tue, tue: & leurs tirans harque- bousades à la veue du Roy, qui estoit aux fenestres de sa chambre, & pouvoit estre alors environ sept heures du Dimanche matin. Encores m'a-on dict que le Roy prenant une harquebouse de chasse entre ses mains, en reniant Dieu, dit Tirons, mort-Dieu, ils s'enfuyent » (*Le reveille matin*, pp.62-63).

³⁹ « Les ducs de Guise & d'Aumale quelque semblant qu'ils fissent, s'y deporterét assez doucemêt, & comme si leur cholere fust appaisee apres la mort de l'Amiral: ils sauverent à beaucoup la vie, mesmes en leur maison de Guyse, où le seigneur d'Acier, & quelques autres Huguenots se retirerent à sauveté: telle- ment qu'à leur retour de la poursuite, & quelques iours apres, le Roy leur en fit mauvais visage, croyant que ceux qui estoient reschappez, n'estoient sauvez que par leur faute » (*Ibidem*, pp. 63-64).

⁴⁰ Véanse, por ejemplo, las epístolas al Papa Pío V y a su sucesor Gregorio XIII solicitando la dispensa para celebrar la boda interconfesional, pero también las dirigidas a su hijo el Rey y al Señor de La Mothe- Fénelon, encargado de facilitar los planes matrimoniales del duque d'Alençon, hermano del Rey, con la protestante Reina de Inglaterra Isabel I. Sobre el rol de Catalina en el pacto matrimonial, véase Wanegffe- len, Thierry: *Catherine de Médicis: le pouvoir au féminin*, Paris, Payot, 2005 ; Crouzet, Denis: *Le haut cœur de Catherine de Médicis. Une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 105-113 ; Frieda, Leonie: *Catherine de Medici: A Biography*, Londres, Widenfeld and Nicolson, 2003; Solnon, Jean-François: *Catherine de Médicis*, Paris, Perrin, 2003. ; Knecht, Robert J.: *Catherine de' Medici*, London, Routledge, 1998. ; Cloulas, Ivan: *Catherine de Médicis: le destin d'une reine*, Paris, Fayard, 1979.

« Vostre Sainteté entendra de cet jeantilhomme, que avons ayfectué cedist mariage, nous aseurent que, s'il plest hà Vostre Sainteté mestre toutes ses causes et considérations enemble et l'estat de ce royaume, qu'ele jugera cet mariage aystre nécessaire pour le salut et le répos d'icelui » (*À nostre très Saint Père Le Pape, 19 août 1572*, in *Lettres de Chaterine de Médicis*, t. IV, p. 110).

« Je ne foys neule doucte que ne ressenties comme nous mesmes le heur que Dieu nous ha fayst de don- ner le moyen au Roy monsieur mon fils de set défayre de ses sugès rebelles à Dieu et à lui, et qu'il lui aye pleu luy faire la grace de le préserver et nous tous de la créaulté de leurs mayns » (*À mon fils le Roy Cato- lique, 28 août 1572*, in *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 113).

« Il s'est trouvé entre les papiers du feu admiral une longue lettre [...] où il traite et discourt plusieurs choses, luy faisant des remonstrances, et, entre autres particularités, luy veult persuader que les plus grands ennemis qu'il ayt sont et seront tousjours le roy d'Espagne et la royne d'Angleterre [mais] ce n'estoit que fiction dudict admiral et un très dangereux et mail esprit qui ne pouvoit faire sinon mal, l'ayant bien montré en la malheureuse conspiration qu'il avoit faite contre son Roy et nous tous, qui luy avons toujours faict tant d'honneur et de bien [...] nous faisons toujours envers elle le contraire du très malin conseil dudict admiral ; car nous sommes résolus de continuer à jamais [...] la vraie et parfaicte

sobre el carácter sedicioso de Coligny y sus partidarios, insistiendo en el carácter estrictamente político y no religioso del castigo real.⁴¹ Por otra parte, consideró oportuno desmentir la versión hugonote según la cual la masacre había sido parte de un acuerdo entablado con el duque de Alba durante el encuentro de Bayona de 1565.⁴² Significativamente, no obstante, ordenó en nombre de su hijo a los funcionarios municipales de Rouen que castigaran a quienes durante los días precedentes hubieran atacado a « ceulx de la nouvelle opinion », pues ése sería el ejemplo más eficaz para convencer a quienes analizaban abandonar a las nuevas sectas y regresar al camino de la fe católica.⁴³

IV

Ahora bien, ¿qué rol les cupo en este contexto a aquellos hombres cuya formación y sensibilidad permite incluirlos con cierta precisión dentro del colectivo de los humanistas? Nos referimos, como sabemos, a un colectivo de hombres cuya pericia en la elocuencia cumplía un servicio indispensable para el reino, tal como lo hicieron en su momento los cancilleres florentinos. En la Francia tardorrenacentista, gobernada por una descendiente del patriarca Cosme, se advierte también una generación de humanistas con sólidos lazos con las universidades y academias transalpinas, pero iniciados y formados por grandes maestros franceses, a su vez forjados en el universo cultural marcado

amitié d'entre elle et nous » (« À monsieur De La Mothe-Fénelon, 8 septembre 1572 », in *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 118).

⁴¹ « Vous regardiez à ne laisser entrer en l'entendement des susdicts princes que ce qui a esté fait à l'admiral et à ses complices soynt fait en hayne de la nouvelle religion ny pour son extirpation; mais seulement pour la pugnition de la scélérée conspiration qu'ilz avoient faite, par la révélation de laquelle il semble que Dieu ayt voulu délivrer ce royaume du plus cruel et intestin ennemy qu'il y eust sceu naistre » (« À Monsieur de Schomberg, 13 septembre 1572 », in *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 120).

⁴² « Nous entretenions sincèrement l'édit de pacification et permettions en ce royaume l'exercice de la religion de sadicte maistresse et des princes protestants de la Germanye et démontrions porter si bonne volonté à ceux de nos sujets qui estoient de ladicte religion, mais que, voiant ce qui estoit au contraire advenu, il estimoit que sa maistresse seroit en grand doubte et que l'on penseroit que cecy eust esté exécuté selon la dellibération du Concile de Trente, et ce qui feuct dict à Bayonne pour l'extirpation desdicts de la religion » (« À Monsieur De La Mothe-Fénelon, 13 septembre 1572 », in *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 123).

⁴³ « Le Roy monsieur mon fils n'ayt trouvé bien fort mauvaise l'émotion et meurtre advenu en la ville de Rouen de ceulx de la nouvelle opinion, pour estre de très pernicieux exemple à l'endroit de toutes les aultres villes de ce Royaume où ung tel acte seroit assez suffisant de ralumer le feu que l'on voyt jà apaisé, grace à Dieu, et pour destourner beaucoup de ceulx qui sont près à se réduire au bon chemyn et à nostre religion catholique, qui est ce que l'on désire le plus; au moien de quoy il veult et entend qu'il soit fait pugnition de ceulx qui se trouveront principaulx aucteurs et coupables de ce maléfice » (« À messieurs les conseillers, eschevins de la ville de Rouen », in *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, pp. 128-129).

por la influencia de Erasmo —o su reverso: en la controversia contra sus proposiciones o sensibilidades más extremas. Por otra parte, eran ya parte de una tercera generación de humanistas, para los cuales el Colegio Real y el mecenazgo de la Corte se había establecido como una tradición autóctona que los precedía.⁴⁴

Es preciso comenzar con quienes cargaban con inmediatas y constrictivas responsabilidades frente a la Corona y su razón de Estado. Un perfecto ejemplo para calibrar cómo la masacre repercutió en este grupo de hombres es analizar la reacción de Michel de L'Hospital (1507-1573). El ex Canciller llegó a creerse blanco del mortuorio entusiasmo pues grupos de hombres armados merodearon por sus dominios y, de hecho, se ha afirmado que salvó su vida menos por confesional prontuario que por azarosa gracia —no era menor el detalle de su mujer y sus hijas profesaban la fe calvinista y que el catolicismo del *paterfamilias* no era lo efusivo que los tiempos exigían.⁴⁵ Un año después moriría, confirmada la transitoria derrota de su irenista perspectiva.

⁴⁴ Atiéndase la precisa descripción de Fumaroli al respecto: « des dynasties de Grande Robe qui furent les 'patrons' de l'humanisme français de la seconde moitié du XVI^e siècle. Cette génération a fait le voyage de Padoue, elle a protégé Pierre Bunel, le premier 'cicéronien' français, qui fut le précepteur de Guy du Faur de Pibrac. Elle a aussi suivi l'enseignement de Cujas à Toulouse, Cahors et Bourges. Elle collabore étroitement avec les professeurs du Collège Royal. Un Turnèbe dédie ses œuvres à Henri de Mesmes, ami de L'Hospital. Elle se retrouve dans le premier 'salon littéraire' parisien, qui est tout de 'Robe', celui de Jean de Morel et de ses trois filles. Par Jean de Morel, disciple d'Érasme, ce milieu de Grande Robe humaniste hérite de l'esprit du sage de Rotterdam. C'est encore cette génération qui soutient les débuts de Ronsard et de la Pléiade, et impose ces poètes humanistes à la Cour [...] On ne saurait surestimer l'importance de cette 'élite de l'élite' de Robe dans l'État et dans la culture française entre 1550 et 1650. La fille de l'Hospital épouse le frère du Chancelier Hurault de Cheverny, qui avait lui-même épousé Anne de Thou, fille de Christophe. Une autre fille de Christophe épousa Achille de Harlay, Premier Président » (Fumaroli, Marc: *L'Âge de l'éloquence : Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra, Droz, 2002, p. 472). Véase también Dupré-Lasale, Emmanuel: *Michel de l'Hospital avant son élévation au poste de Chancelier de France*, Paris, Thorin, 1875, t. I, pp. 97-103.

⁴⁵ « Il estoit chez luy lors que le massacre de Paris fut fait, quand il l'entendit, Voilà un tres-mauvais conseil, dit-il, je ne sçay qui l'a donné; mais j'ay belle peur que la France en patisse: & ainsi que ses amis luy dirent qu'il se gardait, Rien, rien, dit-il, ce sera qu'il plaira à Dieu quand mon heure sera venuë. Le lendemain on luy vint dire qu'on voyoit force chevaux sur le chemin qui tiroient droit vers luy, & s'il ne vouloit pas qu'on leur tirast & qu'on fermast la porte, Non, non, dit-il, mais si la petite porte n'estoit bastante pour les faire entrer, ouvrez la grande [...] montrant une grande constance à recevoir la mort, on trouva qu'on luy donnoit avis que sa mort n'estoit pas conjurée, mais pardonnée. Il respondit qu'il ne pensoit jamais avoir merité ny pardon ny mort avancée » (Brantôme, *Mémoires de Messire Pierre de Bourdeille, Seigneur de Brantome. Contens Les Vies des Hommes Illustres & grands Capitaines François de son temps*, Leyden, Jean Sambix, 1666, t. II, pp. 89-91).

En relación a su sensibilidad religiosa, no era un secreto su posición crítica frente a Roma, que dejó incluso por escrito en su *De postrema Gallorum in Italiam expeditione carmen* de 1557 [FRBNF33544184], donde ironizaba de un modo típicamente erasmiano sobre la *libido cupiendi et dominandi* de los papas, sus supersticiones y sus ánimos bélicos. Finalmente, proponía una *restauratio* inspirada en la simplicidad de la Iglesia primitiva. Véase *Varia poemata. liber III. Carmina, a Georgio Buchanano olim scripta, nun primum typis edita*, en *Selectorum carminum ex doctiss. poetis collectorum, et nunc primum in lucem editorum libri quator. I. Iberica. II. Guisiaca. III. Varia poemata. IIII. Cantica sacra*, s.l. (Ginebra), Israel Taurinum, 1590, pp. 187-193 [MHR, Micro 167; BPUGE Micro 126 y Hd 1076]. Nótese que el texto es incluido en una colectánea de escritos reformados, en una edición en la mismísima Ginebra.

No obstante, antes de extinguirse escribió un testamento transmitiendo su historia personal y sus intentos de contribuir al equilibrio político y religioso del reino. Allí dejó en claro que su llegada a la Corte fue en un contexto problemático, coincidente con la inesperada desaparición de Enrique II y, con él, de la relativa paz interna de Francia tras la Guerra de los Cien Años. Su tarea inmediata fue abocarse a neutralizar a aquellos que optaban recurrir menos a la razón que a la violencia frente al desorden; la reina madre Médicis se ubicaba precisamente entre quienes solicitaban su consejo, que no había sido otro que siempre buscar la paz.⁴⁶ Lamentaba entonces que su aspiración pacifista fuera objeto de burla y fuente de animosidad de príncipes y magistrados, cuyos ánimos de guerra y violencia llevaron al reino a la ruina.⁴⁷ Finalmente, se vio obligado a renunciar a sus propósitos y retirarse de la Corte, rogando que los impíos, con el pretexto de la religión, no sacaran más provecho del caos en el que habían sumergido a Francia toda.⁴⁸ Ya retirado y al borde de la muerte, mostraba una absoluta indiferencia al destino de su alma y mucho menos lo inquietaba el de su cuerpo, por lo cual invitaba a sus allegados a

Véase también Petris, Loris: *La plume et la tribune. Michel de L'Hospital et ses discours (1559-1562)*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 194-203 y Crouzet, Denis: *La sagesse et le malheur : Michel de L'Hospital, Chancelier de France*, Paris, Champ Vallon, 1998, p. 69.

Sobre el proyecto personal de L'Hospital, véase Kim, Marie Seong-Hak: « The Chancellor's crusade: Michel de L'Hospital and the Parlement of Paris », *French History*, 7, 1993, pp. 1-29.

⁴⁶ « Veni in aulam plenam tumultuum et turbaru, statim post Amboisianum tumultum, qui non tàm per se fuit periculosus et capitalis, quam propter motum partium qui postea conseculus est. Res mihi fuit cum audacissimis potentissimisque hominibus, quibus omnia per viru gerere magis quàm consilio et ratione placebat, cui rei testimonium regina perhibere potest, non solùm in ordinem redacta, sed etiam ab omni propè regni administratione dejecta: qua de re cum sæpius apud me quereretur, ego nihil afferre poteram, quàm ut eam admonerem majestatis potentiaëque suæ, quàm si magno animo moderatoque uti vellet, facile quæ ipsiùs majestas erat aliorum hominum ambitiosam libidinem debilitari opprimique posse » (*Michælis Hospitalis Testamentum*, en *Oeuvres de Michel de L'Hospital Chancelier de France*, Paris, Auguste Boulland, 1825, t. II, pp. 506-507).

⁴⁷ « Incitabant ad arma capienda prætextu pietatis et religionis. Hæ quomodò texta, tractata, et quem habuerint exitum, non est hujus loci aut instituti: tantùm illud affirmare possum, cùm quater arma capta sint, quater aut quinquies pugnatum, me semper pacificatoris personam suscepisse, existimantem nihil esse perniciosiùs patriæ quàm civile bellum, nihil utiliùs quàm pacem quantumvis iniquam. Jam ex eo me ridere ferè omnes quibus erat novandarum rerum cupido, quique bellum hoc transigi posse nullo negotio prædicabant; proindè omnem nobilitatem, principes, urbium magistratus, et judices omnes in me concitare, de bello, de pace deliberare, privato, non publico consilio, quæque omnia petere debebant ab authore publici consilii cancellario, vel ipsi sponte sua exsequi, vel a parlamentis, id est summis causarum iudicibus exspectare » (*Ibidem*, p. 508).

⁴⁸ « Testor Deum, testor angelos omnes atque homines, non per me stetisse, nihilque in animo meo anti-quius semper habuisse quàm regis et civium omnium salutem beatamque vitam; cùm qui me dejecerant prætextum illi quidem impii et athei religionis obtendebant, sed nulla magis causa moverentur quàm quòd me stante nequaquam putabant sibi licitum esse violare regis edicta, ærarium publicum et privatas opes diripere posse » (*Ibidem*, p. 510).

disponer libremente de este último para las exequias.⁴⁹ Así se fue el Gran Canciller, sin martirio, ni paz, ni gloria.⁵⁰

En el caso de otro hombre de confianza de la Corte, Christophe de Thou (1508-1582), presidente del Parlamento de Paris, su exposición y el nivel de resonancia de sus acciones probablemente otorgaran un carácter inercial a sus declaraciones públicas. El *excidat illa dies ævo...* con que ha sido inmortalizado fuera probablemente, aunque apócrifo, absolutamente pertinente, pues nada más incómodo para un *moyenneur* que el deber de justificar un acto de extrema crueldad perpetrado en el nombre de trascendentes obligaciones.⁵¹ Lo cierto es que este importante funcionario, asiduo interlocutor del

⁴⁹ « Funus, sepulturam meam, et cætera ejusmodi quæ christianis videntur inania, permitto uxori domesticisque meis » (*Ibidem*, p. 514).

⁵⁰ Así describe Crouzet el triste final del Canciller: « Le sage, avant de mourir au milieu d'un monde saturé par l'horreur du sang versé lors des Vêpres parisiennes, au cœur d'une France ballottée par les flots déchainés de la tempête des passions civiles, s'érigea ouvertement en homme de Dieu, qui révéla la justice de Dieu jusqu'à la dire, de la manière la plus violente, à celui qui n'était jamais, à ses yeux, qu'un humain parmi d'autres humains, un homme qui devait se sentir plus humain que les autres humains, le prince. S'il la révéla, c'est parce qu'il savait que, de cette révélation venue du plus profond de sa libre conscience d'être une voix du Christ, pouvait encore surgir une conversion, c'est parce qu'il avait l'assurance, ancrée dans ses certitudes de foi et d'amitié, dépossée dans sa sagesse imavide, que l'Histoire est toujours, par-delà le malheur, par-delà toutes les atrocités et tous les crimes, espérance » (*La sagesse et le malheur*, pp. 580-581).

⁵¹ Jacques-Auguste describió así la intervención pública de su padre: « Christophe de Thou premier Président du Parlement, fit un discours accommodé au tems, dans lequel il loüa la prudence du Roi d'avoir sçû en dissimulant tant d'injures, prévenir de bonne heure une conjuration qui menaçoit l'Etat d'un si grand péril, & d'avoir, en l'étouffant, affermi la paix du Royaume, & il y inséra le mot fameux de Loüis XI. 'Qui ne sçait pas dissimuler ne sçait pas régner'. On enjoignit à la Cour de faire incessamment des informations sur la conjuration de Coligny, & de ses complices ; & d'ordonner ce qu'elle jugeroit à propos, conformément aux loix & à la justice [...] car jamais homme ne fut moins sanguinaire, ni d'un caractère plus doux [...] & comme il étoit assez libre avec le Roy, il le blâma fort en particulier. Si la conjuration est vraie, lui dit-il, pourquoi n'avez-vous pas puni les coupables suivant les loix? Pour lui, qu'il a détesté toute sa vie cette fatale journée, & lui appliquoit ces vers de Stace, qui regardoient un sujet fort différent : 'Des crimes de ce jour périsse la mémoire, que les siècles futurs refusent de les croire: de notre nation taisons ces noirs forfaits, et qu'une épaisse nuit les couvre pour jamais » (*Histoire universelle*, VI, pp. 419-420). El origen de esas palabras se encuentra en las *Silvas* de Estacio: « parcarum crimenque dei, mortalia quiquis pectora sero videt nec primo in limine sistit conatus scelerum atque animos infanda parantes » (*Ibidem*, V, 88).

Nicolas Rigault (1577-1654) agregaría poco después: « ce premier Président fit un discours politique, accommodé au temps. Qu'il avoit cependant toujours détesté cette funeste journée à laquelle il appliquoit ces vers de Stace : *Excidat illa dies ævo, &c.* Et qu'enfin s'il louë le Roi sur sa prudence, son cœur y eut peu de part, & que ce ne fut que pour s'accommoder au temps & au lieu. C'est ainsi que de Thou, ajouta-t-il, a sacrifié l'honneur de son pere même, qu'il fait passer pour un fourbe, à sa passion pour l'honneur des sectaires » (Nicolas Rigault: *Suite de l'Histoire de Jacques Auguste de Thou, 1607-1610*, en *Histoire universelle de Jacques-Auguste de Thou, depuis 1543, jusqu'en 1607*, Londres, 1734, t. XV, p. 427).

La Popelinière, por su parte, hizo una lectura irenista la actitud de De Thou « surquoy de Thou premier President avoir loüé un tel fait comme retirant au grave propos du Roy Loys unzième qui disoit ordinairement : que celui qui ne sçait dissimuler estoit indigne de regner : rend humbles graces à sa Majesté au nom de tout le Parlement : lequel fera d'oresnavant Estat que par cest accident bien qu'estranger (duquel le corps de la France chargé d'humeurs si corrompues avoit bon besoin) la source & toutes occasions de tant de maux qui ont affligé ce desolé Royaume : fera tairie d'autant que les principaux Auteurs de nos

Rey y la Reina Madre, además de responsable ante la Corte, era amigo personal del señor de Montaigne, en quien podemos encontrar un significativo paralelismo y un seguro contraste, pues su prematuro (y fluctuante) retiro de una intensa vida pública le evitó — veremos enseguida— someterse a la misma responsabilidad que de Thou.

Con Guy du Faur de Pibrac (1529-1584), fiel discípulo de L'Hospital, nos enfrentamos a una problemática de similar naturaleza, pero de mayor alcance.⁵² « Le bon monsieur de Pibrac », como lo inmortalizó el mismo Montaigne, provenía de la *noblesse de robe* y había sido educado sólidamente en el paradigma humanista.⁵³ Forjó una

guerres civiles enlevez de ce monde le reste du peuple se tiendra coy & sans se remuer : qui donnera moien a tous de vivre en paix & d'establir un assureé repos en tout le Royaume » (*L'Histoire de France*, p. 67v.),

⁵² Véanse las cálidas y elogiosas epístolas que L'Hospital dedicó a Pibrac: « Ad Vidum Fabrum » (*Oeuvres Complètes*, Paris, Auguste Boulland, 1825, t. III, l. IV y VI, pp. 281-288 y 439-450).

⁵³ Bajo el reinado de Enrique II accedió como miembro al Gran Consejo y pronto devendría abogado general del reino en el Parlamento de Paris y consejero de Estado en 1570. Además, de joven deslumbró por su talento literario (así lo certifica la carta que le escribió en 1549 en ocasión de la muerte de Bunel el editor veneciano Paolo Manuzio, a quien había conocido en Italia, felicitándolo por « joindre le culte des muses à l'apprentissage des lois ») y su vastísima erudición, que florecería en los años posteriores a la San Bartolomé, pues en su última década de vida reconocemos su obra cumbre, *Les Quatrains*, una breve pero valorada obra poética de carácter bucólico, y un tratado moral sobre la moderación del espíritu llamado *De l'Ire et comment il faut la modérer*. Pero acaso el legado más destacado de su obra fuera la creación y dirección de la *Académie du Palais*, aquella corte intelectual de la cual se rodeara Enrique III. Su reputación y calidad de jurista le valió que Bodin le dedicara la *République*, una de las obras fundadoras de la teoría política y jurídica moderna.

Véase *Pauli Manutii Epistulae selectae*, ed. M. Fickelscherer, Leipzig, Teubner, 1892, I, 6 (nº XII), pp. 20-33. Sobre la vida de Pibrac, véase la primera biografía por parte de Charles Pascal, *Vidi fabricii Pibrachii vita, Scriptore Carolo Paschali*, Paris, Robertum Columbillum, 1584 [BSG 8Q76INV959RES] (trad. francesa de Guy du Faur de Hermy: *La vie et moeurs de Messire Gui du Faur, seigneur de Pybrac*, Paris, Thibault Du Val, 1617), aunque ésta carece de cualquier mención a la masacre y a la carta a Elvida, y se concentra en su carácter de diplomático. Véase también Jacques-Auguste de Thou, *Histoire Universelle*, t. VI, p. 454 ; Charles Joseph de Lespine de Grainville, *Mémoire sur la vie de M. de Pibrac, avec les pièces justificatives, ses lettres amoureuses et ses quatrains*, Amsterdam, 1761 [Bibliothèque Municipale de Lyon, Collection jésuite des Fontaines, 201/31], y la más reciente de Alban Cabos, *Guy du Faur de Pibrac: un magistrat poète au XVIe siècle*, Paris, E. Champion, 1922. Respecto de la Academia del Palacio, véase Loris Petris, « Guy du Faur de Pibrac et l'Académie du Palais », en *Les Académies dans l'Europe humaniste*, eds. Macr Deramaix, Perrine Galand-Hallyn, Ginette Vagenheim, Jean Vignes, Ginebra, Droz, 2008, pp. 621-642 y Édouard Frémy, *L'Académie des Derniers Valois*, Ginebra, Slatkine, 1969, pp. 83-220.

Su plataforma humanista sale a la superficie, por ejemplo, cuando afirma que « gallica nostra pessima, romanis et græcis longe optimis cogor antepone » (*Ornatissimi cujusdam viri de rebus Gallicis ad Stanislaum Elvidium epistola*, en *L'apologie de la Saint-Barthélemy par Guy du Faur de Pibrac*, ed. Cabos, Alban, Paris, E. Champion, 1922, p. 4). Paschal describe su elocuencia mediante impresionantes hipérbolos: « sed Pibrachus nulla re Demosthene inferior multis superior: qui nunquam tanto omnium favor sufflatus tumidos spiritus gessit, sed cæteris virtutibus » (p. 12v). Sobre la relación de Paschal con Pibrac, Véase Katherine M. MacDonald, « Diplomacy and biography in the wars of religion: Charles Paschal's life of Guy du Faur de Pibrac (1584) », en *Narrating the Self in Early Modern Europe*, eds. Tribout, Bruno y Whelan, Ruth, Berna, Peter Lang, 2007, pp. 23-40.

La memoria de Montaigne : « le bon monsieur de Pibrac, que nous venons de perdre : un esprit si gentil, les opinions si saine, les mœurs si douces. Cette perte, et celle qu'en même temps, nous avons faite de monsieur de Foix, sont pertes importantes à notre couronne. Je ne sais s'il reste à la France de quoi substi-

sólida formación como jurista durante sus estudios en Toulouse, donde tuvo como maestro al fino exponente del humanismo jurídico, Jacques Cujas, pero fue sobre todo su ilustre tutor Pierre Bunel, quien marcó la calidad de su elocuencia.⁵⁴ Existe también la posibilidad de que asistiera a las lecciones del gran Andrea Alciato durante su estancia en Pádoa.⁵⁵

tuer un autre couple pareil à ces deux Gascons, en sincerité, et en suffisance, pour le conseil de nos Rois. C'étaient âmes diversement belles, et certes selon le siecle, rares et belles, chacune en sa forme. Mais que les avait logées en cet âge, si disconvenables et si disproportionnées, à notre corruption, et à nos tempêtes ? » (*Essais*, I, III, c. IX, « De la vanité » [ed. Paris, Gallimard, 2009, p. 252]).

⁵⁴ « Is Bunelus tenero eius pectori puri sermonis Greci, & Latini lac immulsit quaum linguarum studiis altioribus ita se dedit, ut etiam tum cum illi *vernarene dubia lanugine mala* ultra excelleret, nescires, illam semper admirare, qua qut scribebat, aut loquebatur [...] itra Græca eius oratio nil nisi Platonici nectar olebat » (*Vidi fabricii Pibrachii vita*, p. 8).

En relación a Pierre Bunel (Petrus Bunellus, 1500-1547), durante su breve vida se destacó por su erudición, su conocimiento de las lenguas y su elegancia literaria, que lo convirtió en uno de los grandes *ciceronianos* de su tiempo. En materia religiosa, más bien resaltó por su ambigüedad, al punto que muchos católicos sospechaban que fue un nicodemista, mientras que Bèze lo consideraba un pelagiano (« vray Pelagien, homme au reste fort bien escrivant en la langue Latine », *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance & accrosissement d'icelles depuis l'an M. D. XXI. iusques en l'année M. D. LXIII. leur reiglement ou discipline, Synodes, persecutions tant generales que particulières, noms & labueurs de ceux qui ont heureusement travaillé, villes & lieux où elles ont esté dressees, avec le discours des premiers troubles ou guerres civiles, desquelles la vraye cause est aussi declaree*, Anvers, Jean Rémy, 1580, vol. 1, p. 48 [FR BNF 30101989]) y Calvino se refería a él como un hipócrita (« Paucos enim videas sue persuasione inflatos, qui nō sint obstinati veritatis hostes. Hypocritæ verò usque ad rabiem infesti. Et que alia causa Bunello suit, cur ab Evangelio deficeret, nisi quòd homo ad ostentationē natus, & sibi plus nimio placens, in ordinem se cogi ægrè sustinebat? », *De Scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur à pura Evangelii doctrina*, Ginebra, Jean Crespin, 1550, pp. 19-20 [FR BNF 30188168]). Montaigne, por el contrario, le dedicó elogiosas palabras habiéndolo conocido a través de su padre cuando Bunel pasó unos días en sus dominios (alrededor de 1540, por lo que debió haber sido un difuso recuerdo, naturalmente, por la escasa edad de Michel) y le regaló a aquél la obra de Raimundo de Sabunde, cuyo peso específico inspiró el más extenso y teóricamente denso de los célebres *Ensayos*: « homme de grande réputation de sçavoir en son temps » (*Essais*, II, XII, « Apologie de Raymond de Sebond » –ed. Gallimard, 2009, p. 160). Véase también « Bunel », en Bayle, *Dictionnaire*, 1, p. 707; Alexandre Samouillan, *De Petro Bunello tolosano ejusque amicis (1499-1546): accedunt quinque epistolæ nondum editæ aut extra communes editiones vagantes*, Paris, E. Thorin, 1891; Michel Magnien, « Les milieux humanistes toulousains à travers la correspondance de P. Bunel », in *L'humanisme à Toulouse*, pp. 247-270; Gadoffre, Gilbert: *La révolution culturelle*, pp. 96-97. Sobre Jacques Cujas, véase la reciente biografía de Prévost, Xavier: *Jacques Cujas (1522-1590), jurisconsulte humaniste*, Ginebra, Droz, 2015.

⁵⁵ Así lo sugiere Jacqueline Boucher, « Guy du Faur de Pibrac », in *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, pp. 1199-1202. M. de Bonnégarde, utilizando a Bayle (y su continuador Jacques-Georges Chauffepié) como fuente, ya durante la era ilustrada, hace alusión al mismo vínculo: « il demeura quelque temps à Padoue, & y prit les leçons d'André Alciat, qui se félicita d'avoir un tel disciple [...] Le chancelier de l'Hopital crut devoir l'approcher de la capitale & de la Cour » (*Dictionnaire historique et critique, ou Recherches sur la Vie, le Caractere, les Mœurs & les Opinions de plusieurs hommes célèbres; tirées des Dictionnaires de Mrs. Bayle & Chauffepié. Ouvrage dans lequel on a recueilli les morceaux les plus agréables & les plus utiles de ces deux Auteurs; Avec un grand nombre d'articles nouveaux & de remarques d'histoire, de critique & de littérature*, Lyon, Barret, Paris, Delalain, 1771, t. III, pp. 622-624). Una biografía apenas posterior aporta incluso una anécdota que sugiere un alto grado de familiaridad con el gran maestro milanés: « le célèbre André Alciat le regardoit comme un de ses Disciples dont il se glorifioit le plus » (*Le journal des sçavans, pour l'année M. DCC. LXI.*, Paris, M. Lambert, 1761, p. 873).

Lo mismo afirmaba esta otra fuente: « A dix-huit ans, il étoit profondément occupé, avec Alciat, d'une question de droit; le tonnerre tomba dans le cabinet où ils étoient, & réduisit en cendres plusieurs livres &

Los Valois, urgidos por convencer a la Dieta polaca de que Enrique de Anjou era aún el mejor candidato para ocupar el trono de aquel confesionalmente equilibrado reino, se sirvió de sus recursos humanos humanistas, entre los cuales se contaba el fiel Pibrac, quien ya había dado muestras de su lealtad y elocuencia durante las últimas sesiones del Concilio de Trento, pero también señales de independencia y escrúpulos durante las horas postreras de la masacre, cuando en el *lit de justice* en que De Thou convocó al olvido, exigió valientemente al monarca que devolviera la paz a su reino.⁵⁶ El obispo de Valence, Jean de Monluc, cuya misión era proveer a la familia real de la nueva Corona, había hecho lo propio para apuntalar la causa del príncipe, *heros ille Enricus*, a través de una escueta crónica publicada directamente en Cracovia, donde señalaba el ánimo pacífico del Rey y su familia y destacaba la conjura que contra aquél se había organizado.⁵⁷ Sin embargo, Monluc creyó que la eficacia de la propaganda crece-

une table. Alciat fut prêt à s'évanouir : 'ne craignez rien, lui dit Pibrac, en plaisantant; il fait plus de bruit que de mal » (M. Abbé Calvel: *Éloge de Gui du Faur de Pibrac*, Paris, Mérigot, 1778, p. 50).

⁵⁶ De Thou le atribuye haber preguntado al rey si « son intention n'étoit pas que l'on fit finir les meurtres & le pillage? » (*Histoire universelle*, t. VI, pp. 419-420). La misma acción describió algunas décadas antes La Popelinière : « Lors Pibrac Avocat du Roy luy demande s'il plaist à sa Majesté que l'accident soit enregistré au Greffe du Parlement pour en conserver la memoire à la posterité » (*L'Histoire de France*, p. 67v.).

⁵⁷ El propio Jean de Monluc (1508-1579) había ensayado su propia justificación de la masacre mediante su *Vera et brevis descriptio tumultus gallici Lutetiani, in quo occidit Admirallius cum aliis non paucis, ab origine, sine cujusquam injuria facta*, Cracovia, N. Szarfenberger, 1573 [Bibliothèque Municipale d'Avignon FA 8° 57892/15]. Allí señalaba que el Rey no quería otra cosa que la paz para su reino (« Rex nihil aliud, quam pacem & salutem regni animo versans, omnem lapidem movebat, quo funesto illo & temerario bello sopito paceque restituta, quiete & tranquille viveretur », pp. 9-10), que una conjura por parte de los partidarios de Coligny estaba al caer (« 23 Augusti veniunt ad Regem noctu duo equites aurati, alter prorex Regis Navarrae, alter praefectus militum: factam esse conspiracyonem inter suos referunt: ut manu armata arcem inuadant; Guisios trucident; ad universam familiam, & factionem eorum exterminent: se quidem pro Evangelii libera confessione socialia arma gessisse; at in hac causa, ubi de salute Regni & Regis summa dignitate evertenda agitur, à tam pernicioso consilio ac coniuratione recedere maluisse », p. 16). Atribuyó, por último, la carnicería de los días posteriores a la ejecución de Coligny y sus adláteres al furor de la multitud: « Ad triste initium multò tristior extus consequutus est: mox em tota urbe ad arma conclamatum, & concursum est: & multa horrendæ caedes sicut à furore percita multitudine, perpetratae sunt » (p. 17).

Monluc ingresó a la orden dominica muy joven, pero hizo su camino menos dentro de las estructuras eclesiásticas que de los círculos cortesanos, primero de Margarita de Navarra, que le abrió las puertas a una fructífera carrera diplomática que incluyó Roma, Constantinopla, Venecia e Inglaterra. Pronto estableció buenos vínculos con la familia Guisa, lo cual facilitó su elección como obispo de Valence y Die. Desde su rol eclesiástico, estuvo presente en la asamblea de Fontainebleau de 1560 y en el Coloquio de Poissy, donde participó de una fórmula eucarística que relegaba a la Presencia Real a un lugar ambiguo, con la expectativa de que fuera aceptada por la nueva religión. Su escaso entusiasmo ortodoxo llevó a que el Papa Pío IV lo excomulgara por una sospecha de herejía ante la cual Monluc rehusó comparecer. Hombre de confianza del duque de Anjou, la masacre de 1572 lo sorprendió camino a Polonia, por lo cual se vio obligado a proveer a los polacos de las primeras versiones sobre el episodio. Su biografía posterior también indica que su ideal era menos el de uniformidad religiosa que el de concordia.

Su hijo Jean de Monluc de Balagny (1543-1603), al servicio de Enrique de Anjou y luego de su hermano Francisco de Alençon, adhirió a la Liga tras la muerte del segundo en 1584 y el magnicidio del primero en 1589. Sin embargo, tras las primeras victorias de Enrique de Borbón, pasó a los bandos realistas y

ría cualitativamente a través de la intervención del talentoso Pibrac y a tales efectos lo instigó; así, este último escribió en 1573 una carta al imaginario noble polaco Stanislas Elvida, donde exponía exhaustivamente la versión oficial de la justificación de la masacre: el complot protestante cuyo éxito habría significado la extinción de la familia real, de su entorno y, con ellos, del reino todo.⁵⁸

La *catilinaria* comenzaba reconociendo el horror y las indignidades que tiñeron la víspera de San Bartolomé, más allá de las exageraciones y falacias difundidas por aquellos días y del entusiasmo mortuorio de tantos otros. Por otra parte, ensayando un análisis de psicología de masas, anticipaba a su interlocutor el origen de los excesos: el populacho, cuya sensibilidad colérica y reactiva no debe ser confundida con el temple de Carlos.⁵⁹ Aducía, además, que a causa de su ánimo empático al sufrimiento de los demás se había visto afectado por los acontecimientos, que le provocaron verdadero dolor, pues nada es más ajeno a la raza franca que la vehemente crueldad.⁶⁰ Sólo un conocimiento de primera mano de los hechos, obtenido gracias a su público oficio, le permitió

hasta fue nombrado mariscal (tal como lo fuera su tío Blaise). Se casaría en segundas nupcias con Diane d'Estrées, hermana de la célebre Gabrielle, concubina de Enrique IV.

⁵⁸ La hipótesis de Yves Giraud, es que, siendo « Elvidius » un nombre emparentado con Vidius, traducción latina del nombre propio Guy, Pibrac estaría dirigiéndose a su propia conciencia: « entreprenant cette apologie contre son sentiment, il cherche à se persuader, grâce à des arguments juridiques ou affectifs, et la lettre traduit, tel un soliloque, la dialectique et le débat intérieur à travers le dédoublement onomastique. Elvide, ou la signature impossible et pourtant présente : défenseur sans conviction intime, avocat sans bonne foi, Pibrac trahi ici les sursauts et les scrupules de son âme » (« Pibrac, Elvide, Machiavel », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 73, V, 1973, pp. 804-818, p. 818).

⁵⁹ « De rebus quæ in Gallia nuper acciderunt, graves isthic rumores [...] non tam certe miror, prote temporum injuria, et studiis partium, quam nonnullis viris succenseo, optimis quidem illis, et a nobis non alienis, sed parum hercle prudentibus, qui dum in tuenda Regis christianissimi adversus obtretractores existimatione, fidem suam et officium probare sedulo nimis cupiunt, ab imperitis et levibus, ne quid gravius dicam, hominibus decepti, in rei ipsius, de qua agitur, veritatem non satis diligenter [sic] nebulone crudeliter et flagitiose factum audiunt, tanquam egregie et fortiter, atque ex usu reipublicæ, actum fuerit, amatorie laudant; nec satis prospiciunt pleraque exstitisse ejusmodi, quæ jure reprehendi possint, quæque optimus princeps comissa tunc vehementer doluit, et nunc (qua prudentia est in æquitate) severe etiam vidicaret, nisi commotis ac prope furentibus, in tanto regis periculo, omnium animis, a plebecula ipsa modum et mediocritatem acerbe exigere quam sapientes præstare via possunt, durum nimis atque insolens videretur » (*Ornatissimi cujusdam viri de rebus Gallicis ad Stanislaum Elvidium epistola*, p. 1).

⁶⁰ « Nosti mores meos: ego (ut verum fatear) is homo sum, qui reorum lacrimis impar, ipsorum etiam nocentum justis suppliciis (quæ ingenii mei intemperantia est) ad valetudinem usque interdum soleam commoveri, ex quo facile intelliges, quis animi mei sensus fuerit, in tot virorum, una atque altera die, continuatis cædibus. Dicam ingenue, ad tantarum rerum tam repentinas vices et ad florentissimæ hujus urbis, quæ tum ses offerebat, miserandam speciem, obstupui, ingemui, indoloui, cohorrui totus» (*Ibidem*, pp. 1-2) y « virtus quippe illa Francici generis et seminis labem istam non tulit, ut minus mirum nunc videri debeat si ad tanti sceleris ac flagitii novitatem, et ad hujus horrendi monstri speciem, ira quæ honestos impetus tum habere dicitur, cum sunt necessarii, vires suas sensim colligens, et hinc patriæ amore accensa, illinc pietate erga principem inflammata, tandem velut grege facto eruperit, et vehementius quam unquam antea in publicos hostes incubuerit » (*Ibidem*, pp. 3-4).

soportar la tristeza y el estupor al reconocer que su rey no había ordenado ni alentado la matanza.⁶¹

Y sólo un fenómeno monstruoso como una conjura impulsada por el pérfido Coligny y sus *ingentia vitia* pudo desencadenar esta contundente reacción real y el desenfrenado entusiasmo de los súbditos celosos de la majestad de su príncipe, *humanissimus et optimus*. Cuando el rey recibió la noticia, se resistió a creer que los súbditos a quienes había tratado con clemencia, dulzura y generosidad pudieran estar tramando su ruina, pero —Pibrac aclara, como buen jurista— las pruebas y testimonios se multiplicaron, haciendo imposible dudar.⁶² Así, la excepcionalidad del crimen, el *impendente periculo*, requirió una respuesta a su medida, y así se lo hizo saber al Rey *nimum clemens* el Consejo Regio.⁶³

Carlos dio entonces la orden de castigar a los culpables y de proteger a los inocentes, enfatizando que era menester impedir que el pueblo, carente de límites y hostil a la secta hugonote, participara.⁶⁴ Sin embargo, el pueblo parisino, advertido de la conjura, hizo justicia por mano propia y procedió a desatar su furia contra los correligionarios del Almirante.⁶⁵ Antes las primeras noticias de los excesos, ante la realidad de que su majestad no había podido impedir la tendencia natural de las multitudes hacia la cruel-

⁶¹ « Et sane mærore animi concidissem, nisi publici consilii, pro ea dignitate qua fungor, non omnino male conscius, de æquitate causæ minime dubitasset, ac nisi jam tum mihi plane constitisset, immanem illa sævitiam et nefariam bonorum direptionem, non ex regis humanissimi et æquissimi sententia aut voluntate proficisci, sed a popolare levitate, aut potius iracundia et immodico quodam animi æstu, quem sedare nulla ratio » (*Ibidem*, p. 2).

⁶² « An præmiorum sceleris perpetrati? qui trucidato rege et fratribus, non modo securitatem sibi in perpetuum pariebant, sed regnum amplissimum invadabant, aut ad quos libuisset, sine ullo negotio transferebant » (*Ibidem*, p. 14).

« Mirari rex neque initio credere, qui sibi conscius esset, suæ in id genus hominum clementiæ, mansuetudinis, benignitatis et liberalitatis [...] tum etiam rerum ipsarum suis circumstantiis ac notis expressarum indicia, cum ecce alter index ac tertius, diversis temporibus, nec ita longo intervallo discretis, ex eodem conjuratorum grege, mirantes alii alios, cum se quisque solum futurum conjurationis delatorem putaret » (*Ibidem*, pp. 6-7).

⁶³ « Tum senes ab executione hic incipiendum esse dicere; in re aperta, tot casibus obnoxia, tantoque impendente periculo, non esse longum quæstionis ordinem, et litium moras ac dilationes exspectandas [...] ad ea rex, se non saluti suæ tantum, sed famæ etiam et existimationi consultum esse [...] religionem sibi esse, indicta causa de quoquam statuere; malle se dubium vitæ quam certum famæ atque animæ periculum adire; se sperare, quoniam res indicata sit, utrumque sine cæde vitari posse » (*Ibidem*, p. 8).

⁶⁴ « Tum accessitis iis qui ad eam rem maxime idonei visi sunt, imperat ut in eos tantum animadvertant quorum inter conjuratos nomina delata et præscripta erant, a ceteris prorsus abstineant; maxime vero, ut seditioem popularem ac vulgi tumultum prohibeant; caveant ne in insontes, sontium occasione sæviatur » (*Ibidem*, p. 9).

⁶⁵ « Quin etiam plebs, insidias regi factas, et consilia de urbis hujus vastatione et excidio habita audiens, principis et suo accensa periculo, nonnulo quoque novæ Religionis odio, passim et in quosdam temere sæviit, quos ut Religionis, ita etiam conjurationis Colignio socios putant » (*Ibidem*, p. 9).

dad, el Rey se sumergió en una profunda aflicción y ordenó inmediatamente el cese de la masacre.⁶⁶

Desactivada la amenaza, interrumpida la masacre, Carlos dio un nuevo ejemplo de magnanimidad al permitir a las familias de los conjurados conservar su vida y sus riquezas.⁶⁷ La reina madre, lejos de demostrar la siniestra frialdad denunciada por los propagandistas protestantes y celebrada por los apologetas católicos, vivió las jornadas más tristes de su vida, viendo ante sí el fracaso de su infructuoso plan de concordia.⁶⁸

Enrique de Anjou, futuro Rey de Polonia, por su parte, se ocupó de socorrer a las víctimas y a aquellos que requirieran su protección. La tenacidad guerrera con la que había dado a la Corona la victoria de Jarnac, se complementaba con su naturaleza magnánima, que lo convertía en el vehículo de paz que Francia necesitaba.⁶⁹ En efecto, la respuesta del duque de Anjou fue también la de muchos católicos (ninguno que no merezca ese nombre, al menos) que dieron refugio a hugonotes perseguidos por el furor popular.⁷⁰ El resultado de la terrible empresa fue, a los ojos de Pibrac, exitoso, pues

⁶⁶ « Nemo id gravius tulit quam rex ipse; sed [...] multitudinis natura, ut aut otiosa placide quiescat, aut impotenter tumultuata crudeliter sæviat, modum nunquam teneat [...] Sane quicquid ab optimo rege et civium suorum amatissimo proficisci potest, id omne (quantum in ipso fuit) Carolus Rex Christianissimus cumulatissime præstitit, Vix præterierat hora diei prima, quam septimam numeramus, cum edicto cædes amplius fieri vetuit » (*Ibidem*, pp. 9-10).

⁶⁷ « Illud vero omnem clementiam exsuperat quod in vindicanda conjuratione omnium, quæ post homines natos factæ sunt, audacissima et sceleratissima, atque in summa ærarii inopia, tamen cæsorum bona omnia liberis eorum concessit Rex clementissimus » (*Ibidem*, p. 10).

⁶⁸ « Regina vero matris in comprimendis seditiosis prudentiam et consilium, et in conservandis afflictis curam et sollicitudinem nemo unquam satis digne scripserit: nihil unquam tam anxium, tam sollicitum fuit quam, funesto ille die, sapientissima et clementissima omnium femina, quæ frustra se in bello pacem, semper spectasse videbat, si pax erat alterutris perniciem allatura, et si toties conciliatæ compositæque pacis laudes suas una dies deletura » (*Ibidem*, pp. 10-11).

⁶⁹ « Quid heros ille Enricus, regis frater, Andium dux? Quam benigne, quam salutariter laborantibus succurrit! Omnia antea dederat principis optimi, generosi, fortis, magnanimi, gravis, justus, beneficus, liberalis, per omnem ætatem documenta; duo postremo civilia bella, attritis jam Galliæ viribus, sua virtute, auctoritate et felicitate confecerat, certa Patriæ salus, et unicum rebus nostris perditis et afflictis præsidium; pacem sancitam a rege primus et maxime omnium coluerat, edicto pacificationis supra quam dici possit, obedientissimus, atque ut belli fulmen, ita pacis vinculum exstitit » (*Ibidem*, p. 11).

⁷⁰ « Palatia namque principum, itemque nobilium et potentiorum, imo etiam mediocris fortunæ hominum domus, omnibus tanquam in asylum confugientibus patuerunt, ubi non modo tecti conservatique sunt, verum etiam pie, religiose, atque hospitaliter invitati et omni genere humanitatis liberaliter accepti cultique. Nemo est paulo honestioris loci et conditionis Catholicus, qui non aliquo a se tecto et conservato gaudeat. Omnes item qui ex illo incendio evaserunt (non autem ita multos absumpsere seditionis flammæ) aliquem ex Catholicis suum conservatorem, suum patronum et parentem agnoscunt; plurimique jam, hac tanta nostrorum bonitate et æquitate, in viam ad nos redierunt » (*Ibidem*, p. 11).

nunca el reino de Francia, desde el comienzo del *calamitosum religionis dissidium*, estuvo más unido y en mayor concordia.⁷¹

Para garantizar la convicción de Elvida, Pibrac reconocía que, tal como un antiguo griego afirmara, no hay que precipitarse en conclusiones y confiar en la propia reflexión y no en *opinionibus vulgi*. Es probable que estuviera haciendo referencia a Sócrates, tal vez a Pirrón, quizá Arcesilao; en todo caso todo parece indicar que su afirmación se enmarca en la tradición escéptica.⁷² Por eso, invitaba al polaco a desestimar las versiones falsas que circulaban sobre los acontecimientos narrados, pues cuyos autores no eran sino meros *famigeratores*.⁷³ La versión de la epístola, en cambio, estaba amparada en los verificados testimonios de conjurados y arrepentidos, obtenidos escrupulosamente por el Parlamento de Paris, cuya autoridad judicial sólo podía ser contestada por el Monarca.⁷⁴

En resumen, la respuesta real fue acorde a derecho y más que condenada merecía ser elogiada por su moderación y clemencia, gracias a la dulce y generosa naturaleza de Carlos IX y la familia real.⁷⁵ Esta aseveración da paso a un Pibrac deseoso de calibrar justamente las responsabilidades de los trastornos civiles que asaltaban a Francia desde hacía una década: los conjurados no eran sino el corolario de la la nueva religión, cuyo crímenes sembraron la desunión entre los franceses y estuvieron a punto de devastar al

⁷¹ « Post miserum illud et calamitosum religionis dissidium, conjunctiores unquam fuere Gallorum animi, ut seditio illa, quæ tantum boni et tantum concordiae esset allatura (quamvis horribilis) pæne tamen optanda fuisse videatur » (*Ibidem*, p. 11).

⁷² « Quod si ex veteribus Græcis unus recte olim monuit nervos esse sapientiæ non cito credere, in suspicioso isto et maledico tempore, assensiones omnes mihi videntur præcipue sustinendæ, ne fidem et auctoritatem nostram temere auditis adjungentes, opinionibus vulgi rapiamur in errorem et in maxima rerum ignoratione versemur » (*Ibidem*, p. 12).

« Et meliorum ac sapientiorum opinionibus et judiciis nitemur, nec ullis paucorum iniquorum sermonibus ab æquitate et moderatione animi discedemus » (*Ibidem*, p. 22).

⁷³ « Sed liceat mihi, quæso, nunc apud te parumper eos homines insectari qui in aulis principum otio diffuentes, ex fraude toti compositi, dum per luxum et ignavian ætatem agunt, falsis et mendacibus sermonibus omnium mentes commovent. Hos ego, ex toto vitæ instituto, famigeratores, prisco nomine, soleo appellare; ii vero sunt qui rumores omnes et rumorum auras ventosque colligunt, afflant, qui obscæna carmina et famosos libellos spargunt, disseminant, ediscunt, recitant propalam ac memoriter » (*Ibidem*, p. 12).

⁷⁴ « Quæ ab indicibus quæque a confessis de singulis rebus enuntiata fuerant, ea deinde omnia per senatum quæsita, explorata, perspecta patefactaque sunt, prout actis curiæ testatum et consignatum continetur » (*Ibidem*, p. 13).

⁷⁵ « Adhuc igitur omnia constare video, conjurationem factam esse, poenas non solum expetendas fuisse, sed eo modo expetitas quo per leges licuit: nec in numero cæsorum ullam regis culpam esse, contraque summam in eo laudem, quod ne omnes quidem conjuratos interfici jussit » (*Ibidem*, p. 15).

« Ne præclarum ac necessarium regis factum calumniantur, neve falsos calumniantium rumores credulitate sua alant » (*Ibidem*, p. 18).

reino.⁷⁶ El problema se originó cuando la religión reformada devino partido político, pues sus demandas convulsionaron la unidad de los súbditos y desencadenaron los odios.⁷⁷

Sin embargo, el humanista destacaba que su ánimo moderado y su ambición de concordia lo llevaban, como se le atribuyera a De Thou, a querer olvidar aquellos días indignos y que no se hablara nunca más de ellos.⁷⁸ Culmina, entonces, con un cicero-niano *o tempora, o mores!* que contrasta con el optimismo vertido algunas páginas más arriba.⁷⁹ En definitiva, la epístola ofreció a la Corona la más sólida justificación de su accionar, y poco pudo hacer el moderado ánimo de Pibrac por suavizar el carácter abyecto del fenómeno.⁸⁰

⁷⁶ « Verumtamen quoniam audire de odio tantopere volunt, fateor sane regem ex civilium bellorum acerba recordatione, in hujusmodi homines odii causas plurimas et maximas habuisse quas tibi scio et bonis omnibus probatum iri. Quater jam antea in regis et totius regni perniciem conjuraveant; ter Franciam totam exteris gentibus aperuerant. Bellum impium ac nefarium regi patriæque intulerant; magnam civium partem a rege, regem a civibus, cives a se invicem disjunxerant; horum corpora ferro, igni, præcipitio, illorum animos rebellionem et omnium scelerum immanitate corruperant; sanctissimis imprimis templis ac delubris vastitatem et ruinam; presbyteris et clericis, post cruciatus et laniatus ferissimos, necem attulerant; religiosissimis sepulchris revulsis, corpora regum et principum canibus voranda objecerant; omni denique jure divino atque humano violato, infinita scelera patravertant, quibus singulis innumerabilia supplicia deberentur. Hæc in patria; quid foris? Ut in patria cives, sic foris socios fidelissimos et optimos a christianissimo rege, sic regem a sociis, socios a se invicem, alios suspicionibus ac simultatibus, alios cruentis seditionibus distraxerant; cives cum suis regibus, reges cum civibus suis commiserant; omnia confuderant, miscuerant, perverterant » (*Ibidem*, p. 17).

⁷⁷ « Quæcumque incommoda, quæcumque mala novæ religionis homines toto regis christianissimi regno passi sunt, ea omnia a Colignio et paucis aliis profecta sunt. Postea enim quam Colignius, religione in factionem versa, illos cum Catholicis commisit, agique cœptum est utra pars esset, non utra Deum melius sanctiusque coleret, tum demum exstiterunt illa non solum in armatos judicia, proscriptiones, prælia sed in inermes et quietos plebis catholicæ convicia, pulsationes, expilationes et urbibus ejectiones, interdum etiam cædes et trucidationes; unde vindicta atque odia implacabilia, quæ etiam in pacis tempus redundarent, et perpetuam turbulentis viris seditionis materiam præberent » (*Ibidem*, p. 21).

⁷⁸ « Ego, quod ad me attinet, totam istud defensionis nostræ non leve caput malo omittere quam non indulgere moderationi animi mei, aut vixdum bene obductam reipublicæ cicatricem asperius refricando, dolorem mihi ipse facere. Utinam adversa nostra perpetua oblivione obruantur! utinam de illis sileant omnes litteræ, nullusque sermo perennis sit! utinam reticentia et silentio eorum hominum qui vivunt, discordiarum nostrarum causæ, rationes et eventa apud posteros ignorentur, ne forte exemplum de moribus nostris trahant! » (*Ibidem*, pp. 17-18).

⁷⁹ « Nunc vero hæc singularis et divina virtus quæ nullis unquam historiarum monumentis, nullis poetarum carminibus satis laudari et celebrari possit, non modo sua laude carebit, sed veteratoria quædam (proh nefas!) et quæ in nullum hominem cadere possit habebitur? Liceat mihi (quæso) exclamare in epistola: o ingratos hominum mores! o tempora præclarissimis quibusque virtutibus infesta! o miseros his temporibus homines virtute ac meritis egregios, nisi sua virtute tantum, ac non hominum gratia atque opinione nitantur, nisi virtutem ipsam (ut par est) sui ipsius præmium ducant! » (*Ibidem*, p. 19).

⁸⁰ Radouant, René: « Pibrac et la Saint-Barthélemy », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6, I, 1919, pp. 11-35 atribuye a la traducción francesa publicada por Frédéric Morel (*imprimeur ordinaire du roi de griego desde 1570 y editor habitual de obras humanistas*) el mismo año la responsabilidad de haber radicalizado la visión de Pibrac, difundiendo una pésima reputación entre los protestantes (Goulart no dudó en incluirla en sus *Mémoires* en su edición de 1578), pues ésta reformuló o suprimió fragmentos claves de la letra latina original que trabajamos aquí. Véase *Traduction d'une epistre latine d'un excellent per-*

Las respuestas no tardaron en llegar. En enero de 1573, Pierre Burin, un viejo procurador general durante el reinado de Francisco II, escribió su propia epístola, presentando una posición crítica que podríamos considerar menos partidaria que *humana*, manifestando verdadera empatía hacia las víctimas, más allá de sus adscripciones confesionales, atribuyendo los peores ánimos a sus correligionarios católicos y ninguna excusa a sus justificadores. El texto adquiere una relevancia especial porque, aunque su autor nos es prácticamente desconocido y la falta de una biografía precisa nos impide ir más allá en este punto, su mensaje es casi inédito por la virulencia con que condena la *masacre per se* desde un punto de vista católico, y porque no se limita a increpar a los zelotes

sonnage de ce royaume faicte par forme de discours sur aucunes choses depuis peu advenues en France, Paris, Federic Morel, 1573 [FR BNF 31103328].

Théodore de Bèze fue muy duro con Pibrac, llegando a considerarlo un apóstata: « Autor illius scripti est quidam Vidus Faber Pibracchus, Tholosanus, apostata e ipse, et omnium hominum maxime in eum ingratus, cujus potissimum commendatione (quod se pium et modestum simularet) eo usque promotus fuit, ut generalis procuratoris regii in curia Parisiensi munere fungatur, quem etiam vivum summopere se colere simulavit » (*Correspondance*, Droz, 1990, t. XIV, pp. 119-120).

El hugonote Hubert Languet (1518-1581), « vir doctissimus, & humanissimus » según J.-A. de Thou, transmitió sus sensaciones, bastante menos severas, respecto de Pibrac en su correspondencia con el joven poeta y hombre de Estado inglés Philip Sidney (1554-1586): « Tu videris mihi esse paulo durior in Pibracum [...] Pibracus est eo ingenio et ea eruditione, ac etiam eloquentia, ut nesciam an Gallia habeat ipsi parem. Summa est in eo humanitas, et juvat bonos, quanto in se est, nec puto eum unquam fuisse authorem scelerati alicujus consilii. Eo die quo rex in Senatu Parisiensi professus est Amiralium, et socios suo jussu et mandato cæsos esse, Pibracus habuit coram eo luculentam orationem, qua monuit eum fere liberius, quam ea tempora ferrent, ut cædibus modum imponeret et finem faceret, quum reliqui assentarentur et immane illud facinus laudarent. Reperti sunt in ejus ædibus Cavanius, qui cum Brickmaldo est affectus supplicio, et Custosius qui Argentorati Professor est Jurisprudentiæ. Ea res pene fuit ei exitio: nam multi erant qui eum tollendum censerent. Coactus est vitam redimere ea epistola, ob quam tam graviter eum accusas » (*Epistolæ politicae et historicae ad Philippum Sydnaeum*, Lugd., Bat. 1646, pp. 166-169).

El magistrado parisino Charles Joseph de Lespine de Grainville (†1754), pasada una centuria y media, describió así la acción de su antecesor: « au mois d'Août 1572, arriva la Saint Barthelemy le premier Décembre de la même année, M. de Pibrac fit paroître une appologie de ce massacre, & voici ce que l'on trouve à ce sujet dans M. de Thou [...] Il est singulier que plusieurs, dans le dessein de justifier M. de Pibrac, ayent voulu prouver qu'il n'a jamais été amoureux de la Reine Marguerite, & qu'aucun n'ait tâché de l'excuser d'avoir fait l'appologie de la Saint Barthelemy. Il est singulier aussi que M. de Pibrac ait entrepris la défense d'une pareille cause. Il semble cependant que son amour pour la Reine Marguerite ne pourroit être imputé qu'à la foiblesse de l'humanité, & que l'apologie de la Saint Barthelemy le rend en quelque sorte complice de cette exécution & de cette espece de forfait. S'il n'eût pas été question d'un événement si funeste, & si M. de Pibrac n'eût pas été revêtu de fonctions publiques, & de celle de la Magistrature, on pourroit croire qu'il s'est voulu livrer à un jeu d'esprit, comme ceux qui ont fait l'éloge de la fièvre our de l'ivresse; mais on ne doit pas le penser. Il a voulu sérieusement, en faisant l'apologie, autant qu'il le pouvoir, de ce massacre, diminuer la consternation & l'horreur qu'il avoit inspiré à tous les esprits; il reste à sçavoir s'il s'est livré volontairement à cette défense, ou s'il a été en quelque sorte forcé de l'entreprendre: la réputation qu'il a si justement méritée, & la douceur de son caractère, me portent à croire qu'il a pensé qu'il nétoit pas à propos qu'il se refusât à des ordres superieurs [...] Il semble, selon l'appologie de M. de Pibrac, que le massacre de la Saint Barthelemy ait été autorisé par un Arrêt du Parlement; ce seroit une grande erreur que de le croire » (Lespine de Grainville, *Mémoire sur la vie de M. de Pibrac*, pp. 58-63). Sobre Lespine de Grainville, véase *Biographie universelle, ancienne et moderne, ou histoire, par orde alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes, ouvrage entièrement neuf, rédigé par une Société de gens de lettres et de savants*, Paris, Michaud, 1817, t. XVIII, p. 271.

que alentaron el desborde sino que incluye entre sus críticas a los *politiques* (como Pibrac) por su hipocresía y su cinismo.

En primer lugar, se refirió a la carta como « un escript oppugateur de toute humanité & vertu, & establisseeur de vice, d'iniquité, de cruauté bestiale, & mesmes d'impieté » y al propio Pibrac (a quien reconoce « doux de sa nature ») como uno de los más finos representantes de la « secta » de los *politiques*, a quienes consideraba básicamente como ateos e hipócritas, disimuladores profesionales de las contradicciones que atormentan sus conciencias.⁸¹ El autor transmite desde un principio la amargura de lidiar con alguien que probablemente sintiera vergüenza de su obra, lo cual explicaba el anonimato.⁸² Recuerda Burin que la siempre hay una elección, como lo fue para Papiniano rechazar en el año 212 el pedido de Caracalla de justificar su fratricidio.⁸³

⁸¹ *Response a une Epistre, commenceant, Seigneur Elvide, ou est traité des massacres faits en France, en l'an M.D.LXII. Par Pierre Burin, à Messire Guillaume Papon, Basilea, M. Cousin, 1574, p. 4 [B. Méjanes, Rec.D. 54, 17].*

« Il est des politiques, disant que leur corps estant a la Messe de leur gré & volonté, neantmoins leur ame est ailleurs: se dispensans de dire au plus loin de leur pensée tout ce qui sert a leur avancement, desirant à ceux qu'on appelle Huguenots la victoire sur nous sans sueur & sans sang. Au demeurât en la doctrine de la religiô accordant de tous points avec eux, mais pour le bien du repos qu'ils ayment surtout, vivans comme nous: & en cest artifice constituans un grand fondement de leur excellêce par dessus l'un & l'autre party. Quand ils sont ensemble, ils s'applaudissent: mais quand ils sont a part & debaten avec leur cōscience, ils sentêt de terribles assauts, & neantmoins quand ils reviennent en public, il se voyêt environnez des honneurs de court, ils oubliêt, ou dissimulent les poinctures de leurs consciences, & poursuivent tousiours leur train. En ceste secte nostre epistolier n'est pas le moindre ni en autorité, ni en art de rhetorique... » (*Ibidem*, pp. 4, 5).

Sabemos que Pierre Burin era procurador general durante el reinado de Francisco II. Véase René de Belleval, *Le fils de Henri II. La Cour, la ville et la société de leur temps. François II*, Ginebra, Slatkine, 1977, p. 84.

⁸² « Mais comme les plus modestes Philosophes, & mesmes traitans du mespris de la gloire, ont declairé leur nom, pour avoir honneur de leur bien-faits, aussi as tu supprimé le tien, pour n'avoir point blasme de ce que tu as mal fait: Qui meritoit biê que tu fusses flestri d'une tache infame & orde: toutesfois ie pardôneray à tô nom, puis que tu veux qu'il soit caché, & que par là tu te môstres tout honteux d'avoir fait un tel ouvrage [...] Et ie m'asseure que quand tu vois ton epistre, tu en es tellement esmeu, comme une pauvre mere, quand elle voit qu'au lieu d'un beau filz elle a enfanté une beste monstrueuse, & te fusses volontiers avorte de ce genre d'escriit » (*Response a un Epistre*, p. 6).

Burin presenta una sofisticada pericia lingüística diferenciando entre autor y enunciador: « [ie] ne debatray point contre toy, mais seulement contre l'auteur de ton epistre: car tu dis plus bas, que tu as prins ce labeur seulemêt pour obeir à ceux qui te peuvent commâder » (*Ibidem*, p. 7).

⁸³ « L'aime mieux ensuyvre Papinian, qui dit sur le visage de Caracalla, Il est plus facile de faire le mal, que de l'excuser » (*Ibidem*, p. 11). Las palabras exactas (apócrifas más bien) de Papiniano habrían sido: *non tam facile parricidium excusari posse quam fieri*. Véase *Historia Augusta*, ed. G. P. Goold, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993 (1924), pp. 20-22: « multi dicunt Bassianum occiso fratre illi mandasse, ut et in senatu pro se et apud populum facinus dilueret, illum autem respondisse non tam facile parricidium excusare posse quam fieri ». La *Historia Augusta* relata otros episodios donde Papiniano operó con digno coraje: « est etiam hæc fabella, quod dictare noluerit orationem qua invehendum erat in fratrem ut causa eius melior fieret qui occiderat; illum autem negantem respondisse illud esse parricidium aliud accusare innocentem occisum » (*Ibidem*, p. 22). Sin embargo, hay motivos para desconfiar

La naturaleza de las *matines Parisiennes* no admitía, a sus ojos, justificación alguna; y sugiere que hasta el mismo Satán (verdadero padre de los « massacreurs detestables ») estaba horrorizado.⁸⁴ De hecho, los crímenes, nefandos, inefables, inenarrables, no fueron perpetrados sino por diablos encarnados, liberados transitoriamente de sus cadenas.⁸⁵ Fue « la puissance des tenebres » la fuente común de las masacres que se extendieron por el reino⁸⁶; y es el partido del padre de las mentiras al que Pibrac estaría respaldando.⁸⁷

Por otra parte, el fiel católico (incluso el más aferrado a su fe) no debía ser confundido con un apologista de la masacre, pues había entre ellos no sólo malos, sino también buenos, incapaces de asesinar indignamente a sus vecinos y mucho menos de mentir y justificar a los matadores que arrancaron el olivo de sus manos.⁸⁸ La responsabilidad atribuida por Pibrac al pueblo tumultoso e irracional era, para Burin, directamente una burla sólo posible porque la carta estaba destinada a ser leída por los lejanos polacos.⁸⁹ Desde el punto de vista de Burin, ni los más elevados recursos retóricos podían oscurecer la claridad incontestable: la masacre fue un hecho aberrante, incapaz de

de la épica de estas intervenciones: « sed hoc omnino non convenit; nam neque præfectus poterat dictare orationem, et constat eum quasi fautorem Getæ occisum » (*Ibidem*, p. 22).

⁸⁴ « Se couvoit un dragon veneneux, qui maintenant devore ce florissant Royaume, & fait horreur mesme à Satan son pere [...] Quand on lira toute la philosophie, quand on refeuilletera toute l'antiquité, on n'en trouvera point de telle » (*Response a un Epistre*, p. 9).

Burin compara, él también, a la San Bartolomé con las *vísperas sicilianas* de 1282: « On parloit auparavant pour un exemple de remarquable desloyauté, des vespres Siciliennes: & à iamais on parlera des matines Parisiennes, lesquelles furent bien sonnees & brimbalees, non pour convoquer les Paroisiens à la messe: mais pour convier les bestes farouches à manger les hommes » (*Ibidem*, pp. 30-31).

⁸⁵ « Tu devois dire qu'en ces iours-la les diables encharnez avoyent rompu leurs chaines, & commis par sanglante malice des maux innumerables dignes de toutes les peines infernales [...] nostre langue n'a point de mots pour exprimer suffisamment l'indignité de leurs faits inhumains » (*Ibidem*, pp. 10-11).

⁸⁶ « Voila comment la puissance des tenebres a esté la source commune, d'où sont derivez les uns & les autres massacres, combien que tu en excuses aucuns, & condamne tous les autres » (*Ibidem*, p. 32).

⁸⁷ « Tu confesses & condamnes une partie du mal, pour te preparer le chemin à persuader que le demeurât du mal n'est pas mal. De ceste ruse l'inventeur & pere de mensonge a usé de tout têts » (*Ibidem*, p. 11).

Agrega más adelante: « Regarde en un miroir, & tu te verras bien laid » (*Ibidem*, p. 24).

⁸⁸ « Pensez vous, massacreurs detestables qu'ê haine des Huguenots, nous trouvions bon que vous nous ayez arraché l'olive des mains [?] [...] aussi qu'il y a des bons entre nous: & ceux-la ne se delectent point à mentir: ains condamnent apertement les massacres & les massacreurs » (*Ibidem*, pp. 9-10).

Agrega, además, que « hors Paris, il y eut des Courts de Parlement, qui ne consentirent point aux massacres, disans qu'il falloit proceder contre les coupables par forme de iustice [...] plusieurs, mesme de ceux qu'on estimoit les plus cruels, & les plus affectionnez à nostre religion, refuserent les charges de massacrer comme indignes d'hommes » (*Ibidem*, pp. 32-33).

⁸⁹ « Tu te monstres plaisant, quand tu compares le peuple de Paris à une tempeste d'orage, & à un torrent desbordé. Si tu n'escrivois à un Polonois, ie diroye que tu te mocques de nous François, qui cognoissons bien ce peuple-la » (*Ibidem*, p. 14).

merecer explicaciones y mucho menos defensas.⁹⁰ El saldo para la fe cristiana es patético: ruega que las noticias de estos hechos no lleguen jamás a oídos de infieles, pues abortarían cualquier potencial conversión.⁹¹

En relación al complot que habría justificado la respuesta real, lo describía como una burda invención de Pibrac, convirtiéndolo en el verdadero conjurado.⁹² Prueba alguna fue presentada para confirmar al lector el conato de sedición protestante, por lo que Burin, con ironía, transmitía irónicamente a su interlocutor los verdaderos nombres de los delatores: « Monsieur de Chimaire, l'autre Monsieur Hippocentaure, l'autre messire Ventivole: & [...] un quatrieme appelé Monsieur de Nugivende ».⁹³ Los planes macabros de los conjurados, según su versión, no conocían antecedentes y, si todo hubiera sido cierto, se habría estado en presencia de los hombres más malvados entre los malvados —lo cual le resultaba, naturalmente, absurdo.⁹⁴ La ofuscación de Burin no puede disimularse en cuanto comprende que la masacre estuvo fundada sobre tan débiles y malintencionados argumentos.⁹⁵ No es menos cierto que el argumento de la conjura sólo

⁹⁰ « Tu as donc fait rage de rhetoriquer: mais ce n'est pas tout, car il y a des veritez si evidentes, que elles ne peuvent estre obscurcies par langue quelconque, tant soit elle diserte [...] Or si la presente question pouvoit estre debatue par arraisonnemens, ce me feroit plaisir de la debatre: mais omme elle gist en faict, & ne puisse estre debatue par, il est, non est, si est, & le demeurant de la dispute usitee entre les haren-giers de Paris, & tels conflicts me soyêt infiniment odieux, ie me trouve en peine » (*Ibidem*, p. 19).

⁹¹ « [Ie prie que] Dieu que les Turcs & infideles ne puissent iamais entendre l'histoire de ces massacres: ou s'ils l'ont entendue, qu'ils l'oublent incontinent, afin qu'elle ne leur soit en scandale & empeschement de se ranger à la religion Chrestienne » (*Ibidem*, p. 44).

⁹² « Assavoir à la coniuration espouvantable, de laquelle tu es criminerl, ô pauvre bon homme: car c'est toy-mesme qui l'as faite, elle est de ton invention, tu l'as couvée, tu l'as escluse » (*Ibidem*, p. 17).

⁹³ « Tu dis beaucoup, mais tu ne prouves rien [...] Tu parles de trois delateurs. O que tu as dextrement choisi ce nombre, non pour aucun mystere de la philosophie Pythagorique: mais chacun peut bien penser pourquoy tu en as mis trois en ieu. Or di-nous, qui sont ils? [...] ie te delivre de peine: L'un s'appelloit Monsieur de Chimaire, l'autre Monsieur Hippocentaure, l'autre messire Ventivole: &, afin que tu le sçaches, il y avoit un quatrieme appelé Monsieur de Nugivende » (*Ibidem*, p. 20).

Nugivenda puede aludir tanto a un charlatán como a un vendedor de baratijas. Véase Gaffiot, p. 1044 y *Grand dictionnaire françois et latin enrichi des meilleures façons de parler en l'une et l'autre langue; avec des notes de critique et de grammaire. Composé par ordre du roy, pour servir aux études de Monseigneur le Dauphin et de messeigneurs les princes par l'Abbé Danet*, Lyon, Frères Deville, 1737, p. 705.

En relación a las cuestiones prácticas de la conjura, « tu dis que les delateurs deduisirent par le menu les circonstances de la coniuration: mais tu te gardes bien d'en exposer pas une, ce qui etoit requis pour bien defendre ta cause » (*Ibidem*, p. 26).

⁹⁴ « Iamais brigand inveteré, iamais homme pollu de toutes sortes de sacrileges, iamais homme extremement meschant, & abandonné des medecins, ne tint ce langage, que fu fais sortir de la bouche de tes delateurs. Il faut donc dire qu'ils surpassent les meschanchetez de tous les meschans » (*Ibidem*, pp. 25-26).

⁹⁵ « Quiconque parle ainsi, ou il est forcené, ou l'outrepasse des meschas & pernicieux. Soit l'un, soit l'autre, ils ne sont point croyables: & toutesfois tu dis que sur telles delations furent fondees les sentences, dont l'execution a fait decouler rivieres de sang par toutes les parties de ce Royaume. Sur meschant fondement, meschant edifice » (*Ibidem*, p. 26).

se manifestó *a posteriori*, luego del « la plus cruelle execution qui fust faite depuis la constitution du monde ». ⁹⁶

En definitiva, si las motivaciones del horror fueron espurias, así lo eran sus consecuencias. Burin se preguntaba cómo se podía estar en paz bajo la violencia tiránica de un príncipe que degollaba a sus adversarios y se paraba sobre las gargantas de los otros para acallarlos. Fue la fuerza, no el amor, decía, lo que intervino, y aquella no era garantía de una paz perdurable. ⁹⁷ La afirmación de Pibrac según la cual los franceses nunca estuvieron más unidos que después de las sangrientas jornadas era, entonces, directamente ridícula a los ojos de Burin. ⁹⁸ A pesar de todo, manifestaba cierta esperanza de que en tiempos en que se consideraba obedecer a la ley como una verdadera servidumbre, el monarca devolvería a su reino al camino de la justicia. ⁹⁹

Finalmente, Burin oponía la naturaleza expeditiva que Pibrac atribuyó a Carlos IX al modo en que Cicerón actuó frente a Catilina, siempre bajo el consejo y el amparo del Senado. ¹⁰⁰ El crimen extraordinario merecía respuesta extraordinaria, admitía, pero un criminal no podía ser condenado sin ser antes escuchado, pues ni siquiera el diablo negaba ese derecho. ¹⁰¹ El cierre es apocalíptico, pues se entregaba a la esperanza de la llegada del « grand iour » en el que Dios distinguiría a los malvados. ¹⁰²

⁹⁶ « Parquoy la cause desdits massacres ne fu pas ceste tienne coniuration, de laquelle il ne se parla un seul mot, iusques apres le scandale horrible. Alors il falut inventer quelque grande forfait, pour pallier la plus cruelle execution qui fust faite depuis la constitution du monde, & adoucir les Princes estrangers irritez du cas » (*Ibidem*, p. 31).

⁹⁷ « Pren que ie soye en paix, pource que i'ay par violence tyrannique coupé la gorge à mes principaux adversaires, & tiens le pied sur la gorge des autres, de sorte qu'ils n'osent se remuer: diras-tu que leur cœur & le mien sont unis? Non. Car force, non pas amour, espouvancement, qui n'est pas bon gardien de duree, & non franc vouloir les contient en subiection » (*Ibidem*, p. 35).

⁹⁸ « Pour n'avoir rien de meilleur, falloit-il desirer les massacres? Je croy que iamais tu ne fis tant de fautes en si peu de paroles » (*Ibidem*, p. 35).

⁹⁹ « Veu qu'en ce temps on estime servir aux loix estre une miserable servitude. Mais un iour le Roy auguiera la poincte de sa iustice à present rebouchee » (*Ibidem*, p. 36).

¹⁰⁰ « Le pauvre Consul craignant de faire quelque faute à son coup d'essay, ne faisoit un seul pas, sans l'advis du Senat » (*Ibidem*, pp. 40-41).

¹⁰¹ « Pour la fin, tu dis qu'il faut éviter un extreme danger, & se sauver des brigands par quelque moyen. Ie l'accorde s'il est bon, expedient, & loisible: Mais quoy que puisse advenir, il ne faut rien faire de mauvais. Or s'il est mauvais, & contrevenant à tout droict divin & humain, de condamner un homme sans l'ouyr: ce que tu n'oserois nier, non pas le Diable mesme, car tous les livres sont pleins de ceste reigle. Qu'est-ce de massacrer les hommes à milliers? les trancher à lopins, à la façon de Medee, & à l'appetit de quiconque veut essayer si son harnois coupe bien, couvrir la France de dueil, la remplir de gemissements de vefues & orphelins, violer par une enragee malignite les Edicts du souverain Magistrat, rendre les commandemens ridicules, empuantir les aires de la corruption du sang humain respandu comme eau au long & au large, remettre la barbarie en possession, desnuer le Royaume de ses ornemens, le tout sans

En abril de 1573, fue el erudito bávaro Joachim Camerarius quien ingeniosamente tomó el nombre de Elvida para responder.¹⁰³ Tras reconocer la elegancia y elocuencia de la epístola recibida, así como la calidad de *vir ornatissime* de Pibrac, se preguntaba, sin embargo, qué móviles pudieron llevarlo a escribir semejantes mentiras.¹⁰⁴ Descarta-

aucune forme ne figure de iustice, & puis sans aucune vraysemblance, charger de faux crime, nomeement un seul, impersonnellement quelque peu d'hommes » (*Ibidem*, pp. 42-43).

¹⁰² « Et que les Chrestiens en facent leur profit, redoutans les iugemens de Dieu, lequel punit les reprovez, leur ofstant l'entendement & l'usage de raison, & les abandonnant au desir de leur sensualité brutale, de sorte qu'ils emmoncelent mal sur mal: & quand leurs meschancetez sont parvenues à leur comple, il les tourmente de toute rigueur, & leur fait commencer icy bas leur enfer. Aussi descouvre les hypocrisies, & mesmes en ce monde punit ceux qui mettent leur confiance aux hommes, & s'appuyent sur des rou-seaux cassez, punit les maux secrets, & les autres que les Iuges de ce monde laissent impunis, & ne laisse pas d'envoyer la mort aux bons, pour les mettre en repos. Or quand le grand iour sera venu, il monstrera aux meschans ceux qu'ils ont transpercez, & lors il y aura du pleur, mais il n'en fera pas temps » (*Ibidem*, pp. 44-45).

¹⁰³ Se supone que fue Joachim Camerarius (1500-1574) el autor de la carta. Así lo indicó Alban Cabos, *Guy du Faur de Pibrac*, p. 146 y ratificó Loris Petris, « Guy du Faur de Pibrac et l'Académie du Palais », p. 289. Simon Goulart, p. 62, hablaba de un « personnage Aleman (maintenant decedé) assez proche de Pologne ». Liebhard (así era su nombre de nacimiento), de una familia de chambelanes del Príncipe de Bamberg (de ahí su nombre Camerarius), desarrolló sus estudios en Sajonia, primero en Leipzig, luego en Erfurt y finalmente en Wittenberg, donde desarrolló lazos estrechos con Melanchthon. Fue profesor de griego en el gimnasio de Nuremberg y participó como delegado de esta ciudad en la Dieta de Augsburgo, colaborando con Melanchthon en la llamada Confesión de Augsburgo. Luego de pasar un período en la universidad de Tübingen, volvió a Leipzig, donde viviría hasta su muerte. A lo largo de su vida, estableció relaciones epistolares con el mismísimo Francisco I, en busca de fórmulas de compromiso confesional. Hacia 1568, fue Maximiliano II de Habsburgo quien lo llamó a Viena con el mismo fin. Su principal contribución a los estudios humanistas fueron una ingente cantidad y variedad de traducciones griegas allatín, incluyendo a Homero, Sófocles, Luciano, Heródoto, Jenofonte, Demóstenes, Teócrito, Nicéforo, Teócrito y Ptolomeo (en relación a este último, fue responsable, junto con Froben, de la primera impresión de su astrología *Tetrabiblos* en 1535) así como ediciones de autores latinos, entre ellos Plauto, Terencio, Quintiliano, Virgilio y Cicerón (las *Tusculanae disputationes* especialmente). Véase su *Disputatio de pijs et Catholicis, atque orthodoxis precibus, & Invocatione numinis divini: & expositæ formulæ harum, tam de sacris scripturis, quam aliorum usurpatione descriptæ Græce, & Latine. Accesserunt definitiones præcipuarum rerum, quarum mentio in hac disputatione fit. Ad usum piæ et studiosæ institutionis puerilis*, Argentorati, Iosias Rihelius, 1560 [Landesbibliothek THEOL III E C 93] y su biografía de Melanchthon: *Vita Philippi Melanchthonis [...] In qua conspiciere licet Historiam Primæ Reformationis Ecclesiæ, multasque alias Res memorabiles scituque dignissimas*, Hagæ-Comitum, Adriani Vlacq, 1655 [ark:/13960/t5q846w60]. Véase también *Joachim Camerarius*, eds. Kössling y Wartenberg, Tübingen, Gunter Narr, 2003 y Friedrich Stähelin, *Humanismus und Reformation im bürgerlichen Raum. Eine Untersuchung der biographischen Schriften des Joachim Camerarius*, Leipzig, Nachfolger, 1936.

¹⁰⁴ « Epistolam tuâ [...] accuratissimè elaborata, & si qua esse sermonis latini potest his temporibus eloquentia, ea sit illisutrem in modum prædita [...] Nisi fortè, id quod est verisimile, cupiditas gloriæ ad ostentandum, quantum dicendo valeres, te incitavit, ut tanquam in famosa materia experireris vim & facultatem naturæ tuæ, & eruditiones atque, doctrinæ singularè efficacitatem » (*Responsio Stanislai Elvidii ad epistolam ornatissimi cuiusdam viri, scriptam de rebus Gallicis & editam Anno Christi M. D. LXXIII.*, s.l., 1573, pp. 47-49 [Universitätsbibliothek Basel, Bc V 269:8, VD16 ZV 12459, in-4°], — *Response de Stanislaus Elvidius, à l'epistre d'un certain excellent personnage, touchant les affaires de France, écrite & publiee l'an 1572*, en *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX*, s.l., 1577, vol. II, pp. 62-63).

« Ego autem non possum non valde admirari, & mecum requirere, quidnam in mentem tibi venerit, aut omnino te impulerit ad patrociniū causæ istius suscipiendum, longo tempore exagitatae, & in qua iam penè oculis exposita iniquitas nefaria, & scelus execrandum senesceret » (*Responsio*, pp. 48-49; *Response*, p. 63).

ba « Elvida » que fueran promesas de riqueza o de grandeza las tentaciones, pero sí un sofista deseo de gloria y la oportunidad de poner su elocuencia al servicio de tan relevante causa —como lo hiciera Polícrates contra Sócrates, recibiendo así el repudio de Isócrates, y como hicieran habitualmente Gorgias y Protágoras.¹⁰⁵ Retomaba el ejemplo de Papiniano para recordar a Pibrac que tuvo la opción de negarse a justificar el nefando crimen.¹⁰⁶ En definitiva, difundir mentiras y justificar crueldades no era inofensivo sino absolutamente nocivo, sobre todo cuando su autor era un hombre sabio, honesto y de gran reputación.¹⁰⁷ Desde su punto de vista, Pibrac no sólo no salvó la reputación de su monarca, sino que laceró la imagen de su pueblo.¹⁰⁸

En relación al debido proceso, necesario para determinar la culpabilidad de los acusados, Camerarius señala que estuvo viciado por la debilidad de las pruebas y por el carácter ridículo de las circunstancias.¹⁰⁹ El razonamiento judicial de Pibrac era desde su perspectiva tan absurdo que los niños reirían de él, pues, ¿por qué razón un puñado de protestantes habría considerado como una buena (y factible) idea llevar a cabo un golpe de Estado en una ciudad armada que los había recibido como invitados pero donde se los vigilaba con suspicacia?¹¹⁰

Agregar más adelante nuevos elogios a la naturaleza de Pibrac: « Sapiens es, prudens es, etiam bonus vir, quemadmodum mihi persuadeo » (*Responsio*, p. 61; *Response*, p. 71) y « amice cui ex animo ego bene cupio » (*Responsio*, p. 85; *Response*, p. 86).

¹⁰⁵ « Non enim puto pecunia te corruptum, aut honorum promissis adductum, ut tam malam causam defendere conareris. Nisi fortè, id quod est verisimile, cupiditas gloriæ ad ostendandum, quantum dicendo valeres, te incitavit, ut tanquam in famosa materia experireris vim & facultatem naturæ tuæ, & eruditionis atque doctrinæ singulare efficacitatem. Quemadmodum Polycratem quendam fecisse accepimus, accusando Socratem, & defendo Busiridem. Quam tamen defensionem improbens Isocrates, alia quadam sua correxit. Esse autem istam levitatem & tales ineptias haud recentes, te non fugit, cum illi antiqui eloquentiæ magistri, Gorgias atque Protagoras etiam hoc genus tractaverint » (*Responsio*, p. 49; *Response*, p. 64).

¹⁰⁶ « Iurisconsulti veteris ad Tyrannicam petitionem ut impiæ cædis factum excusaret, narratur responsum: Non tam esse in promptu parricidium defendere quam partem » (*Responsio*, p. 54; *Response*, p. 67).

¹⁰⁷ « Ut autem unius, qui in opinione est virtutis & sapientiæ, vera atque honesta sententia, multum auctoritate sua publice privatimque prodesse solet, sic eiusdem alicuius falsa atque turpia commendans oratio valde nocet, & imponit simplicioribus de persona existimationem, & fallente eos verborum lenocinio » (*Responsio*, p. 51; *Response*, pp. 64-65).

¹⁰⁸ « Non enim modo eripitur his non admodum bona existimatio de vestra natione, sed augetur mala quoque. Multi etiam repetendo antiqui versus, tibi, ut puto, non ignoti vaticinationem: Gallorum levitas » (*Responsio*, p. 51; *Response*, p. 65).

¹⁰⁹ « Si de aliquibus in ludo talario fraudatis verba saceres, frigida esset talis actio [...] Iuriconsultus es, iudicia excerces, causas cognoscis. Te ne igitur istis de rebus tantis adeo negligenter scribere? » (*Responsio*, pp. 54-55; *Response*, p. 67).

¹¹⁰ « Iam isti, fac fuerint numero quingenti, sescenti, plures etiam, tamne stupidi immo amentes fuere, ut neque cœnantes regio uno loco, & presentibus circum ipsos semper non paucioribus quam mille D. satellitibus armatis, in urbe, ut ipse fateris, eis infestissima, ubi uno quasi momento plura quam XXX. milia armatorum excitari possent: rem talem & tam presentem discrimen habentem aggredierentur. Et tu Regem

Elvida-Camerarius identificaba explícitamente al salvajismo de aquellas jornadas con la sempiterna corrupción que estructuraba a aquello que « los enemigos de la verdad » llamaban catolicismo para ocultar su naturaleza impía y viciosa.¹¹¹ La falsa opinión, por otra parte, era uno de los vicios más graves en materia religiosa.¹¹²

Verificada la falsedad del testimonio, resta servirse del ánimo escéptico que pareció transmitir Pibrac, y nuevamente Camerarius (experto conocedor de la sensibilidad escéptica de los antiguos) utilizó los recursos del adversario en su provecho al indicarle que su modo de argumentación y búsqueda de la prueba a partir menos de la creencia que de la prueba condenaba sin remedio el objetivo de su discurso.¹¹³ Si el caso hubiera sido sólido, habría tenido el derecho de compararse con la patriótica *Catilinaria* de Cicerón, pues la conjura del senador rebelde fue descubierta, denunciada y desmantelada públicamente y bajo debido proceso.¹¹⁴ La actitud exculpatoria de Pibrac, en cambio, no hacía sino alimentar la tiranía de un Príncipe capaz de masacrar a sus propios súbditos.¹¹⁵ Si hubo delito de sedición, este provino no de las víctimas sino de los victimarios.¹¹⁶

imparatum & inermem fuisse, non vereris, affirmare ? si de puerorum inimicitijs & infidijs isto modo disseres, haud scio an ridiculū videretur ipsis pueris » (*Responsio*, p. 55 ; *Response*, p. 68).

¹¹¹ « Non ignoro, quid ad ista cuncta dici soleat, & tu satis plane indicas, catholici nominis repetitione. Hoc enim illud est, quo ab hostibus veritatis celestis quasi specioso amictu vestiur, quicquid impiæ fraudis & mortiferi erroris, & exitiosæ salsitatis, nec non vitiorum, turpitudinis, deformitatis invasit in sanctæ Ecclesiæ Jesu Christi donctrinam atque disciplina, illius puritatem corruptelis, huius severitatem indulgentijs depravans atque pervertens » (*Responsio*, p. 58; *Response*, p. 70).

Camerarius señala un curioso ejemplo de hipocresía católica al relatar una supuesta visita clandestina del Cardenal de Lorena y de « son frere » (¿el mismísimo Francisco de Guisa?) nada menos que a Wittenberg « congressus colloquique gratia, ad optimū & illustrißimæ pietatis atque virtutis Principem Uuirtepergicum » (*Responsio*, p. 62; *Response*, p. 73).

¹¹² « Etsi vero in falsa quoque opinione pertinente ad religionem aliqui interdum pertinacißimi reperiuntur » (*Responsio*, p. 65; *Response*, p. 74).

¹¹³ « At enim postulas, ut assensiones omnes de isto negotio sustineantur, & veteris ex Græcis unius præceptum memoras: Nervos esse sapientiæ non temere credere. Quod tam diligenter mones, id scilicet ad tuas etiam accusationes, defensiones, laudationes, vituperationes quoque pertinet: Sed fidem tibi haberi vis, qui partim hæc ita gesta esse tibi conscius sis, partim abijs hominibus acceperis quos rebus omnibus non dubites interfuisse. Quid alij, non sibi conscij sunt, non viderunt, non audierunt, qui diversa narrant, commemorant, scribunt? At permulti certius etiam atque propius quam videndo audiendoque, persenserunt: Tam qui inauduta crudelitatis rabi iugulati, strangulati, in fluvium abiecti interserunt promiscue, senes, iuvenes, pueri, matronæ, virgines » (*Responsio*, pp. 72-73; *Response*, p. 78).

¹¹⁴ « Exemplum quidem Catilinaria coniurationis quàm, non quadrat, quàm res tota est dißimilis? Indicati compræhensi fuere, traditi in custodiam, coniecti in carcerem. Crimen exquisitum, detectusque nefarius conatus, & facinore non opinione sed oculis, non suspicione sed manibus perspecto depræhensoque, sententia iudicioque convicti illi sunt condemnati capitis, atque ita demum de ess est sumtum supplicium, quod ipsum tamen consulis invidiosum postea fuit » (*Responsio*, pp. 76-77; *Response*, p. 81).

¹¹⁵ « Et nescio quod ius commemoras, quod neque extat, neque esse potest ullum: non auditos, non legitime accusatos, non manifesto, probato, liquido, scelere, arripi quantumuis suspectos & trucidari.

Una trayectoria similar a la de Pibrac fue la seguida por Pomponne de Bellièvre, señor de Grignon (1529-1607). Nacido y criado en una familia *de robe* de Lyon, su padre llegó a ser *procureur du roi* y primer presidente del Parlamento de Grenoble. Coetáneo de Pibrac, estudió al igual que este último en Toulouse y Pádova, por lo que es muy probable que también haya recibido lecciones por parte de Cujas y Alciato. Forjó una sólida cultura humanista, llegando a traducir obras de Sófocles y Menandro, dedicadas al maestro L'Hospital. Añadió a su *office* una tierra al esposar a Marie Prunier, hija del señor de Grignon, cuyo dominio y nombre finalmente heredó. En 1562 comenzó sus actividades diplomáticas en Suiza, y en 1570 devino consejero de Estado, conservando su condición de funcionario.¹¹⁷

Tras la masacre, la Corona envió entonces a los cruciales Cantones suizos — una de las principales fuentes de suministro de su infantería— a su hombre más idóneo. A pesar de manifestar su desagrado por la misión encomendada, Bellièvre ratificó parcialmente las sospechas de los protestantes admitiendo la participación real, pero justifi-

Permitte istam potentiae libertatem, cuius omnino vita ullo momento tuta futura est? Tyrannidos & iniustae dominationis atque libidinis haec est licentia, non concessa potestas legitimae gubernationi” (*Responsio*, p. 77; *Response*, p. 81).

¹¹⁶ « Quod autem odiosum sane seditionis nomen intorquetur, Ubi apparet in Amiraio atque socijs huius ? In eo certe conspicitur, qui illum nefarium globum in ipsum emisit » (*Responsio*, p. 78; *Response*, p. 82).

¹¹⁷ Tras su misión en Suiza, integró la comitiva que siguió a Enrique de Anjou a Polonia una vez elegido éste como Rey. Tras la muerte de Carlos IX y la consecuente huida de Cracovia de la efímera corte francesa, Bellièvre fue el encargado de negociar con la corte de Maximiliano II. Una vez coronado Enrique III, fue nombrado superintendente de finanzas del reino, función que requirió múltiples misiones y negociaciones con el fin de evitar la quiebra del Estado. A su vez, participó también de los tratados de paz de Bergerac (1577) y Fleix (1580). Durante los años siguientes, fue portavoz de la Corona en Navarra, donde intentó participar de las Asambleas protestantes de Montauban de 1581 y 1584, pero su misión principal era convencer a Enrique de Navarra que aceptara de regreso a su esposa, la desafortunada Margarita. Hacia 1586, se le encomendó partir a Inglaterra para impedir, sin éxito, la ejecución de Mary Stuart a través de un encuentro directo con Isabel Tudor. La Liga utilizó el viaje de Bellièvre allende el Canal de la Mancha con un sentido propagandístico, atribuyéndole el sentido contrario, esto es, como asentimiento explícito de la ejecución de la viuda de Francisco II. Poco después, participó de las negociaciones con Enrique de Guisa los momentos anteriores a que éste ingresara triunfalmente a París el día de las barricadas. Este fracaso le significó su caída en desgracia, retirándose a sus dominios de Grignon. Fue Enrique IV quien volvió a requerir sus servicios para negociar con los liguistas en 1593. En 1594, fue designado intendente de Lyon, y un año más tarde, pasó a formar parte del Consejo de Finanzas del reino y el Consejo *des affaires*, verdadera mesa chica del rey Borbón. Tuvo un rol protagónico en las negociaciones de la Paz de Vervins, lo cual le valió acceder al cargo de Canciller en 1598. Se le encargó desde ese lugar negociar con el ducado de Toscana el matrimonio del Rey con María de Médicis, sin embargo durante los últimos años perdió peso específico y eventualmente se le quitó la potestad del sello, lo cual le impidió oponer mayor resistencia a la implementación de la *Paulette*. Murió en 1605 aún con el cargo de jefe de Consejo.

Véase Olivier Poncet, *Pomponne de Bellièvre (1529-1607) : un homme d'Etat au temps des guerres de religion*, Paris, École des Chartes, 1998, pp. 50-64 ; Édouard Rott, *Histoire de la représentation diplomatique de la France*, Berna, Benteli, 1902, pp. 165-171.

cándola tal como la propia Corona lo hiciera en los meses anteriores a su llegada.¹¹⁸ Su objetivo era dejar sin efecto los rumores respecto de una acción mancomunada y sistemática de las potencias católicas contra los reformados. Su versión se resume en los siguientes puntos: Coligny había amasado una enorme red de recursos financieros y militares acaparados durante los meses anteriores a su llegada a la capital, los cuales había utilizado para presionar a Carlos IX de entrar en guerra contra España y a favor de la causa de los rebeldes holandeses. Tras el atentado del 22 de agosto, el Rey se comprometió a encontrar y castigar a los culpables, además de otorgar al Almirante una protección armada exclusiva para evitar otro ataque. Sin embargo, Coligny prosiguió su conspiración; una vez descubierta, se procedió a su ejecución.¹¹⁹

La intervención de Bellièvre recibió furibundas críticas por parte de dos importantes representantes de la comunidad reformada. François Hotman, por ejemplo, objetó la calidad moral del embajador, describiéndolo como « un athée, un ennemi du Christ ». ¹²⁰ Pero mayor alcance tendría la respuesta de un tal Wolfgang Prischbachius, de quien se sospecha que no fue otro que Théodore de Bèze. El ministro comienza describiendo las

¹¹⁸ En una carta a Tavannes, Bellièvre confiesa su incomodidad, aduciendo que preferiría « estre un paouvre paisant [...] vivant en paix et repos, que de servir Sa Majesté ès charges plus honorables [...] en ces guerres civiles qui sont dans un royaume comme la cholique dans un corps humain » (*Bellièvre à Tavannes*, Lyon, 17 de marzo de 1573 [BNF FR 15890 f°309]).

¹¹⁹ Se le pidió explícitamente disipar « plusieurs faulx rapportz et calomnies [...] semées parmy les nations estrangières » (*Instruction pour P. de Bellièvre*, Paris, 11 de noviembre de 1572 [BNF FR 15902 f°191]).

« Pomponne de Bellievre qui avoit été déjà Ambassadeur en Suisse, y fut renvoyé pour justifier auprès des cantons le massacre du mois d'Août. Les ayant trouvés assemblés à Bade, voici les raisons qu'il en rendit dans la harangue qu'il y prononça: Que Coligny avoit formé le dessein de tuer le Roi; que par toutes fortes d'artifices & de stratagèmes, il avoit ramassé dans toute la France une quantité prodigieuse d'or & d'argent, pour mettre ses richesses & sa puissance au niveau du celle du Roi, & pour être en état quand il le jugeroit convenable à ses intérêts, de lever une armée, & de troubler le Royaume: Que dans le conseil il avoit osé menacer hautement le Roi, que s'il ne déclaroit pas la guerre à l'Espagne, il souleveroit une bonne partie de la France contre lui: Qu'il étoit toujours environné d'une foule de bandits qui s'étoient fait une habitude des meurtres & des assassinats: Qu'il en avoit d'autres dans toutes les provinces du Royaume qui le servoient avec une promptitude extrême, soit pour porter & rapporter ses ordres, soit pour lui lever des troupes: Que c'étoit cela qui l'avoit rendu si redoutable au Roi & à toute la France; que tout blessé qu'il étoit, lorsque le Roi l'avoit prié de se faire porter au Louvre, il l'avoit refusé avec une audace & un orgueil incroyable [...] A quoi Bellievre avoit ajouté un grand nombre d'autres traits aussi faussement imaginés, & qui tendoient à ternir la gloire de Coligny, en le représentant comme un homme dévoré d'ambition: Qu'il n'avoit jamais rien fait de grand: Que les honneurs & les emplois dont il avoit été revêtu, avoient plutôt été l'effet de la faveur, que la récompense de ses services, & que le Royaume ne lui devoit que les divisions funestes qui l'avoient agité » (De Thou, *Histoire universelle*, VI, pp. 454-455).

« En Suisse fut despeché Bellièvre pour donner aux compères meilleure opinion qu'ils n'avoient, accompagné d'un Charpentier, autres fois docteur à Genève. Cestui-ci, obligé de la vie et espérant des grandeurs promises, suivit les mesmes accusations de Pibrac avec plus d'expressitude, courut l'Allemagne » (*Histoire universelle*, pp. 364-365).

¹²⁰ *Hotman Bullinger*, 12 de diciembre de 1572. Véase Rodolphe Daresté, « François Hotman, sa vie et sa correspondance: avertissement », *Revue Historique*, 2, 1, 1876, p. 57.

mañanas parisinas con palabras que aluden a la definición misma de masacre.¹²¹ Considerado el carácter atroz y contrario a las leyes divinas de una matanza a gran escala de inocentes, ningún argumento podría justificarla: Prisbachius condena los argumentos del *conviciator* Bellièvre como inaceptables, verdaderas calumnias y falsedades.¹²² Sin embargo, aún en el caso de que Coligny hubiera en efecto conspirado contra la Corte, su ejecución no debía implicar también la matanza de treinta mil inocentes; en definitiva, más justo era absolver a un culpable que condenar a un inocente.¹²³

Prisbachius demostraba conocer en detalle los vaivenes de la posición oficial del reino, por lo que destacaba que la versión de Bellièvre se contradecía con las primeras cartas enviadas por el monarca, donde declaraba que las masacres habían sido llevadas a cabo por el duque de Guisa sin su saber ni consentimiento.¹²⁴ La contradicción era explícita, además, cuando afirmaba primero que Coligny llegó a París con el expreso deseo de asesinar a Guisa para confesar más adelante que el Almirante se limitó a pedir su

¹²¹ « Superiore proximo mense Augusto, circiter triginta hominû millia in Regno Galliaë paucorum dierum spacio trucidata sunt: non in prælio, sed in summa quiete & otio: non armati & pugnantes: sed partim nudi atque; in lectulis dormientes: partim supplices ac misericordiam trucidantium implorantes: non unum in locû coacti, sed ius quique; in civitatibus ac domicilliis constituti: no periudicium & legitimam quæstionem, sed rabie quadam atque impetu bacchantis furentisque populi: in eoque numero quàmplurimi fuerunt morbo affecti, multi natu grandes, multæ nobiles matronæ generosæ virgines: mulieres prægnantes, pueri, infrantesque; complures: viri preterea quàmplurimi doctrinarum atque artium omnium eruditione præstantes, & ab omni armorum ac tumultus suspicione remotissimi » (*Responsio ad orationem habitam nuper in concilio Helvetiorum pro defensione cædium et latrociniorum quæ in Gallia comissa sunt*, Rupellæ, 1573, pp. 3-4 [University of Illinois, Baldwin 0275]). Se encuentra una traducción francesa en *Mémoires de l'estat de France*, 1577, pp. 129-155. Véase Dufour, Alain: *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Ginebra, Droz, 2009, pp. 147-149 y Kingdon: *Myths*, pp. 110-111.

¹²² « Si divinis atque humanis legibus semper omnibus seculis nefas habitû est, unius hominis sanguinem nefas habitû est, unius hominis sanguinem iniustè profundere, necesse est aut magnam aliquam & atrocem illarum tot cædium causam fuisse, aut eos qui auctores earum fuerunt, nefarios ac sceleratos haberi. quippe, quum etiam veteres prophani homines, & veræ Religionis imperiti, negarent fas esse, Solem in-tueri eum, qui hominem unicum à se occisum fateretur [...] Quæ quum ita sint, tamen tus est nuper in Helvetiorum concilio, nô Orator, sed conviciator quidam, qui se Regis Galliaë Legatum professus, ausus est dicere horrendam illam trucidationem Regis mandatu atque imperio factam esse: & hanc tantarum irarum causam fuisse, quod Amirallius Castilonius, cui potissimum nex oblata est, una cum aliquot nobilibus consilium inierat de adolescente Guysio interficiendo: simulque mentionem aliquam aspexit de Regis matre Catharina Florentina, & eiusdê Regis fratre Henrico Duce Andico: quasi ad illos quoque consilium illud aliqua ex parte pertinisset. Hæc illius non orationis » (*Responsio ad orationem*, pp. 4-5).

¹²³ « Ut Amirallius cum aliquot familiaribus suis coniurationê illâ fecerit, non tamen iusta fuit causa triginta insuper hominum millia iugulandi. Neque enim innocentium nocentium supplicio afficiendi sunt, neque alter ob alterius crimen damnandus. Quinetiâ laudata semper vulgata illa sententia est: Satius esse nocentê absolui, quàm innocentê damnari » (*Ibidem*, pp. 5-6).

¹²⁴ « A sexcêtæ Regis extant epistolæ, in omnes Regni fui Provincias circûmissæ, & Regis ipsius manu subscripte sigillôque; obsignatæ: quibus palàm atque; aperte denunciât, cede cognati sui Amirallij, aliásque; trucidationes Lutetie aliisque; locis factas haudquaquâ suo imperio, sed magno cum animi sui dolore cômmissas esse » (*Ibidem*, p. 7)

exclusión de la Corte; asimismo en cuanto a la relación con el monarca, primero asegurando su sempiterna enemistad, luego enfatizando su confiada amistad.¹²⁵

La conclusión de Prisbachius es contundente: aunque el método, las prácticas y los tiempos fueron diseñados principalmente por el clan Guisa, el objetivo de la masacre no fue castigar una supuesta conspiración sino destruir a la religión reformada.¹²⁶ Su argumento se devela desde los frutos: en el tiempo inmediatamente posterior a las matanzas parisinas, se prohibió el ejercicio de la religión protestante en todo el reino; luego, los saqueos y pillajes sólo incluyeron a los hogares reformados, no a los católicos; finalmente, las abjuraciones fueron solicitadas y alentadas por la Corona, que oficializó una fórmula para legitimar aquel acto.¹²⁷ Así lo habría admitido Guisa en una carta a la duquesa de Ferrara, donde admitía que Carlos había ordenado el exterminio de los protestantes y su estirpe para siempre, sin respetar siquiera la inocencia de los niños.¹²⁸ Por estos motivos, los suizos no debían confiar ni en las palabras del *conviciator* Bellièvre ni en la honestidad de los Valois, pues desde el inicio de los conflictos no habían deseado otra cosa que la abolición de la verdadera religión.¹²⁹

¹²⁵ « Primum scribit Amirallianos ea mente atque animo Lutetiam profectos esse, ut Guysium necarent. Alia verò loco scribit ipsos minaciter à Rege postulasse, ut Guysiani omnes ex aula excederent. Item Amirallium malè semper in Regem animatum fuisse: paucis autem post versibus, Amirallium mirificè Regis erga se benevolentiam suis artibus illexisse » (*Ibidem*, p. 11).

¹²⁶ « Orator enim iste intendit, Regij quoque libelli quidam clamitant, Amirallium ob novam quandam conspirationem interemptum fuisse. Nos contra, Religionem quam Galli reformatam appellant, quamque plerique Germani, Helvetij, Angli, Dani, Suevi & Scotti publice colunt, appetitam: vetus hoc Religionis adversariorum consilium fuisse, à Guysianis ad eandè toto terrarum orbe delendam institutum: initiûque à Gallicis Ecclesiis factum fuisse » (*Ibidem*, p. 12).

¹²⁷ « Primum simulatque cædes illæ Lutetiæ & aliis locis editæ sunt, omnibus in oppidis, pagis, vicis et castellis, cultus Religionis, cuius nobis ante hac potestas facta fuerat, interdictus est. Secûdo, ut primum illud idem facinus admissum est, repentè latrocinia, rapinæ, direptiones, in omnibus provinciis atque oppidis facte sunt: sed in eorum tantum ædibus ac villis qui Religionem reformatam profibetantur. Itaque constat centum millia honestissimarum familiarum latrocinii illis oppressa fuisse: & iam viduas ac pueros orbos innumerabiles cûcta Gallia in summa vel mendicitate vel inopia vagari. Tertio, postquâ illud facinus admissû est, protinus quicumque in oppidis, vicis, pagis, castellis reperti sunt illius nostre Religionis cultores, omnes vel occisi crudeliter, vel ad illâ Religionem abiurandam minis & terrore mortis adacti sunt. Prescriptaque est Regis imperio Abiurationis formula, qua receptâ Religionem Evangelicam detestarentur: & Papam Romanum pro vicario Dei, & unico Ecclesiæ doctore, ac magistro agnoscerent » (*Ibidem*, pp. 12-13).

¹²⁸ « Denique interceptæ sunt Ducis Guysii literæ ad aviam ipsius paternâ scriptæ, & Lutetia XXVI Octobris proximi superioris datæ, quibus nuntiat, se illo ipso die in Consilio Regio interfuisse, in quo Rex decretum fecerat de omnibus quia Romanâ Religionem non colerent, exterminandis, eorumque reliquiis funditus delendis, stirpèque radicitus evellendâ [...] Decrevit, inquit, ne uni quidem parcere, ac non mulieribus, non infantibus abstinere » (*Ibidem*, p. 14).

¹²⁹ « Semper tamen eam rem ab animo suo alienissimam fuisse, semper in animo habuisse libertatem Religionis opprimere » (*Ibidem*, p. 16).

A fin de cuentas, la embajada de Bellièvre fue más eficaz que los ingentes argumentos de Prischius, pues los cantones siguieron aportando hombres a las tropas reales, por ese entonces sitiando el bastión protestante de La Rochelle. No obstante, Suiza permaneció como un refugio de exiliados religiosos y una zona liberada para la publicación de textos y libelos.

El siguiente combate epistolar provino precisamente de la Roma calvinista. Pierre Charpentier, viejo profesor de Derecho en la Academia de Ginebra, adonde había llegado a instancias de Théodore de Bèze, fue testigo de la masacre, de la cual logró salir ileso —aparentemente gracias a nuestro conocido Pomponne de Bellièvre, quien lo habría recibido en su hogar.¹³⁰ A salvo en Estrasburgo, escribió la primera justificación de la acción real proveniente del campo reformado. El destinatario era François Porte, profesor de griego en la Academia ginebrina, a quien consideraba « *singulier amy, ornement de la Grece* ». ¹³¹ La carta produjo un enorme impacto, tanto entre sus correligionarios como entre los católicos, pues Charpentier no abjuró formalmente de su religión sino muy tardíamente, por motivos que se suponen definitivamente instrumentales, bajo directa influencia lorena y ya bajo el orden de tolerancia borbónico.¹³²

¹³⁰ Goulart, p. 323, afirma que para ese entonces Charpentier, « un vray moqueur », ya era un espía al servicio de Bellièvre y de la Reina Madre. Además, asegura peyorativamente que su escondite fue vano pues nadie se habría molestado en buscar a alguien « qui n'eut iamais religion ny conscience ». Charpentier terminó sus días como decano de la Facultad de Derecho de la Lorena Universidad Pont-à-Mousson.

¹³¹ *Lettre de Pierre Charpentier Iurisconsulte, adressée à François Portes Candiois, par laquelle il montre que les persecutiôs des Eglises de France sont advenues, non par la faulte de ceux qui faisoient profession de la Religion, mais de ceux qui nourrissoient les factions & conspirations, qu'on appelle la Cause*, Strasbourg, 1572, p. 36 r. [Brigham Young University, DAD6989].

La carta fue traducida al latín poco después : *Petri Carpentarii I.C. Epistola ad Franciscum Portum Crentensem in qua docetur persecutiones ecclesiarum Gallie, non culpa eorum qui religionem profitentur : sed eorum qui factionem & conspirationem (quæ CAUSA appellatur) fouebant, accidisse*, Strasbourg, 1572 [Hofbibliothek Österreich Nationalbibliothek 31.W.43].

¹³² Esta es la razonable sospecha de Amy C. Graves, « Dragonnades textuelles : la reprise de la 'Lettre à Portus' (1572) de Pierre Charpentier dans les 'Entretiens touchant 'L'Entreprise du Prince d'Orange' (1689) de Dom Denis de Sainte-Marthe », *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008, p. 883.

Asimismo De Thou expresó oportunamente sus reparos morales hacia Charpentier : « Pour s'accommoder à la fortune, et par un effet de son humeur, qui lui faisoit défendre le parti où son interet l'obligeoit d'entrer, il commença à se dechaîner non pas contre les auteurs du massacre, ni contre l'horrible bouche-rie qu'ils avoient faite, mais contre ce qu'il appelloit la cause [...] Dans les commencemens, Charpentier se contentoit de parler ainsi en particulier dans les conversations qu'il avoit avec Bellievre, mais comme on vit en suite qu'il disoit les mesmes choses en public, on jugea qu'il étoit fort propre pour le dessein qu'avoient le Roi et la Royne de justifier le massacre le mieux qu'ils pourroient. Il se chargea volontiers de cette commission, et apres avoir reçu une somme d'argent qu'on lui donna, et de grandes promesses... promesses qu'on lui tint en suite religieusement quelque indigne qu'il en fut, il partit de Paris avec Bel-

La particularidad de la versión de Charpentier es su clasificación al interior del partido reformado. Desde su punto de vista, la desgracia caída sobre la Religión era responsabilidad de la llamada « Causa », esto es, la facción política que, bajo pretextos religiosos, aspiraba a alimentar las divisiones del reino con el fin de explotarlas en su beneficio y servirse de las libertades otorgadas para perpetrar su malicia.¹³³ Alentados por los pastores ginebrinos, y especialmente por « Sebe » (de Bèze), estos sediciosos llevaban hasta el extremo el precepto de que católicos y protestantes no podían vivir en paz, boicoteando sistemáticamente las intenciones y actos legislativos de la Corona, y especialmente del buen rey Carlos, quien siempre había dado el ejemplo de favorecer las libertades de los reformados, incluso contra el consejo y las presiones de los zelotes católicos.¹³⁴ En definitiva, no había sido el Rey quien rompiera los acuerdos de paz,

lievre qu'il laissa en Suisse et se retira à Strasbourg [...] afin qu'il pût plus facilement répandre de là dans l'Allemagne les bruits qu'il vouloit semer » (*Histoire universelle*, t. IV, pp. 642-643).

Sobre la vida de Charpentier, véase Viénot, John: *Un apologiste de la Saint Barthélemy: Pierre Charpentier*, Paris, Fischbacher, 1902.

¹³³ « Eux au contraire, turbulents, eslevez, & non contents de la liberté de conscience & exercice de religion qui leur estoit octroyé, ilz vouloient tout renverser, se nourrissoient de sedition, & prenoient l'incertain pour le certain [...] Ilz faisoient assiduellement conventicules & assemblées, là ne se parloit n'y de Dieu, n'y de Paix, n'y de tranquillité. Les propos que s'y tenoient n'estoient que de guerres & esmotions. En public ilz mettoient en avant le pretexte de la Religion, en secret ilz ne bastissoient rien que guerres & dissensions. Et comme Minos & Lycurgue, ilz fondoient le principal appuy de leur Republicque sur leurs armes [...] ilz n'estoient esmeuz d'aucun zele à maintenir la liberté Chrestienne, mais que soubz ce beau pretexte de liberté ilz vouloient couvrir leurs conspirations, & qu'il adviendrait, s'ilz ne se desistoient de leur entreprise, qu'ilz seroient en bref frappez de la main de Dieu, comme paroyz blanchies, pource qu'il est escript d'eux, Ayans la liberté pour pretexte de malice » (*Lettre de Pierre Charpentier*, p. 3 v.-4 v.).

¹³⁴ « Je ne me suis iamais meslé de cette Cause mais au contraire, côme ayant esté la source de tous noz maux, ie ne m'y suis iamais enrollé, & l'ay toujours eu en horreur côme une dangereuse peste. Car que peult avoir eu de cômun ceste Cause (qui n'est autre chose qu'une illicite assemblée & faction de quelques uns des nostres qui ne ont voulu user de la paix & vivre paisiblement, pour interrompre le repos public, entraindre & violer les ordonnances de nostre prince) avec ma nature paisible, & ma profession de Jurisprudence, qui ne consiste qu'en l'observation & reverence des Loix, & qui punit tresgrievement les seditieux, & tous ceux qui les mesprisent? » (*Ibidem*, p. 3 r.).

« Et à la verité ce bon Prince nous a esté si doux, qu'aucun ne sçauriot nier (sil n'est du tout emposionné de ce noir venin de la cause) que ce Roy plain de toutes vertus ne nous ayt favorisé isuques là, que d'avoir reçu humainement, & orné en ce qu'il à peu, ceux mesmes qu'il sçavoit faire tous les iours assemblées illicites au dommage de luy & de son Royaume, à fin de les gaigner par douceur & les destourner de leur miserable entreprinse » (*Ibidem*, p. 5 r.).

« Semblablement aux moynes, Sorbonistes, & autres semblables, qui par harangues elaborees & vehementes l'avoient voulu enflamber contre nous, il leur fit une responce semblable à celle que fit Iouinian l'empereur aux Macedoniens qui l'avoient voulu esmouvoir par plusieurs calumnies contre les Catholiques, sçavoir est qu'il detestoit les contentions, & aymoît & honoroit ceux qui vivoient en bonne paix & cõcorde » (*Ibidem*, p. 7 v.).

« La Cause agitée de furies desire changer la grande tranquillité dõt elle iouit, en meurtres & desolations, sans estre aucunement outragée ny provoquée, & desire veoir la mort des François soit à tort ou à droit, se proposant sa volôté & cupidité seule pour cause de iuste guerre, combien que les Theologiens estiment

sino la Causa.¹³⁵ Para Charpentier, la libertad cristiana estaba necesariamente ligada al respeto del orden público y debía mantenerse contraria de la sedición.¹³⁶

Por otra parte, las instituciones de la Causa y sus autoatribuidas potestades habían creado « un reino al interior del reino » y asimismo penetraban en la Corte al punto de sembrar la discordia entre la familia real. Al ocupar puestos de importancia habían estado cerca de inducir a entrar en guerra contra España y a favor de los rebeldes holandeses, buscando el auxilio de alemanes, suizos e ingleses.¹³⁷ Esta situación habría llevado a obligar al monarca a una respuesta extraordinaria, que muy a su pesar devino en masacre.¹³⁸ Y la acción real estuvo no sólo autorizada sino administrada por la divinidad, por lo cual ningún reproche podía oponérsele.¹³⁹

Para la supervivencia misma del partido protestante la Causa se había convertido, bajo la dirección e instigación de un segundo Catilina, esto es Théodore de Bèze, en una amenaza, copando sínodos y asambleas, rechazando el más democrático y civilmente más aceptable modelo congregacional, propuesto por tantos evangélicos como él (entre ellos el mártir Ramus).¹⁴⁰ Más mezquinamente, esta verticalización de la autoridad ha-

que les guerres ne se doyvent entreprendre par volonté, mais par nécessité, & les remedes siaspres ne se doyvent user sinon lors quela dure nécessité nous presse » (*Ibidem*, p. 23 v.).

¹³⁵ « Mais nostre paix a esté interrompue, non par la faute du Roy, mais par nostre propre vice, & par nos factions [...] Ainsi nous pouvons appeller ceste meschante & malheureuse Cause, qui est le seul motif de nostre ruine, nous le pouvons à bon droit nommer la fontaine & source de toutes nos persecutioons [...] Ainsi ces sectateurs de la Cause desirans defendre leur Cause mal instituée par nostre sang, se sont en vain efforcez de nous faire prendre les armes, & nous rendre coupables de leurs maudittes conspirations » (*Ibidem*, pp. 11 r.-12 r.).

¹³⁶ « La liberté Chrestienne à tousiours esté anciennement donnée soubz ceste condition, que les Chrestiens vivoient modestement & pacifiquement, sans rien entreprendre contre les loix, & la discipline publique » (*Ibidem*, p. 27 v.).

¹³⁷ « Car ces meschans suppots de la Cause, soubz ombre de la religion qu'ils mettent en avât, n'ôt point de honte de solliciter les Allemâs & Souysses, qui ne sont encore advertis de leur meschanceté & trahison. Il s'efforce de les esmouvoir par lettres & ambassades, & son but est de nous ruiner encor d'avantage que nous ne sommes » (*Ibidem*, p. 35 v.).

¹³⁸ « Ne pêsez vous point que le Roy quant il verra que vous abuserez si long temps de sa trop longue patience, à la fin il la convertira en ire, laquelle à l'endroit des Roys est messagiere de la mort? » (*Ibidem*, p. 31 r.).

« Si telles choses sont advenues à ces innocens, & qui n'avoïêt iamais pensé non pas en songeât, à faire sedition, que pensez vous qu'il adviendra de nous, desquelz la cōspiration & faction est par maniere de dire enserrée dans les yeux & dâs les mains des Papistes? » (*Ibidem*, p. 32 v.).

¹³⁹ « Et pource qu'aux seditions & factions, Dieu a accoustumé d'estre le bouclier des Roys, ie presageois que ces factions, seditions & embusches de la Cause, retomberoiêt sur le chef de ceux qui en estoient autheurs » (*Ibidem*, p. 33 r.).

¹⁴⁰ « Voyant que la France, qu'il vouloit mettre à feu & à sâg, est eschapée une & deux fois de son gosier, s'est tellement enflammé contre nostre Royne (laquelle ayant le gouvernement de son filz ieune avoit rompu prudemment & virilemêt tous ses desseings) qu'il ne tasche maintenant que d'abolir le nom de

bía llevado a un acaparamiento de los fondos que piadosamente los fieles aportaban para el sustento de su fe, utilizados menos para caridad y la predicación que para causas mezquinas y espurias.¹⁴¹ Naturalmente, deducía Charpentier, todo esto no tuvo lugar sino bajo inducción satánica, por lo que los ministros de la Causa debían ser considerados como servidores satánicos.¹⁴²

Curiosamente, la epístola sólo llegó al helenista François Porte una vez publicada y leída y comentada por cientos, tal vez miles, de otros ojos antes que los suyos.¹⁴³ La respuesta fue en términos mucho menos cálidos de los que Charpentier le había dedica-

Vallois, & renverser l'estat de la France, disant publiquement qu'il fault oster la mere & les petitz, afin que i' use de sa façon de parler [...] Voyla le principal but de la Cause auquel aspirent & tendent tous les efforts de ceux qui en sont. Ilz s'en promettent bonne yssue par l'auctorité de leur abominable Prophete, la voix duquel est à ces gens aveuglez comme un oracle, & les escrits comme les livres de la Sybille. Et pour mieux y exciter ceux de sa Cause, & attirer plus de gens à icele, il fainct comme un second Catilina que plusieurs grands seigneurs & gens de bien, qui neâtmoins detestent leur sedition, sont occultement de la partie » (*Ibidem*, pp. 15 r. y v.)

En efecto, Charpentier se identificaba con Ramus en tanto correligionario ajeno a la « Causa »: « Autre fois Pierre Ramus homme de bien, & fort eslongné de la Cause, & moy, nous sommes trouvez au presche d'un de ces Ministres qui desgorgeoit plusieurs iniures contre les Papistes, & excitoit les siens à sedition, nous fusmes contrainctz de sortir avec un fort grand creuecueur, & non sans murmurer còtre luy » (*Ibidem*, p. 13 v.).

« Pierre Ramus apprestoit un livre plain de doctrine & piété contre sa faction & temerité, par lequel il enseignoit qu'il estoit venu en France en cachette, & comme par une gouttiere, pour nous donner par force le talmud de Savoye, & nous semer des feux & seditiôs au lieu de la vraie & sainte Religion. Ce livre eust esté bien tost mis en lumiere par Ramus, s'il ne fust mort en ces miseres » (*Ibidem*, p. 17 v.).

Asimismo, incluye a Jean de l'Espine y Hugues Sureau du Rosier entre quienes no siguieron la línea del partido faccioso: « Au contraire nous avons plusieurs de noz Ministres gens de bien, sçavans, & craignans Dieu, & detestans la Cause, lesquelz nous oposions comme une mutaille à leur entreprise. Sçavoire est d'Espina, des Rosiers, Albrac, Capel, de la Haye, Mercure, & plusieurs autres, lesquelz vostre souverain Pontife (qui par la lecture des Poetes lascifs & de Rabelays, tant avancé en impieté & impudence, qu'il ne peult gouster aucunement la pieté) hayssoit & detestoit, & les avoit notez de sa censure comme deserteurs de la Cause » (*Ibidem*, p. 14 r.).

¹⁴¹ « En fin cest argent faux & venimeux de la Cause amasté de noz larmes & plainctes contre la volôté du Roy, & sans son mandement, estoit dissipé, & còsume par ceux de la Cause en mauvais usages » (*Ibidem*, pp. 19 r. y v.).

¹⁴² « Cest œuvre seditieux & diabolique, & nous laissast iouir de la paix & repos, sans se mesler des affaires de France. Mais en fin nous n'avôs peu eschapper que ce malheureux ennemy du Royaume & du repos public, avec sa funeste Cause, dont il a jetté les fondements par l'induction de Sathan, ne nous ait fait tomber en ces calamitez & amertumes » (*Ibidem*, p. 16 r.).

« Si vous nourrissiers des guerres & sedigiôs & qui pèsez qu'il n'y a si cruelle mesdisance au monde dont il ne soit permis user contre le Roy, & qui estimez estre affranchis des loix, & n'y estre aucunemêt obligez, si vous venez à la censure de Valentiniâ, vous trouverez que vous estes vrayement ce que vous estes, Ministres non de Dieu, mais de Sathan » (*Ibidem*, pp. 30 v.-31 r.).

¹⁴³ Goulart afirma, de hecho, que « Carpentier ayât fait courir sa lettre ou bon sembla a ses maîtres, & principalement en divers endroits d'Alemagne, sans en envoyer aucun exemplaire à François Portus, à qui elle s'adressoit, & qu'il appelle son grâd amy: continua quelque temps, ses pratiques, pendant que plusieurs siens compagnons (l'un desquels fut pendu peu de temps apres) voyageoyêt en divers lieux, pour aplanir le chemin à beaucoup d'entreprises, que le còseil secret dressoit còtre plusieurs Princes & Reputbliques de la Religion » (*Mémoires de l'Estat de France*, 1578, p. 340 v.).

do, pues consistió ante todo en una contraargumentación *ad hominem* frente a quien consideraba como el único hombre capaz de excusar abiertamente la masacre, operación argumental que ni siquiera el Rey había perpetrado.¹⁴⁴ Porte, quien exigía que se reconociera a la verdadera religión su carácter *humanissime*, repudiaba la reputación que se habría ganado Charpentier durante su vida pasada en Ginebra: un mal y haragán profesor, un cruel esposo, un tiránico y libidinoso jefe de hogar, un deudor crónico y avaro.¹⁴⁵ Le recordaba, por otra parte, que su conocimiento de las *bonnæ litteræ* era ciertamente defectuoso y sus pretensiones eruditas meras pretensiones; su verdadero oficio no era sino el de litigante profesional.¹⁴⁶ Agregó además, la sugerencia luego tomada por Goulart, esto es, que era un doble agente al servicio de la Reina Madre, condición que le habría impedido perpetrar su misión en otro lugar que no fuera Estrasburgo, donde era desconocido —a diferencia de Suiza y Francia.¹⁴⁷ Por sus actos, Charpentier se había

¹⁴⁴ « Nemo enim est cui nota perspectaque non sit istarum calamitatum causa, quantuncumque illam tegere contendas. Ipsum enim cœlum hoc loquitur, hoc ipsa terra vociferatur, hoc sanguis clamat, hoc Regia maiestas editis literis à se in populi furorum rejicit, hoc nulli denique præter Carpentarium audêt apertè excusare. Sed aliud quiddam esse non ignoras quod exteris suspectos reddit, non eos qui patria carere quàm Religione malunt, sed eos (ut omnia paucis dicam) qui tui similes sunt, & maculam istam perfidiæ toti Gallicæ genti magna paucorum culpa insitam, factis dictisque suis etiam inurunt, ut elui facîle non possit » (*Ad Petri Carpentarii Causidici virulentam epistolam responsio Francisci Porti Cretensis, pro Causariorum quos vocat, innocentia*, Ginebra, 1573, pp. 16-17).

Pronto Goulart incluyó una traducción francesa en la edición de 1578 de su *Mémoires de l'Estat de France* bajo el título *Response de François Portus Candiot, aux lettres diffamatoires de Pierre Carpentier, Advocat. Pour l'innocence des fideles serviteurs de Dieu, & obeissans suiets du Roy, massacrez le vingtquatriesme d'Aoust 1572. appelez factieux par ce Plaidereau*, I, pp. 341-368).

¹⁴⁵ « Ego quadraginta ferè annos iam puram Religionem profiteor; excessi ex Italia in istâ Ecclesiam, quæ mihi inter alias iam pridem probabatur, me conferrè: veni huc: acceptus fui humanissimè, tractatus honorifice » (*Ibidem*, pp. 78-79).

« Minimè id quidem quasi vel eorum quos infectaris innocentia patrocínio meo, vel improbitas tua cuiusquam indicio egeat, sed potiùs ut hactenus animo morem geram, iustæque indignationi meæ, quantum fas & æquum est indulgeam. Scribis ad me tanquam ad amicum & familiarem. Quorsum hoc verò tibi nunc primùm in mentem venit? Ego Carpentari, ne de nomine quidem te noveram, priusquam eius potissimùm opera, cui nûc maledicis evocatus, iuris profitendi gratia in hanc Academiâ venisses. Quid utinam teneque nossem unquam, neque hæc Respubl. vudisset quam præsens dedecorasti, absens non minùs perfidiose quam calumniose infectaris. Hîc te vidi valde negligenter munere tuo fungentem: in uxorem tuam, honestam fœminam, miserrimam, perpetuòque morbo laborâtem fœuum & inhumanum, quicum etiam non aliter vivere consuevisti, quàm sinesque tu illi vir, neque illa tibi uxor effet: domesticis, siquos habuisti, ipsique adeò fratri tuo, quanuis tui non prorsus dissimili, intolerabilem: si quorum opera usus eras, convicia pro pecunia persolventem. Audivi te de istis sæpe in fratrum collegio reprehendi & coargui, quum Vasconicum ingeniû præceptis prætexeres, ac meliora verbo pollicereris, re nunquam præstares » (*Ibidem*, pp. 4-5).

¹⁴⁶ « Novimus enim, novimus quæ tua sit in bonis literis ac disciplinis ignorâtia, cuius nos sc̄pissime pudit, adeò ut eorû scriptorû quæ, ut nûc factitare nõnulli inspectis librorû indicib. & cõpendiis consueverunt, ineptæ ostentationis causa profers, ne apertos quidè unquâ à te libros fuisse constet [...] ex arte litigandi semper vixeris & quidem miserè » (*Ibidem*, p. 11).

¹⁴⁷ « An tu nos ignorare putas à quo & quorsum in ista laniena quam plebs Lutetiæ exercuit, servatus fueris? » (*Ibidem*, p. 13).

mostrado como un fiel discípulo florentino, haciendo uso de los consejos de Maquiavelo, aquel *impiissimus homo*.¹⁴⁸

En lo que respecta a los argumentos propiamente dichos, Porte defendía la figura de Bèze y de los ministros ginebrinos, cuyos ánimos sediciosos o violentos descartaba, aludiendo a los sermones de los ministros, quienes siempre habrían incluido al Rey y a la familia real en sus plegarias.¹⁴⁹ Específicamente en lo que a de Bèze refiere, rechazaba que éste llamara al exterminio de los monjes o que disfrutara de poesía lasciva —o al menos después de su definitiva conversión religiosa—, y mucho menos que gozara de potestades papales en Ginebra, donde no era sino uno más entre muchos ministros. El caso directamente inverso al del Papa, a quien atribuía complicidad directa con Satán.¹⁵⁰ Por otra parte, se preguntaba Porte por qué, si la violencia fue ejercida contra a supuesta Causa, la mayoría de las víctimas fueron desarmados inocentes.¹⁵¹

En relación a los mártires, el helenista resaltaba la figura de Coligny, recreando su mito de hombre piadoso y leal, que jamás habría urdido un plan para asesinar a su rey. Fue menos sencilla su reivindicación de Ramus, cuyo paso por Ginebra no había estado

¹⁴⁸ « Hoc nimirum illud est Diocletiani axioma, quod Regum auribus occinere vos cōsuevistis, quibus Religio nihil aliud que politicū quiddā cōsetur. Sic Principem suum instituit ille Florētinus Machiavellus, impiissimus homo, qua re tamen quid absurdius dici potest, nisi quum de vera Religione agitur? » (*Ibidem*, pp. 31-32).

¹⁴⁹ « Undecim annos & ampliùs civiles cōtentiones in Gallia propter Religionem durarunt. Nego ullam unquam toto illo temporis spatio à quoquam pastore habitam concionem, in qua Rex Carolus nonus cum tota Regia familia precibus non fuerit Deo commendatus » (*Ibidem*, p. 41).

¹⁵⁰ « Veniamus ad Pontificatum. Papa igitur etiā evasit ille, at quidem certè extra Genevæ pomeria, ubi tute scis non nomen duntaxat, sed totam illam potestatem ita esse exosam, ut Papam & Satanam eodem loco habeant. Non habet ille collegas? non primus censuræ iudicium subit? non hoc uno differt à collegis quòd plus oneris sustinet? Alternis scilicet hebdomadibus integris concionari, biduo singulis septimanis in schola profiteri, dies totos studendo, concionando, scribendo cōsumere, valetudinem vitamque adeò ipsam negligere, hoc est scilicet tyrannidem in Ecclesia sibi vindicare » (*Ibidem*, pp. 64-65).

« Quinetiam atheismum illi tribuis, qui dies & noctes, lingua, calamo, vitæque exemplo tot hominum millia veram pietatem usque adeò sollicitè, tantòque cum successu tot iam annos docet? Lascivorum autem poetarū & Rabelæsi in primis lectionem, quo tãdem pudore audes illi, illi (inquam) obiicere, qui nō ignores in hac nostra schola cimini etiam duci, siquis libros istiusmodi scurriles & impios vendat aut emat? Rabelæsum autem illum, ut audio, impurissimum scurram quis nescit nominatim fuisse ipsius D. Calvinii tum voce tum scripto palàm damnatū? » (*Ibidem*, pp. 68-69).

¹⁵¹ « Deinde quid plebs pleraq; inermis, & dispersum imbelles vulgus, etiãsi maximè voluisset, efficere potuit nisi à nobilibus vicinis adiutū? at omnes per id tempus ad nuptias, ut in summa pace, non ut ad bellū, nihil minùs cogitâtes, quàm de nece cuiquam offerenda, vel aliunde recipienda, fuerant Principes illos sequuti » (*Ibidem*, p. 64).

exento de fuertes críticas a la organización eclesiástica, pero los confesaba ya resueltos a través de los últimos sínodos.¹⁵²

Finalmente, la crítica se dirigía hacia la impericia erudita de Charpentier, por sus abundantes pero imprecisas referencias a los clásicos como modo de abordaje del presente. Este punto fue pronto retomado en la traducción de Goulart, quien reforzó los comentarios de Porte utilizando un manual de François Baudouin, a quien nos referimos a continuación.¹⁵³

¹⁵² « In ipsius Thalassiarchi domo, cui tu non ita pridem assentabaris, quotidie & eo ipso die quo fuit vulneratus, imò dico etiâ amplius ex certo testimonio, quo penè momento fuit interfectus, dico, inquam, Carpentari, dum effringerentur domus fores, quum ille ad præsentem mortem sese ex vulnere utroque brachio captus, & tamen quibus poterat viribus è lectulo surgens, & unica veste coopertus compararet, eo, inquam, ipso momento præeûte illi verbi ministro, qui nunc etiam saluus est, dico, dico illum pro Rege & pro Regnonon minùs quàm pro seipso Deum ad quem migrabat, fuisse precatum » (*Ibidem*, p. 41).

« Adfers tamê aliquos istorum testes. P. Ramum imprimis, quem virum pium, & tui exemplo à Causa alienissimum appellas. Illud tibi facilè cõcessero, istud prorsus nego, quoniam pius simul & tui similis esse non potuit. Cur autem illum potissimùm testem appellas ? an non quòd ab eo ià mortuo refelli non possis ? » (*Ibidem*, p. 39).

« De P. Rami doctrina & pietate quid senserit hæc Ecclesia, quû illum humanissimè acciperet, eiq ; docendi in hac schola potestatem faceret, nemini obscurum esse potest : quanuis multa nobis in ipsius logicis totâq; docendi ratione displicerent. Et quum illû Dominus fit martyrio dignatus; chara sane est nobis illius hominis memoria Magnâ tamen illi in Theologicis rebus scientiâ, nô est sanè quòd tribuas, quâ etiâ ipse sibi nunquâ quod sciâ, arrogavit : neq ; illum unquâ nostrum quisquâ de ullo Religionis vel disciplinæ Ecclesiasticæ capite à nobis dissidere audivit » (*Ibidem*, pp. 73-74).

¹⁵³ Es preciso hacer referencia también a la respuesta que algunos años después opuso el teólogo protestante Lambert Daneau (1535-1590): *Petri Fabri Responsio ad Petri Carpentarii famelici Rabulæ sacrum de retinendis armis et pace repudianda Consilium ad V. C. Lomanium Terridæ, et Sereniaci Baronem*, Neustadt, 1575 (trad. *Traité duquel on peut apprendre en quel cas il est permis à l'homme Chrestien de porter les armes, et par lequel est respondu à Pierre Charpentier, tendant à fin d'empescher la paix, et nous laisser la guerre ; par Pierre Fabre, à Monsieur de Lomanie, baron de Terride et de Sériniac*, 1576). Daneau se instaló oportunamente en Ginebra en 1572, poco antes de las masacres, y allí se desempeñó como predicador y teólogo, a pesar de que su formación formal había sido como jurista en la Universidad de Orléans y de sus estudios de griego con Turnèbe. En 1580, dejó Ginebra al aceptar un puesto en la Universidad de Leyden. Entre su legado, deben destacarse sus dos obras más importantes: la primera, el *De veneficiis, quos olim sortilegos, nunc autem vulgo sortitarios vocant, dialogus: In quo quæ de hoc argumento quæri solent, breviter et commode explicantur. Tractatus propter varias et controversas de hac quæstione hominum sententias utilissimus, et rerum capitalium indicibus maxime necessarius. Per Lambertum Denæum* (Ginebra, Vignon, 1581 [1564]), donde trataba en detalle las acciones extraordinarias de los brujos en la Cristiandad de su tiempo ; publicó también su *Physice Christiana, sive, Christiana de rerum creatarum origine, & usu disputatio* (Ginebra, Vignon, 1612 [1576]), donde establecía bases escriturarias para el desarrollo de la Física.

Véase sobre Daneau: Paul De Felice, *Lambert Daneau (de Baugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, 1530-1595. Sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites*, Paris, Fischbacher, 1881 ; Olivier Fatio, *Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Ginebra, Droz, 1976 y « Lambert Daneau, 1530-1595 », in *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600*, New Haven, Yale University Press, 1981, pp. 105-119 ; Stuart Clark, *Thinking with Demons : The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 172 ; Kathryn Edwards, « The 'Antidemons' of Calvinism: Ghosts, Demons, and Traditional Belief in the House of François Perrault », in *Everyday Magic in Early Modern Europe*, ed. Kathryn Edwards, London, Routledge, 2016 p. 150.

Hablamos de Balduinus (1520-1573), célebre jurisconsulto, oriundo de Arras, de sólida formación humanista y célebre por sus sucesivas mudanzas confesionales.¹⁵⁴ Se sospecha que adhirió a la Reforma mientras asistía a los cursos de Charles Dumoulin junto a François Hotman en Tournai, y de hecho aquello lo llevó a ser juzgado por herejía por un tribunal eclesiástico; su ausencia en el momento de comparecer hizo que se lo presumiera culpable, lo cual conllevó a la confiscación de sus bienes y el destierro. Durante su errancia por Suiza y Alemania conoció a Bucero, Melanchthon y Calvino, con quien desarrolló un vínculo cercano que derivaría pocos años después en una agria disputa.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Bayle lo resume en que « les Protestants lui donnèrent le surnom d'Ecebolius, pour signifier qu'il changeoit de Religion comme de chemise », aludiendo a de Bèze, quien invocó la memoria de Hecebolio, aludiendo al preceptor sofista de Juliano el Apóstata. Véase *Dictionnaire*, I, p. 478 y *Ad Francisci Balduini apostatae ecebolii convicia. Theodori Bezæ vezelii responsio*, 1573. En relación a Hecebolio, véase la *Historia Ecclesiastica* de Sócrates Escolástico: *Σοκράτους Ἐχολαστικού και Ἑρμείου Σοζομένου ἐκκλησιάστικη Ἱστορία / Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica*. Henricus Vale-sius *Græcum textum collatis MSS. Codicibus emendavit, Latinè vertit, & Annotationibus illustravit. Adjecata est ad calcem disputatio Archelai Episcopi adversus Manichæum*, Paris, Antoine Vitré, 1668, I. III, c. I, p. 165, c. XIII, p. 184, c. XXIII, p. 197. Véase asimismo la breve biografía de Hecebolio de Gabriel Du Préau, donde señala explícitamente los motivos por los cuales la reputación de aquel sofista está ligada a la hipocresía religiosa: « Sub Constantino em ardore ingēti Christianâ religionem coluit: ubi aūt Iulianus animū ad Græcâ superstitionē appulit, horrēdo prorsus modo anumū mutavit, Græcasque ineptias & supstitionē, si quis alius, & ipse que maximè est cōplexus. Post hunc porrò rursū Christianū se esse pessus est [...] Dicitur autem hæreticus sal infatuatus, ut qui foràs projicitur & conculcatur ab hominibus, utpotè quo nihil potest esse vel vilis, vel contemptius », (*De vitis, sectis, et dogmatibus omnium hæreticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, & veterum & recentium authoru monumentis proditi sunt, elenchus alphabeticus: Cum eorundem hereticorum origine, institutis & temporibus, quibus suis prestigijs mundo imposuerūt, & ecclesie Dei insultârūt: ex non minus piis et fide dignis, quam claris & veracibus ecclesiasticarum rerum scriptoribus, ingenti cum labore carptim collectus, & velut in unum corpus ex varijs membris passim & confusè sparsis, compactus*, Colonia, 1569, l. 5, p. 151).

¹⁵⁵ Sobre sus disputas con Calvino, véase el ataque de éste *Responsio ad versipellem quendam mediatorem, qui pacificandi specie rectum Evangelii cursum in Gallia abrumpere molitus est*, Ginebra, Crespin, 1561 [Zentralbibliothek Zürich 6.385,3] y la respuesta de Baudouin, *Ad leges de famosis libellis et de calumniatoribus commentarius*, Paris, André Wechel, 1562 : « Et audes Lucianicæ disciplinæ convicio tuos typos commaculare? En quo ruit semel incitata maledicentia? Posteaquam suæ petulentiæ pharetram exhaustit [...] quæ minime decebat senem theologum [...] descendit (ô intolerabilem contumeliam) ad nescio quem sive Lucanium sive Lucianum, nimis illi profecto notum et familiare nomen. Hinc ego vix me reprimo... » (p. 59). Calvino volvió a responder con una serie de libelos: *Ioannis Calvinii Responsio ad Balduini Convicia. Ad Leges de Transfugis, Desertoribus, & Emanforibus, Francisci Balduini Epistolæ quædam ad Joannem Calvinum pro Commentariis. Francisci Durante J. C. ad alterum quemdam Jurisc. Epistola, de Francisco Balduino. Antonii Contii J. C. Admonitio de falsis Constantini Legibus ad quendam qui se hoc tempore Jurisconsultum Christianum profitetur. De Offictio tum in Religione tum in Serpitionibus retinendo, Epistola ad Franciscum Balduinum Jurisconsultum. Ad legem III C. Impp. de Aposlatis, Joannis Crispini Commentarius ad Jurisconsultos*, 1562 [Zentralbibliothek Zürich 18.44,6].

De Bèze también fue alcanzado por la crítica de Baudouin en sus *Publicis Scriptis infectatus est Calvinum & Bezam, qui edito Responso ad illius probra respondent, & illum mendacii, perfidiæ, atque impietatis reum esse instituunt demonstrare*, 1561. El ministro respondió con su *Pro Fr. Balduino Responsio ad Calvinum & Bezam; cum Refutatione Calvinii de Scriptura & Traditione* y lo despidió con su *Ad Francisci Balduini apostatae ecebolii convicia. Theodori Bezæ vezelii responsio*, 1573.

Los testimonios coinciden en que durante aquellos años siguió asistiendo a la misa católica, lo cual facilitó su reingreso a Francia bajo el patrocinio de Michel de L'Hospital, quien a su vez contribuyó a que tomara la cátedra de Derecho Romano en Bourges entre 1548 y 1555, año en que fue reemplazado nada menos que por Jacques Cujas. Siguió su periplo por Estrasburgo y Heidelberg, dictando Derecho en la primera pero también Historia en la segunda. Durante estos años, su ánimo de tolerancia y libertad religiosa lo llevó a romper definitivamente con la órbita ginebrina y aproximarse a evangélicos irenistas como Pedro Mártir y Georges Cassander. Su regreso a Francia se debió al interés de Antonio de Borbón de contar con un *moyenneur* religioso como él para educar a su hijo Carlos, el futuro cardinal. Fue enviado como representante de la corte bearnesa al Concilio de Trento y participó del Coloquio de Poissy, pero la muerte del Rey de Navarra frustró su ascendente carrera política.

Su desamparo lo hizo vulnerable a nuevas acusaciones de herejía, esta vez provenientes de la Sorbona, y víctima de una fuerte hostilidad que llegó al punto de que su casa y biblioteca fueran saqueadas mientras asistía a las sesiones de Trento. En 1563 debió abjurar formalmente de sus errores de fe ante un tribunal inquisitorial en Lovaina. Tras un nuevo fracaso en su intento de legitimar la profesión de fe reformada en su Artois natal, se instaló en Paris en 1566, para dictar un curso libre sobre las *Pandectes* de Justiniano.

En 1568, su suerte dio un giro imprevisto cuando fue nombrado *maître des requêtes* del duque de Anjou y profesor en la Universidad de Angers. Sin embargo, la masacre lo encontró sujeto a la misma demanda que por aquellos mismos días estaba recibiendo Pibrac.¹⁵⁶ A diferencia de su colega, Baudouin evitó justificar la matanza —o siquiera excusar el rol del duque de Anjou— sin que aquello significara su ostracismo, aunque su temprana desaparición impide verificar cuán cara podría haber resultado su

¹⁵⁶ En sentido inverso a lo que se esperaba de él, Baudouin llegó a publicar unas breves líneas refiriendo a los « errores » de Pierre Charpentier, donde aludía a las imprecisiones históricas perpetradas en su carta a Porte, pero también en las causas fortuitas que lo condujeron a Estrasburgo: « Quant à l'écrit contre ceux de la Cause, vous devinez prudemment ce que les hommes doctes & qui ont du nez en iugeront : & ce que pourra répondre partie adverse homme subtil & vehement. Et pourtant ie n'en diray pas davantage. Mais d'autât que plusieurs qui lisent quelques histoires meslees en ceste lettre, & aucunement à propos, estiment qu'elle ait esté bastie par quelque fameux Iurisconsulte, & à l'occasion de ce louent (comme i'enten) celuy que cognoissez : i'ay bien voulu vous monstrier en passant qu'il n'y a raison qui vous doive induire à estre de cest avis » (*Erreurs notables de la lettre de Carpentier, remarquez par F. Balduin, in Mémoires de l'Etat de France, 1577, p. 368*).

autonomía.¹⁵⁷ Una enfermedad repentina y fulminante le quitó la vida pocos días antes de que emprendiera el camino a Polonia junto a su príncipe, quien le había prometido grandes responsabilidades en la reforma de la Universidad de Cracovia y un cargo como Consejero de Estado. En su lecho de muerte fue asistido nada menos que por el jesuita Juan de Maldonado, a quien nos referiremos en seguida.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo, la versión del jansenista Jean-Claude Fabre, continuador (junto a su cofrade Claude-Pierre Goujet) de la monumental *Histoire ecclésiastique* de Claude Fleury: « Le duc d'Anjou encore plus intéressé que le roi à justifier la saint Barthelemi, voulut employer le secours & la plume du célèbre jurisconsulte François Baudouin, qui étant passé en Allemagne, avoit enseigné le droit dans les plus célèbres universités: mais Baudouin, qui détestoit véritablement cette action, s'excusa, sous prétexte qu'étant fort haï des Calvinistes en Genève, avec lesquels il avoit eu des démêlés considérables, ceux-ci prendroient toujours en mauvaise part tout ce qui viendrait de lui sur cette matiere. L'on sçavoit cependant que la véritable cause de son refus étoit, qu'il détestoit sincérement ce qu'on vouloit qu'il justifiât: Conduite digne d'un homme de bien, & qui rendit encore plus odieuse celle de Bellievre, de Pibrac & de plusieurs auteurs magistrats, d'ailleurs respectables par leur intégrité, qui eurent la complaisance d'excuser une action qu'ils détestoient dans le cœur, ou de disimuler par politique ce qu'ils en pensoient » (*Histoire ecclésiastique pour servir de continuation à celle de Monsieur l'Abbé Fleury. Depuis l'An 1570 jusqu'à l'An 1584*, Paris, Pierre-Jean Mariette, 1737, pp. 180-181).

Véanse también las siguientes biografías: Papire Masson: *Elogium Francisci Balduini, cum epitaphio, Papirio Massonio, Ioanne Aurato et Car. Marill. auctoribus*, Paris, Denis Du Pré, 1573 ; J. Heveling: *De Francisco Balduino jurisconsulto*, Arras, 1871 ; A. Wicquot: *François Balduin d'Arras*, Arras, 1890.

Véase también Joseph Duquesne, « François Baudouin et la réforme », *Bulletin de l'Académie delphinale*, sér. 5, IX, 1917, pp. 55-108 ; Donald Kelley, « *Historia integra* : François Baudouin and his Conception of History », in *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964, 1, pp. 35-57 ; Ernest Schaumkell, *Der Rechtsgelehrter Franciskus Balduinus als Ireniker und Historiker*, Güstrow, Rathausbuchdruckerei, 1894 ; Mario Turchetti, *Concordia o tolleranza ? François Baudouin (1520-1573) e i « Moyenneurs »*, Ginebra, Droz, 1984 ; Michael Erbe, *François Baudouin (1520-1573) : Biographie eines Humanisten*, Gütersloh, R. Mohn, 1978

¹⁵⁸ Baudouin dejó como legado un rico *corpus* de eruditos comentarios sobre el Código de Justiniano y la Ley de las Doce Tablas, donde señalaba que la tolerancia religiosa había sido una norma en la Roma precristiana. Durante su asistencia a Poissy llevó consigo un polémico texto de su amigo Cassander llamado *De officio pii ac publicæ tranquillitatis*, donde sostenía que ningún argumento ni causa justificaba la subversión de la Iglesia al mismo tiempo que criticaba el verticalismo y la intolerancia papista; naturalmente, Baudouin fue confundido con el autor del texto, lo cual despertó la inquina de Calvino y de Bèze contra él. Georges Cassander (1513-1566) fue un sutil teólogo flamenco que pasó la mayor parte de su vida activa en Colonia, donde dedicó sus esfuerzos a neutralizar las diferencias dogmáticas y rituales entre las diversas iglesias cristianas. La confusión con Baudouin fue facilitada porque publicó el *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio* (Basilea, 1561) de forma anónima. Más tarde, publicaría a pedido del emperador Fernando I su *De Articulis religionis inter Catholicos et Protestantis Controversis consultatio ad Invictissimos Imperatores Augustos Ferdinandum I. et Maximilianum II. eius successorem*, Colonia, 1572 (ed. original 1564). Su relativa tranquilidad en Westfalia y su estructural prudencia lo eximió de mayores urgencias a la hora de expresar sus opiniones, pero sus obras completas fueron incluida inmediatamente en el *Index* de 1617 tras su publicación un año antes (*Georgii Cassandri Belgæ theologi Imp. Ferdinando I. et Maximiliano II. a consiliis, Opera que reperiri poterunt omnia*, Paris, Drovart, 1616). Sobre Cassander, véase Stegmann, A.: « Georges Cassander victime des orthodoxies », *Aspects du libertinisme*, pp. 199-214.

Baldinus sí publicó, no obstante, una obra referida a la reforma religiosa, el *Discours sur le fait de la reformation de l'Église* (1564), ya comenzadas las guerras civiles, donde confesaba “ qu'il ne fut jamais plus nécessaire de parler et traiter de la réformation de l'Eglise: car il y a une horrible corruption; et non seulement la raison, mais aussi la nécessité nous contraint de requérir quelque réformation; voire et cette nécessité est double; c'est à dire, tant pour le regard de la volonté de Dieu, (l'honneur et service duquel nous devons procurer sur toutes choses) qu'aussi pour le regard des hommes, qui avec une merveilleuse instance nous en pressent et poursuivent, et lesquels autrement entreprennent des remèdes dangereux.

V

La vida de Juan de Maldonado (1534-1583) tal vez sea el camino apropiado para inaugurar el apartado referido a aquellos hombres ligados al universo cultural de los *studia humanitatis* y al mismo tiempo al poder de la Corte menos desde la ley que desde la letra, la metafísica y la estética. Oriundo de un pequeño terruño extremeño, proveniente de la baja nobleza sevillana (su padre probablemente perteneciera a la Orden de Santiago), comenzó muy joven sus estudios en Salamanca.¹⁵⁹ Allí estudió las sagradas lenguas humanistas y cristianas, estudiando griego con Hernán Núñez El Pinciano, además de parte del programa de los *studia humanitatis*, incluyendo gramática y retórica, y del programa típicamente escolástico, siguiendo los cursos de filosofía de Francisco de Toledo y de teología de Domingo de Soto, antes de abocarse a sus estudios de teología, que concluiría en 1562. Ese mismo año, abandonó España para siempre, instalándose en Roma llevando consigo *opera humanissima* de Juan Luis Vives y Erasmo, por entonces en boga en la península —incluso en la corporativa Salamanca.¹⁶⁰

Una vez en la ciudad santa, ingresó a la orden jesuita, y fue ordenado sacerdote. Hacia 1563, su solidez intelectual hizo que fuera enviado a París a dar clases, primero de filosofía, luego de teología, al flamante Colegio de Clermont, donde pasaría —con

Mais comme ainsi soit, que quand il faut parler à bon escient de la réformation, il faille commencer et finir par la spirituelle et intérieure, qui est la réformation des cœurs. et affection des hommes, laquelle autrement est appelée régénération » (*Discours sur le fait de la réformation de l'Église, par François Baudouin, par lui envoyé à un grand Seigneur de France, avec la réponse dudit Seigneur, à la prière de Condé, en Édits des guerres de religion*, ed. André Stegmann, Paris, Vrin, 1979, p. 37). Su perspectiva se inclina, definitivamente hacia posiciones *adiaphoristas*, pues « il n'y a pas de nécessité de changer ce que dehors a été bien introduit, et qui se peut encore garder en bonne conscience. Et même, il y a quelque forme chrétienne, qu'il n'est loisible de délaisser ou mépriser. Tant y a, que comme il y a des choses autrement indifférentes, que non seulement toutesfois on peut observer, mais aussi on le doit, pour le regard de l'union et de la paix de l'Eglise [...] Et ainsi se trouvera toujours en un même acte, qu'il y a des cérémonies qui sont principales et comme substantielles et d'autres qui sont comme accessoires » (*Ibidem*, p. 38). En relación a la doctrina, por otra parte, sostiene que « il est vrai que les choses, ayant été bien établies, ont par après commencé à décliner, se corrompre et abâtardir ; même par la confusion des barbares, qui est survenue : mais c'est pour cela que nous voulons retourner au précédent, comme au patron et portrait le plus entier et parfait, qui nous soit représenté par l'antiquité susdite, pour dédier aujourd'hui que ce qui en est déchu, y soit redressé, afin d'entrer en réformation » (*Ibidem*, p. 40).

¹⁵⁹ Se ignora prácticamente todo sobre su infancia, tal como lo indica la infructuosa inquisición de Véase P. Galdos, *Qué año nació J. Maldonado*, E.E., 1936. Hay, sin embargo, registros suyos en la Universidad de Salamanca que datan de 1551, y considerando que concluyó sus estudios de letras en 1554 y que el ciclo de estudios no demoraba menos de cuatro años, es factible que hubiera comenzado aún en 1550. Véase también, Jesús Iturriz, *Maldonado en Salamanca*, pp. 224-226.

¹⁶⁰ Sobre la influencia de Erasmo en España, véase Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*.

algunas interrupciones— los próximos trece años de su vida.¹⁶¹ Allí manifestó su compromiso con la causa católica frente a la amenaza protestante, sugiriendo que su posición sería menos la de un desapasionado erudito que la de un ineludible polemista.¹⁶² Uno de los *intermezzi* estuvo ligado a una misión en el Poitou, donde formó parte de una comisión de seis sacerdotes encargados de reconquistar espiritualmente la región durante la segunda guerra de religión (1568-1570).

El verano de 1572 lo encontró dando sus masivos cursos sobre angelología y demonología, materias en las cuales demostraba una combinación de erudición, estilo, sutileza y marcas de subjetividad con pocos parangones entre los numerosos colegas que por aquellos años discutían sobre esas cuestiones. Además, su pericia en materia de ciencias profanas e historia de las civilizaciones precristianas denota la dimensión definitivamente humanista de su formación intelectual.¹⁶³ Por otra parte, el estilo llano y accesible de sus cursos facilitó que la concurrencia excediera por mucho a las solemnes clases de sus colegas vecinos de la Sorbona.¹⁶⁴

¹⁶¹ Sobre el Colegio de Clermont y sobre las vicisitudes de orden jesuita durante su período de consolidación en Francia, véase Henri Fouquieray, *Histoire de la compagnie de Jesus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, 5 vols., Paris, Picard, 1910-1925, pp. 250 y ss.

¹⁶² « L'Église est aujourd'hui violemment attaquée; les théologiens doivent se lever pour elle. Nos ennemis [...] mettant tant d'ardeur dans la propagande que l'on voit non seulement leurs ministres, mais des soldats, des marchands, des cordonniers, des tailleurs, des serruriers se faire prédicants. Pourquoi nous, qui avons employé à l'étude de la théologie la plus grande partie de notre vie, ne montrerions-nous pas la même ardeur à maintenir et conserver notre antique religion ? » (traducido y citado a partir de una transcripción inédita de su discurso inaugural por Prat, J. M.: *Maldonat et l'université de Paris au XVIe siècle*, Paris, Julien, Lanier & Co., 1856, p. 176, luego reproducido por Céard, J.: « De l'hérésie à l'athéisme : la notion d'hérésie selon le jésuite Jean Maldonat », *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Actes du Colloque International de Sommières, Paris, Vrin, 1974, p. 59 y Baroni, Victor: *La Contre-Réforme devant la Bible*, Ginebra, Slatkine, 1986, p. 254).

¹⁶³ Sostenía, al mismo tiempo, la necesidad de distinguir los dominios sagrados y profanos: « Non amo in sacris literis philosophari » (*Commentarii in IV Evangelistas*, Paris, Mequignon iuniorum, 1840, t. I, p. 40).

¹⁶⁴ Su elocuencia le era reconocida incluso por un acérrimo enemigo de los jesuitas como lo era Etienne Pasquier: « grand predicateur, & cestuy versné & nourry en toutes sortes de langues & de disciplines, grand Theologiê, & Philosophe » (*Les lettres d'Estienne Pasquier conseiller et advocat general du Roy en la chambre des Comptes de Paris*, Paris, L'Angelier, 1586, p. 130 [Stanford University Libraries DC112.P. A4 1586]). Pasquier hace referencia a una cualidad típicamente humanista de Maldonado: su versatilidad en lenguas, pues, amén del griego y de su poliestilístico uso del latín, conocía el hebreo, el siríaco, el caldeo y el árabe.

El erudito de la Biblia Richard Simon (1638-1712) elogió con entusiasmo su calidad como exégeta, afirmando que « de tous les Commentateurs dont nous avons parlé jusques à present, il y en a peu qui ayent expliqué avec tant de soin, & même avec tant de succès, le sens literal des Evangiles, que Jean Maldonat Jesuïte Espagnol » (*Histoire critique de principaux Commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems : avec une dissertation critique sur les principaux Actes Manuscrits qui ont été citez dans les trois Parties de cet Ouvrage par Richard Simon, Prêtre*, Rotterdam, Reiner Leers, 1693, p. 618).

Afortunadamente, conocemos en profundidad el contenido de aquellas lecciones de Maldonado gracias a los apuntes y notas de sus alumnos, entre los cuales es preciso destacar a François de La Borie, sacerdote perigurdino que las reconstruyó a partir de manuscritos y las tradujo al francés bajo el título de *Traicté des anges et demons*.¹⁶⁵ A partir de esta obra, somos capaces de percibir el tenor de los calurosos cursos del jeuita, quien afirmaba que los demonios eran adversarios tan poderosos que el hombre poco podía hacer para sobreponerse sin el auxilio divino, tal como enseñara el paciente Job.¹⁶⁶

Sin embargo, enemigos más inmediatos parecían turbar a Maldonado: los ateos, los filósofos, los judíos y los herejes. A los primeros les impugnaba su crueldad e indiferencia, que los hacía inclinarse siempre menos hacia la recta creencia que hacia la más cómoda posición.¹⁶⁷ En el caso de los filósofos, los definía como pendencieros y obstinados, aferrados a sus razones; sin embargo, reconocía a los grandes paganos de la Antigüedad haber preparado el terreno para sembrar la semilla de la verdadera religión.¹⁶⁸ Los judíos, *voisins de nostre region* (sic), eran prácticamente inofensivos y fácilmente doblegados por el peso específico neotestamentario.¹⁶⁹ Pero los herejes eran, desde su punto de vista, los más peligrosos de todos, tal como la guerra doméstica era peor que la

¹⁶⁵ *Traicté des anges et demons, du R. P. Maldonat Iesuiste. Mis en François, par maistre François de La Borie, grand Archidiacre & Chanoine à Perigueux*, Paris, Huby, 1605 (1° ed.) y Rouen, Jacques Bensogne, 1616 (2° ed.). Fue un dominico, Blancone, quien tomó la traducción de La Borie y la llevó a Paris para su primera edición. Véase Pearl, Jonathan: *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, London, Routledge, 1999, p. 66.

Es preciso destacar que entre los asistentes a los cursos de Maldonado estuvieron nada menos que los demonólogos Martín del Río y Pierre de Lancre. En relación al vínculo del primero con el jesuita, véase Machielsens, Jan: *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹⁶⁶ « Et par ainsi en tout ce 40. chapitre de Job, il ne pretêd autre chose dire sinon que nous avons des adversaires & si forts que par aucunes forces nous ne les pouvons surmonter » (*Traicté des anges et demons*, Rouen, 1616, f° 13 v).

¹⁶⁷ « Sont ils barbares & fort cruels, mais toutesfois fort craintifs [...] procurans (comme ils dient [sic]) la seule paix de la republique, ne se soucians en rien de la religion ; se ioignent tousiours à la partie la plus forte » (*Ibidem*, f° 152 v).

¹⁶⁸ « Les Philosophes sont belliqueux, & ne se rendront iamais sinon vaincus par raisons [...] par quelque permission divine, occuperent tout le rond de la terre : afin que par une plus grossière culture, il [sic] preparassent les cœurs des hômes pour recevoir la semence de la vraye religion » (*Ibidem*, f° 153 r).

¹⁶⁹ « Les Iuifs voisins de nostre region, me semblent estre en nostre endroit ce qu'estoient entierement au leur, les Arabes, Ammonites, & Asotiens [...] car comme les Iuifs d'une main bastissoient les murs de Hierusalem, & de l'autre, repoussoiêt les ennemis dessusdits: nous aussi avec l'un test. comme avec quelque main edifions l'Église : & avec lautre Testament, nous repoussons les assauts des Iuifs » (*Ibidem*, f° 153 v).

extranjera, porque corroían la verdadera religión desde adentro.¹⁷⁰ No obstante su peligrosidad, incluso estos últimos no eran más que hombres, susceptibles de ser combatidos, derrotados y olvidados.¹⁷¹

No era el caso del quinto tipo de adversarios, los más poderosos y temibles, de los cuales, afirmaba, los teólogos solían o bien guardar silencio o bien no referirse lo suficiente: se refiere, naturalmente, a los *malings Anges, ces mauvais demons*. Su naturaleza celeste, su incontable cantidad, su inmortalidad, su *subtilité d'esprit* y su experiencia, todos estos atributos los hacían incomprables con los mundanos enemigos. En definitiva, estos seres preternaturales sembraban las semillas de guerra en los sentidos más internos de nuestras almas, y comprometían nuestra salvación, habiendo perdido ya la suya.¹⁷² Más allá de esta peligrosidad ante la cual los hombres no contaban con defensa propia alguna, Maldonado denunciaba una especial urgencia: nunca antes de su tiempo hubo una intervención más dañina e intensa por parte de los demonios; parecía, a sus ojos, que habían salido de sus cavernas para hacer la guerra.¹⁷³

El jesuita encontraba una razón para explicar este paroxismo demoníaco: « la petitesse & depravation de la foy », porque « la foy est celle seule » remedio ante el el cual

¹⁷⁰ Este *topos* de los males de la guerra doméstica pueden rastrearse en el discurso liguista algunos años más tarde en un libelo anónimo impreso en París en 1589 intitulado *l'Advis sur ce qui est à faire tant contre les Catholiques simulez, que les ennemis ouverts de l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine*, donde afirma que : « l'ennemy domestique est plus dangereux que l'estranger » (p. 8).

¹⁷¹ « Mais les Heretiques encores qu'ils soient nais & nourris avec nous, en mesme Eglise, quasi comme en mesme ville, & presque en mesme maison, sont de tant plus dangereux que les autres, comme les guerres civiles & domestiques sont pires que les estrangeres [...] toutesfois ils sont hommes, chair & sang, côme parle l'escriture. Lesquels ou sont ramenez à la vraye religion par les autheurs Ecclesiastiques, ou sont arrestez par les Rois Chrestiens avec punitiôs & par crainte, ou quelques fois sont abolis par la seule longueur du temps: ou pour les mesmes guerres dont ils accoustumé de travailler l'Eglise, ils sont estaints: ou par le mutuel discord, qu'ils ont entr'eux, ils sont peu à peu desfaits » (*Traicté des anges et demons*, f^os 153v-154 r).

¹⁷² « Mais ce cinquiesme genre d'adversaires duquel nous avons proposé de parler, encore qu'il soit presque passé sous silence par les Theologiens, ou du moins traicté avec moins de soin & plus brievement: est toutesfois beaucoup plus puissant & effroyable [...] Les autres sont terrestres de nation : ceux-cy celestes. Les autres non pas en si grâd nôbre : ceux-cy innumerables: ceux-là meurent tous les iours, ceux-cy ne peuvent mourir: Eux foibles, & de petites forces: ceux-cy tant puissans que l'escriture temoigne, qu'il n'y a aucune puissance en terre qui se puisse comparer à la leur. Les autres sont souvêt rudes & ignorans : ceux-cy & de subtilité d'esprit, & d'experience d'un tres-long temps [...] Ceux-là meinent seulement la guerre interieurement: ceux-cy nous iettent les mesmes semences des guerres dedans les plus interieurs sens de nostre ame [Ce sont] malings Anges. Ces mauvais demons, nous enuyans nostre salut (d'autant qu'ils ont perdu le leur) » (*Ibidem*, f^o 154 v).

¹⁷³ « Ils exercent tousiours leur cruauté contre le genre humain [...] mais nômément en ce nostre siecle, plus que iamais. Pendant lequel (comme si le dernier iour approchoit, auquel S. Iean a anoncé en l'Apocal. Lucifer devoir estre deslié) il semble que tous les autres demons soient sortis en lumiere des plus creuses cavernes de la terre, pour faire la guerre » (*Ibidem*, f^o 155 r).

todos los esfuerzos diabólicos fracasaban.¹⁷⁴ Así, la historia de la fe explicaba las fluctuaciones de la suerte demoníaca: antes de Cristo, deambulaban por la tierra, adorados como ídolos; tras Su llegada, debieron esconderse adonde la luz de la fe no los delatara, y así lo hicieron, por ejemplo, en el Nuevo Mundo. Ahora bien, la Cristiandad, enferma de la herejía que « esteint la foy », facilitaba la intervención de los ángeles depravados, tal como lo demostraban los ejemplos de la España arriana y luego musulmana, la Bohemia husita y el valdesianismo alpino —que, es preciso recordar, la Corona francesa se había encargado de purgar inaugurando, involuntariamente, el sentido moderno de *masacre*.¹⁷⁵

Siguiendo esta lógica, los demonios que asolaban la Francia de su tiempo proveían de la propia Ginebra, fuente de la herejía calvinista. Aseguraba Maldonado que estaba probado que aquella ciudad fue la primera en ser alterada por los demonios, pero sus escasas dimensiones obligaron a estos últimos a expandirse a las poblaciones vecinas, inficionando así al reino de Francia.¹⁷⁶

Sin mayores preámbulos, el jesuita afirmaba que los demonios « ont leur habitati-on dedans les heretiques » como antes lo tuvieron en los ídolos.¹⁷⁷ El camino hacia la herejía, por otra parte, estaba hecho de orgullo y curiosidad: el primer ingrediente conducía a no abandonar jamás la secta a la que se ha adscripto, aún en las tinieblas, por desesperación de encontrar la verdad donde no estaba, y terminaba en la discreencia más radical; la curiosidad, por su lado, llevaba a entablar vínculos y familiaridad con los

¹⁷⁴ *Ibidem*, f° 155 r.

¹⁷⁵ « Avât l'advenemêt de I. C. en terre, par toute la terre il y avoit multitude grande de demôs, tellemêt qu'ils parloient par tout dans les idoles, apparoissoient par tout, se faisoient par tout adorer pour Dieux par les miserables hômes. Mais apres l'advenement de I. C. cela s'est veu és lieux esqueles ou la vraye foy n'estoit point parvenuë encore, ou biê là où elle estoit depravee par divers erreurs, ou du tout perduë & esteinte de nostre memoire. Encore les demons parloient familièrement avecques les hômes [...] OR attendu que l'heresie esteint la foy, il a esté observé par personnes tresdoctes, ou que les autheurs & Sectateurs des heresies ont esté eux-mesmes magiciens, ou que les arts de la magie ont tousiours succedé aux heresies [...] Les histoires d'Espagne recient qu'apres que les Arriens eurent longuement demeuré en Espagne, les diables y furent veus un long temps decevans les hômes [...] En Boëme & Allemagne l'heresie des Hussites fut suivie d'une telle têpeste de demons, que les Sorciers donnoient plus d'affaire en l'Allemag. que ne faisoient les heretiq. [...] Et c'est d'autant que les Valdois heretiques y sont demeurez cachez iusques aujord'huy » (f°s 155 v-156 v).

¹⁷⁶ « Au surplus, certainement i'estime que ces illusions de diables desquels nous sommes maintenant souvent travaillez, sont sortis du mesme Lac de Geneve, duquel sont venuës à nous leurs heresies. Car il a esté verifié que cette ville a commencé la premiere d'estre troublée par les demôs. Et d'autant que la petitesse d'icelle n'estoit paraventure pas capable de la multitude d'iceux croissant de iour à autre, i'estime qu'il est advenu qu'elle s'est aussi respanduë en nos villes » (*Ibidem*, f° 157 r).

¹⁷⁷ « D'autant que les demons ont leur habitation dedans les heretiques, comme ils avoient anciennement dans les idoles » (*Ibidem*, f° 157 r).

demonios, de los cuales se aprendían sus artes.¹⁷⁸ Una tercera vía sugerida es tan metafórica como elocuente de los remedios que parecen connotarse: considerando como premisa que la herejía era « faim de parole », así como la peste sigue al hambre, la herejía derivaba de la diversidad de las « arts curieux ». ¹⁷⁹ Los demonios, denuncia Maldonado, habían tenido siempre la costumbre de servirse de los herejes para engañar a los hombres, como lascivos vividores.¹⁸⁰ No era menos cierto que la negligencia de la propia Iglesia de Dios había contribuido a su desprestigio y al engrosamiento de las filas de brujos, heréticos y, en última instancia, ateos.¹⁸¹

El curso de 1572 terminó en junio, la boda roja tuvo lugar en agosto, y en septiembre el jesuita estaba ya de campaña en las fronteras germánicas junto al *Hecebolio* Hugues Sureau du Rosier —a quien nos referiremos en seguida. Lamentablemente, Maldonado no dejó testimonios de su experiencia en las mañanas parisinas. Sabemos, sin embargo, que hacia 1579 seguía refiriéndose a los herejes como « monstros » y responsabilizando al calvinismo por la crueldad y la sangre derramada.¹⁸²

¹⁷⁸ « Car estant 2. causes pour lesquelles principalement les hômes sont rêdus heretiques : l'une est l'orgueil d'un esprit trop gaillard, & qui ne croit rien sinon ce qu'il void de ses yeux: l'autre est certaine desreiglée curiosité & desir de nouveauté : il arrive necessairement que ceux qui par orgueil ont esté faits heretiques quand en l'ardeur de la premiere invention de la secte qu'ils ont trop soudainement embrassee ce qu'ils iugeoient estre lumiere; le mesme ardeur se refroidissant, ils ont treuvé que s'estoit tenebres, par desespoir de trouver ailleurs la verité, ils ne croyent rien du tout. Et ceux que la curiosité avoiut poussé en heresie voyans que ce que leur sembloit du commencement nouveau s'envieillit un peu, poussez de mesme curiosité, ils sont esmeus à prendre accointance & familiarité avec les demons, & à apprendre & exercer leurs sciences » (*Ibidem*, f^os 158 r-158 v).

¹⁷⁹ « La troisieme cause est, qu'il semble estre naturel, que tout ainsi que la peste ensuit la faim, ainsi l'heresie soit suivie de diversité d'arts curieux. Car l'heresie mesme est quelque faim de parole de Dieu, en Amos 8. chapitre. Et comme en la cherté des vivres les hommes sont contraints d'user de viandes mal-saines (dont il arrive que les humeurs estans corrompus la peste s'engendre:) de mesme l'heresie estant en vigueur, ce que les hommes usent du sens corrompu de l'Escriture, ils tombent és arts magiques, qui sont comme pestes de l'Esprit » (*Ibidem*, f^os 158 v-159 r).

¹⁸⁰ « Les demons ont accoustumé de s'ayder des heretiques pour decevoir les hommes, comme de quelques belles paillardes. Car il est evident qu'en l'escriture, l'heresie est nommee paillarde, Esaye premier: commen a esté faie paillarde la cité fidelle? Et parce, tuout ainsi que les maquereaux lors que la beauté de la paillarde est decevè, de paillarde en font une maquerelle, de mesme les diables lors que la premiere beauté de l'heresie est tellement perduë qu'elle n'attire desia plus tant les hommes en erreur des heretiques, ils en font des Magiciens » (*Ibidem*, f^o 159 r).

¹⁸¹ « La negligence des recteurs de l'Eglise. Car comme és champs sans culture les sautereaux s'engendrent oridinairement, ainsi de l'indigence de la parole Dieu les arts magiques naissent [...] Car ce qu'estoit resté aux heretiques, les sorciers par l'art des diables le depopulent: & ce que les magiciens laissent, les Athées le gastent » (*Ibidem*, f^o 159 r-159 v).

Véase también Céard, Jean: « De l'hérésie à l'athéisme : la notion d'hérésie selon le jesuite Jean Maldonat », in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp. 59-71.

¹⁸² Carta a al Duque de Lorena del 20 de abril de 1579: « Aujourd'hui les Luthériens, les Calvinistes, les Anabaptistes et les autres monstres nés en ce siècle ont beau tirer l'épée les uns contre les autres pour fait de religion, se tenir les uns les autres pour hérétiques, se condamner les uns les autres au feu : quand il est

Pero la ironía de la historia quiso que el azote de los herejes, el experto predicador, el sólido y fino teólogo, fuera invitado a comparecer en 1574 en un proceso por herejía impulsado por celosos teólogos de la Sorbona, alegando que éste había negado la Inmaculada Concepción. Técnicamente, Maldonado sólo había declarado que esta última no era aún un artículo de fe —tal como el propio Concilio de Trento había resuelto—, aunque él personalmente sosteniera su existencia, por lo que fue rápidamente absuelto gracias a la intervención de Pierre de Gondi, obispo de Paris —probablemente contando con la venia de la Reina Madre o su entorno, de donde provenía su autoridad.¹⁸³ Más mundanamente, también fue acusado —y nuevamente absuelto— de buscar el favor testamentario de François de Saint André, miembro del Parlamento de Paris.¹⁸⁴

question de persécuter le Christ, c'est-à-dire, l'Église, ils s'entendent parfaitement [...] Qui fut jamais plus turbulent ? Qui a jamais exité tant de guerres ? Qui a jamais usé de tant de cruauté, répandu tant de sang humain ? » (traducida y citada por Hyver, Charles: *Maldonat et les commencements de l'université de Pont-à-Mousson (1572-1582)*, Nancy, N. Collin, 1873, p. 57, cols. 470 E y 289 B).

¹⁸³ Sobre las tensas relaciones con la Sorbona, véase Jean Marie Prat, *Maldonat et l'université de Paris*. Sobre el proceso de herejía, véase José Ignacio Tellechea Idigoras, *La Inmaculada Concepción en la controversia del padre Maldonado con la Sorbona*, Vitoria, del Seminario, 1958.

Así describe el proceso Simon Goulart: « Il étoit difficile qu'un homme de ce merite, & qui faisoit profession de dire librement ses sentiments, sans s'arrêter aux prejugés des autres, plût à tout le monde. Quelques faux zélez l'accuserent d'avoir enseigné des Heresies. Leus accusations allerent si loin, qu'ayant été portées à Rome, le Pape Gregoire XIII les renvoia à l'Evêque de Paris, pour être examinées sur les lieux. Les faits de l'accusation consistoient en ce qu'il avoit enseigné, contre le sentiment de la Faculté de Théologie de Paris, qu'il n'étoit point de foy que la Sainte Vierge eût été conçue sans peché originel. Les Docteurs poursuivirent cette affaire avec tant de chaleur, que Maldonat, qui rendoit de si bons services à la Religion & à l'État, fut obligé de comparoitre au tribunal de l'Evêque, où il fut absous » (*Histoire critique*, p. 620).

Véase también Bayle, quien cita los Registros de la Facultad de Teología de Paris, según los cuales « Jean Maldonat faisoit des Leçons sur le Maître des Sentences au College de Clermont l'an 1574, & disputoit ardemment sur la Conception immaculée de la Sainte Vierge contre la Faculté de Théologie, qui faisoit jurer à ses supôts qu'ils croiroient comme un article de foi cette Conception » (*Dictionnaire*, t. III, p. 293).

¹⁸⁴ Según el testimonio de su cofrade Philippe Alegambe, el propio Pontífice intervino en el curso de la sentencia: « Alienissimo sane tempore, ab Hostibus varijs calumnijs appetitus est: nam, & Præsidentem Montibrunensem S. Andreae moribundum circumvenisse, & posteros eius fortunis evertisse, persuadendo illi, ut sua omnia Societati legaret, dicebatur, Seductor simul, & prædo nuncupatus; & à nonnullis Lutetiae zelo præpostero, hæresis est accersitus; verum ab hac eum iniuria vindicavit Summi Pontificis Gregorij XIII. auctoritate Petrus Gondius Parisiensis Antistes; ab illa verò publico Senatus Consulto liberatus est. Verum quamvis sic eius innocentia publice fatis testata foret, fatius tamen fore putavit, si paucorum æmulationi, præsertim ingravescente ætate, viribusque labefactaris, cederet, lucemque illam hominum fugeret, & non suo tantum sæculo, sed futuris etiam feribendo serviret? » (*Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu Opus Inchoatum a R. P. Petro Ribadeneira Eiusdem Societatis Theologo, anno salutis 1602. continuatum a R. P. Philipp Alegambe ex eadem Societate, usque ad annum 1642. Recognitum, & productum ad annum Iubilæi M. DC. LXXV. a Nathanaele Sotuello Eiusdem Societatis Presbytero*, Roma, de Lazzari, 1676, p. 474).

No le faltaban interlocutores en Roma a Maldonado, tal como lo demuestra el nuncio Salviati en una epístola a Timoteo Galli unos días antes de la masacre: « Parlando l'altro giorno con il P. Maldonato della Compagnia del Iesù, mi discorreva, che gli sarebbe parso molto a proposito, se N. S. desse qui ad alcuno facultà di dar licenza de libri prohibiti, vedendo che quasi da ciascuno, che faccia professione di lettere si

Más allá de su inocencia, la hostilidad sufrida lo llevó a desplazarse en 1576 primero a Toulouse y luego a Bourges, donde trabajó sobre sus comentarios sobre los Evangelios. En 1578, nombrado « Visiteur » de la Orden en las provincias, participó de los primeros planes de estudio de la recientemente creada (1572) Universidad de Pont-à-Mousson, bajo el auspicio del duque Carlos III de Lorena.¹⁸⁵ En 1581 se lo encuentra de regreso en Roma, participando como delegado en la elección del nuevo Superior de la Orden Claudio Acquaviva, pero también como revisor experto de la *Septuaginta sextina* en vías de preparación. Dos años después moriría abruptamente, sin haber publicado obra alguna; reparación histórica sólo compensada por su posteridad.

A Maldonado tampoco le faltaron enemigos entre sus increpados herejes, entre los cuales es preciso citar a Issac Casaubon y Joseph-Juste Scaliger, quienes le dedicaron palabras el primero recriminativas el segundo condenatorias.¹⁸⁶ Sin embargo, el teólogo

tengono indifferentemente tutti, non ci essendo hormai, tra i migliori, et più zelanti catolici chi se ne faccia scrupolo » (Carta de Salviati a Galli, Paris, 18 agosto 1572, in *Correspondance en France du nonce Antonio Maria Salvati*, p. 194).

Es preciso señalar que François de Saint André era un entusiasta mecenas humanista y había comprado la biblioteca de Guillaume Budé. Véase Louis Moréri, y su monumental obra con su exhaustivísimo título: *Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane qui contient en abrégé les vies et les actions remarquables des Patriarches, des Juges, des Rois des Juifs, des Papes, des saints Péres & anciens Docteurs Orthodoxes : des Evêques, des Cardinaux, & autres Prélats célèbres ; des Hérésiarques & des Schismatiques, avec leurs principaux Dogmes : Des Empereurs, des Rois, des Princes illustres, & des grands Capitaines : Des Auteurs anciens & modernes, des Philosophes, des Inventeurs des Arts, & de ceux qui se sont tendus recommandables et toutes sortes de Professions, par leur Science, par leurs Ouvrages, ou par quelque Action éclatante. L'établissement et le progrès des Ordres Religieux & Militaires, & la Vie de leurs Fondateurs. Les Genealogies de plusieurs Familles illustres de France & d'autres Païs. L'histoire fabuleuse des Dieux, & des Héros de l'Antiquité Payenne. La description des Empires, Royaumes, Républiques, Provinces, Villes, Isles, Montagnes, Fleuves, & autres Lieux considérables de l'ancienne & nouvelle Geographie, où l'on remarque la situation, l'entenduë & la qualité du Païs, la Religion, le Gouvernement, les Mœurs & les Coûtumes des Peuples. Où l'on voit les Dignitez : les Magistratures ou Titres d'Honneur : les Religions & Sectes des Chrétiens, es Juifs & des Payens : les principaux Noms des Arts & des Sciences : les Actions publiques & solemmelles : les Jeux : les Fêtes, &c. les Edites & les Loix, dont l'Histoire est curieuse, & autres Choses, & Actions remarquables avec l'Histoire des Conciles Généraux & Particuliers, sous le nom des lieux où ils ont été tenus. Le tout enrichi de Remarques & de Recherches curieuses, pour l'éclaircissement des difficultez de l'Histoire, de la Chronologie, & de la Géographie. Par Mre. Louïs Moreri, Prêtre, Docteur en Théologie. Onzième edition, où l'on a mis le Supplément dans le même ordre Alphabétique, corrigé les fautes censurées dans le Dictionnaire Critique de Mr. Bayle, & grand nombre d'autres, & ajouté plus de 600. Articles et Remarques Importantes, Amsterdam, Brunerl, Wetstein, Jansson, Waesberge, de Coup, La Haya, La veuve d'Adrien Moetjens, la veuve de H. van Dole, Utrecht, vande Water, 1724, t. V, p. 308.*

¹⁸⁵ Sobre su rol en el diseño curricular de la Universidad de Pont-à-Mousson, véanse Charles Hyver, *Maldonat et les commencements de l'université de Pont-à-Mousson (1572-1582)* y Eugène Martin, *L'université de Pont-à-Mousson (1572-1768)*, Paris, Nancy, 1891.

¹⁸⁶ Así se expresa Casaubon: « Quum ubique virulentus hic scriptor in magnos viros pro sua modestia, pari petulantia & impudentia debacchetur; nusquam tamen maledicæ linguæ suæ laxiores habenas indulset, quam in hac disputatione: *hæreticos* tertio quoque verbo nominans illos, qui eandem cum Augustino & aliis sententium tuentes Petram exponunt de Christo: *cujus Majestatem defendere, hodie est bæresin committere [...]* Omnium accuratissime (quod equidem sciam) ejusmodi argumenta congescit vir; si

equilibró su *karma* contando con el honor, en sus últimos años de vida, de simpatizar con uno de los personajes más trascendentes de su época: Michel de Montaigne, quien destacó muy tempranamente en su *Journal de voyage* el breve pero saludable encuentro con aquel « Jhesuite duquel le nom est fort fameux à cause de son erudition en theologie et philosophie » durante su paso por los baños termales de Epernay, en la región donde por entonces se había establecido Maldonado, y años más tarde en Roma.¹⁸⁷

La figura del jesuita permite introducir el caso del célebre Pierre de La Ramée, Ramus, incómodo profesor del Colegio Real, quien sufrió una suerte similar a la de su correligionario Coligny: defenestrado, su cuerpo malherido fue ultimado y luego arras-

affectibus, si linguæ, si odio veritatis, potuisset moderari » (Baronium, *Exercitat XV*, n. 12, p. 347, col. I, citado por Bayle, *Dictionnaire*, t. III, p. 294).

Así lo hace Scaliger: « Maldonatus in Evangelia maledicus, insgnia tamen quædam habet bona. Ayant tout pris de Monsieur de Bez il mesdit. Quando aliquid habet boni furatur à Calvino, & ut agnoscas, maledicit ei, ut Eusebius ex Africano conatur furta sua tegere » (*Scaligerana*, p. 148, citado por Bayle, *Dictionnaire*, t. III, p. 294).

¹⁸⁷ Así describe el ánimo de Maldonado en una breve conversación en relación a la calidad de aquellas aguas termales: « quant à lui, il disoit en avoir remarqué la force pour le mal qu'elles ne lui avoient pas fait, en ayant beu plusieurs fois tout suant et tout esmeu. Il a veu par expérience que grenouilles et autres petites bestes qu'on y jette se meurent incontinent ; et dit qu'un mouchouer qu'on mettra au dessus d'un verre plein de ladite d'eau se jaunira incontinent » (*Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581. Nouvelle édition établie sur le texte de l'édition originale posthume de 1774, avec les principales variantes d'autres éditions, une introduction, un appendice et des notes*, ed. Maurice Rat, Paris, Garnier, 1955, p. 3). Sobre el vínculo entre ambos, véanse Camille Aymonier, « Un ami de Montaigne: le jésuite Maldonat », *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, XXVIII, 1935, pp. 5-35 ; Clément Sciaffert, « Montaigne et Maldonat », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Institut Catholique de Toulouse, 1951, pp. 65-93 ; Richard Popkin, « L'Inquisition espagnole et la diffusion de la pensée juive dans la Renaissance », in *VIII Congrès International de Tours Sciences de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1973, pp. 49-66 ; Alain Legros, « Montaigne et Maldonat », in *Montaigne Studies*, 13, 2001, pp. 65-98 ; François Rigolot, « Le rire de Montaigne. À propos des séquences comiques du *Journal de voyage* », in *Le rire des voyageurs (XVIe-XVIIe siècles)*, ed. Dominique Bertrand, Clermont-Ferrand, Presses de l'Université Blaise Pascal, 2007, pp. 169-181.

Asimismo el alumno de Maldonado, el demonólogo Pierre de Lancre, admitiría en su apartado sobre el vuelo de las brujas al sabbat de su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges* de 1612 que « Maldonat estoit le cœur & l'ame du sieur de Montagne, qui le tenoit pour si suffisant qu'estans à Rome ensemble, lors que ledict sieur soustenoit quelque advis & poinct de religion qu'il ne pouvoit bien defendre il pensoit bien eschapper disant que c'estoit l'advis du pere Maldonat, le croyant le plus suffisant Theologien de son temps & de sa cognoissance & son intime amy : il appuyoit tout à fait la creance sur ses opinions. A la verité il ne dict pas tout à fait que Montagne soit Heretique mais il dict que Luther & Melanchthon ne croyoient le transport reel, & que plusieurs, & Montagne entre autres, ont suivy l'opinion de ces deux Heretiques » (*Taleau de l'inconstance des mauvais anges et demons ou il est amplement traicté des Sorciers & de la Sorcellerie. Livre tres-utile et necessaire, non seulement aux luges, mais à tous ceux qui vivent sous les loix Chrestiennes. Avec un Discours contenant la Procedure faite par les Inquisiteurs d'Espagne & de Navarre, à 53. Magiciens, Apostats, Juifs, & Sorciers, en la ville de Logrogne en Castille, le 9. Novembre 1610. En laquelle on voit, combien l'exercice de la Iustice en France, est plus iuridiquement traicté, & avec de plus belles formes qu'en tous autres Empires, Royaumes, Republicques & Estats. Par Pierre de Lancre Conseiller du Roy au Parlement de Bordeaux*, Paris, Nicolas Buon, 1612, l. II, p. 81).

trado por anónimos e indignos estudiantes por las calles de París.¹⁸⁸ Ningún signo ni testimonio —menos aún la naturaleza de su sensibilidad— permite suponer que Maldonado manifestara alguna satisfacción por la muerte de Ramus, más allá de que el ánimo general de la orden jesuita fuera probablemente favorable a la desaparición de un incómodo adversario que había hecho todo lo que estuvo a su alcance para obstaculizar el establecimiento del Colegio de Clermont.¹⁸⁹

De quien sí se sospecha que intervino directa o indirectamente en la muerte de Ramus fue su efímero sucesor en la joven cátedra de matemáticas del Colegio y acérrimo rival: nuestro viejo conocido Jacques Charpentier (1524–1574), coterráneo y adversario de Jacques Grévin. Se ha sostenido a partir de ciertos indicios que Charpentier fue quien propició la desaparición de su cismático colega financiando la expedición punitiva.¹⁹⁰ El futuro inmediato lo premiaría no sólo con la deseada cátedra en el Colegio

¹⁸⁸ Jonathan Pearl indica la naturaleza de su relación: « To a significant extent, much of Maldonat's teaching career at Paris was an intellectual duel with Ramus. Each personified the extremes in religious thought at the time. Ramus, the Protestant anti-Aristotelian, condemned the scholastic tradition and called for a simplified theology based on scripture while Maldonat set out to present a vitalized Aristotelian scholastic Catholicism. It is no accident that the centre of Maldonat's teaching in the 1560s and early 1570s was the philosophy or Aristotle and its fundamental importance to Christian philosophy » (*The Crime of Crimes*, p. 62).

Véase también el análisis de Prat, *Maldonat et l'université de Paris*, pp. 170-186, quien describe con detalle las coincidencias anti-escolásticas de Maldonado y Ramus en simultáneo con sus profundas diferencias de método teológico.

¹⁸⁹ « According to Paul Schmitt, neither Maldonat nor the Jesuits of Paris were directly involved in the massacres. However, many of them rejoiced at news of the massacre, interpreting it as God's providence work, dispensing justice to the heretics. One French Jesuit, Father Ponce Corgordan, described the massacre as « a very happy event, very much desired by all Catholics. The Jesuits of the College of Clermont could not have been very sorry to learn of the murder of their long-time enemy, Peter Ramus, at his College of Presles on the third day of the massacre » (*The Crime of Crimes*, p. 69).

« Immediately, the new institution found itself embroiled in another bitter and protracted legal fight for its existence. This time the main adversary was the university of Paris. At this point, many officials of the University were Protestants, or were sympathetic to Protestantism. The best known of these was a brilliant Protestant philosopher, Peter Ramus, who became a leader in the fight against de Jesuit college. Complex legal manoeuvres went on through 1564, accompanied by pamphlet warfare and occasional physical violence in the streets of the Latin Quarter » (*Ibidem*, p. 60).

¹⁹⁰ Así lo indica Goulart: « Pierre Ramus professeur en éloquence, homme conu entre les gens doctes, ne fut oublié. Il avoit beaucoup d'ennemis, & entre autre un nommé Jacques Charpentier, qui envoya les massacreurs au College de Prestes, où ledit Ramus s'estoit caché. Mais estant trouvé, pour sauver sa vie il bailla bonne somme. Ce nonobstant, il fut massacré, & ietté de la fenestre d'une haute chambre, en bas, en telle sorte que les entrailles s'espandirent sur les carreaux, puis ses entrailles furent trainees par les rues: le corps fouëtté par quelques escoliers induits par leurs maistres, au grand opprobe des bonnes lettres dont Ramus faisoit profession » (Simon de Goulart, *Mémoires de l'Etat de France*, vol. I, pp. 303-304). Lo propio hace De Thou: « Charpentier son ennemi qui étoit un des chefs de la sédition, l'en fit arracher par les brigands, qui étoient à ses ordres; & après avoir tiré de lui une somme d'argent, il le fit poignarder, & jeter par les fenêtres dans la cour de son collègue. Comme ses entrailles sortoient de son corps, de jeunes écoliers furieux, à l'instigation de leurs régens, qui étoient comme enragés, les traînerent par les rues, & mirent en pièces son cadavre après l'avoir souëtté, pour insulter à sa profession » (*Histoire universelle*, t. VI, p. 410). Agrippa d'Aubigné también señala a Charpentier como responsable de la

Real, sino también con el cargo de médico personal del frágil Carlos IX –a quien acompañó incluso en la sincronía de la muerte. La posteridad sería poco generosa con su memoria.¹⁹¹

muerte de Ramus y confirma el horror de Lambin: « Pierre Ramus, excellent docteur, tiré de son estude, est précipité par la fenestre. Son corps et les boyaux, qui lui sortoyent par les playes, furent fouettez le long des rues par les petits escoliers, ameutez à cela par son envieux Charpentier. Lambin, lecteur royal, catholique biguot, mourut de l'horreur de ce fait » (*Histoire Universelle*, t. III, l. VI, p. 330).

Un noble alemán, Guillaume de Bonheim, quien afirmaba haber vivido desde Orléans aquellas jornadas trágicas, transmitió, en cambio, que Charpentier había lamentado profundamente la muerte de Ramus, la cual atribuía a una inquina personal de Carlos IX: « Quod ad Dominum Ramus attinet, ita se res habet. Is primum lytro 2000 coronatorum vitam suam redemit, quos etiam persolvit. Postea, cum rex intellexisset Ramum nondum occisum esse, expresse suis injunxit ut idem etiam interficeretur. Fuit in ædibus suis occultatus, et se porsuerat inter funes lecti sui et saccum straminis. Nihilominus inventus, miserrime confossus et per fenestram projectus. Postea virilia ei exsecta; funibus cadaver per civitatem traxerunt, in aquam tandem projecerunt; tertio die flumen eum ad littus pepulerat, ubi infantes Lutetiani cadaver virgis ceciderunt. Ejus mors cum Domino Carpentario annunciaretur, quocum propter Aristotelem, ab altera parte impugnatum, ab altera ver defensum, perpetua lis erat, lacrymas fundere cœpit, indigne ferens tam doctum virum, qui acumine ingenii præcallebat, et propter eruditionem ubique terrarum celebris erat, vita privari » (*De Laniena Parisiensi Descriptio*, citado en Friedrich Gotthilf Freytag, *Apparatus Litterarum*, Lipsiæ, 1752, CXCVI, pp. 510-511). Waddington pone en duda este testimonio aduciendo no sólo que es poco confiable, sino que el Rey no habría tenido intenciones de matar a un hombre que siempre había protegido.

Véase también Skalnik, James Veazie: *Ramus and Reform: University and Church at the End of the Renaissance*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, p. 27 y Waddington, Charles-Pendrell: *Ramus (Pierre de La Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions*, Dubuque, Brown, 1962 (1855), pp. 258-283.

¹⁹¹ Jacques-Auguste de Thou le atribuye el haber llamado al primer día de la masacre el « día agosto ». Véase de Thou, Jacques Auguste: *Histoire Universelle, depuis 1543 jusqu'au 1607*, VI, p. 416. Pierre de l'Estoile, por su parte, se refiere a él como « mal famé, grand massacreur, & qui à la Saint Barthelemy avoit fait tuer ce grand personnage Ramus [qui] fut tiré par des meurtriers que lui envoya Jacques Charpentier [...] qui fomentoit la sédition. Ces meurtriers après l'avoir blessé en plusieurs endroits de son corps, le jetterent par la fenêtre dans la cour de sa maison, & par cette chute ses entrailles furent repandues sur le pavé » (*Journal du règne de Henri IV, Roi de France et de Navarre par M. Pierre de l'Etoile, Grand Audiencier en la Chancellerie de Paris. Avec des remarques Historiques & Politiques du Chevalier C. B. A.*, La Haya, Vaillant, t. II, pp. 349-350). La Popelinière se pregunta « quelle collegialle fureur, l'ayant ja forcé à une guerre literalle contre Charpentier autre Professeur en Philosophie » (*L'Histoire de France*, p. 66v.). Claude-Pierre Goujet se refiere a Charpentier como alguien « plus fameux par ses disputes avec Ramus, que par ses propres écrits » y señala que este último presentó un reclamo cuando Charpentier fue designado profesor del Colegio, aduciendo «qu'il ignoroit les Mathématiques ». El Parlamento falló a favor del segundo en 1566 y su nombramiento fue confirmado. Publicó entonces su versión de los hechos, impugnando las acusaciones de De la Ramée a través de su *Iacobi Carpentarii, Claromontani, Philosophiæ & Mathematicarum Artium Regii Professoris, contra importunas Rami actiones, Senatûs Decreto nuper confirmati, Oratio habita initio professionis, in Auditorio Regio, anno 1566 Calend. April* (Paris, Gabriel Buon, 1566 [BNF Mazarine 8° 29986-7]), dedicado al Cardenal de Lorena, de la familia Guisa. Antes, había atacado la dialéctica de Ramus a través de su *Artis differendi descriptio*, al cual respondió un discípulo de aquel, Arnaud d'Ossat: *Expositio Arnaldi Ossati in Dissertationem Iacobi Carpentarii, de methodo*, Paris, André Wechel. La réplica de Charpentier, *Admonitio ad Thessalum, Academiæ Parisiensis methodicum : de aliquot captitibus Prooemii mathematici, quæ continent eiusdem Carpentarii Prælectiones in sphaeram* (Paris, Thomas Brunnem, 1567 [BNF Mazarine 8° 30112]) fue, aparentemente, mal recibida en el ambiente erudito por su virulencia (« répondit, mais avec une aigreur que toutes les personnes sensées désapprouverent, & avec un mépris pour d'Ossat, que celui-ci étoit bien éloigné de mériter »). Véase Claude-Pierre Goujet: *Mémoire historique et littéraire sur le Collège Royal de France*, Ginebra, Slatkine, 1971 (1758), I-III, pp. 185-187.

Véase también César Egasse Du Boulay, *Histoire de l'Université de Paris depuis son origine jusqu'en l'année 1600*, trad. Jean-Baptiste-Louis Crevier, Paris, Desaint & Saillant, 1761 (1665-1673), t. VI, pp.

Durante el mismo episodio, otro ilustre profesor del Colegio temió por su vida. El más experto editor de Lucrecio en el reino, Denis Lambin (1521-1572), aunque católico, sospechó que la inquina contra Ramus no se debía sólo a su religión y que tal vez fuera producto también de la instigación de Charpentier.¹⁹² Considerando que lo unía a este último una profunda antipatía, la lógica requería mantenerse a resguardo. Lambin moriría un mes más tarde, tal vez por una triste casualidad, tal vez de pena.¹⁹³

265-268, donde se desliga a la Sorbona de cualquier intervención en la masacre, y se señala a Charpentier y su « haine furieuse » como instigador de la muerte de Ramus: « Ramus étoit revenu à Paris en 1571 [...] & il y suivoit publiquement le culte & les opinions de la prétendue réforme. Ainsi dans un carnage qui avoit pour objet d'exterminer les Huguenots, il ne pouvoit être épargné. Mais ce fut la haine furieuse de Charpentier, qui lui fit l'application cruelle des ordres donnés en général contre les Religionnaires. Ramus s'étoit caché dans une cave. Charpentier l'y découvrit, & il eut bassesse de commencer par tirer de l'argent de son prisonnier : après quoi il le livra aux couteaux des assassins qu'il avoit pa ses gages. Le corps nud de Ramus égorgé fut jetté par les fenêtres dans la cour de son collègue [...] les écoliers, animés par leurs régens encore plus enragés qu'eux, frappèrent de verges le corps mort, pour insulter à sa profession, dont véritablement il outtoit la sévérité. & ensuite le traînèrent par les rues, & le mirent en pièces. Ramus méritoit un meilleur sort par ses talens. Outre les preuves que j'ai eu occasion de rapporter de l'étendue de ses connoissances, de son ardeur infatigable au travail, de son zèle pour les progrès de toutes les parties des beaux arts & des sciences, je ne suis me résoudre à omettre un trait singulier & éclatant de son éloquence. 'Monsieur Ramus, dit un écrivain du temps, étoit un fort disert & éloquent orateur, & peu s'en est-il veu de semblables. Car il avoit une grace inégale à tout autre, qui secouroit davantage son éloquence : jusques-là qu'au bout de quelque temps luy s'estant rendu Huguenot, & estant en la compagnie de Messieurs le Prince & l'Amiral, au voyage de Lorraine, & leurs reistres qu'ils avoient fait venir, ne voulant passer vers la France, qu'ils n'eussent de l'argent, après qu'ils en eurent un peu touché par quelques boursillements que les Huguenots eurent faits entre eux, & que Monsieur Ramus les eut haranguez au cœur de la France' Quels services la patrie & la Religion n'eussent-elles pas tirés d'un tel homme, s'il eût voulu faire un meilleur usage de cet admirable talent ! Il y joignoit de grandes vertus morales, la sobriété, une conduite réglée & irrépréhensible, ou du moins exemte de scandale. Mais ceux qui ont voulu le laver du reproche de Protestantisme, n'ont pas assez étudié son histoire. [...] J'ajoute que dans son voyage d'Allemagne il fit la cène à Heidelberg avec les Calvinistes. Il n'est pas possible non plus d'excuser dans Ramus son penchant effréné pour les nouveautés. Il enchérissoit en ce genre sur les novateurs les plus déterminés. Pendant le séjour qu'il fit dans les pays Protestans, il entreprit de changer leur administration ecclésiastique, & de réduire le gouvernement de l'Église à une pure démocratie. On a eu raison de penser que possédant le talent de tribun du peuple au suprême degré, il espéroit de dominer la multitude, entre les mains de laquelle il ne remettoit le pouvoir que por le ramener à lui-même. Mais les chefs de la prétendue réforme, qui sous le prétexte de la liberté évangélique, avoient secoué le joug légitime du pape & des évêques, n'étoient pas disposés à se laisser dépouiller de l'autorité dont ils s'étoient emparés. Aussi Ramus s'attira-t-il leur haine : & loin de réussir à changer la police des Eglises Protestantes, il ne put pas même obtenir pour lui une chaire de Philosophoie à Genève. Théodore de Bèze le refusa durement ».

¹⁹² Respecto del rol de Lambin en el redescubrimiento de Lucrecio, véanse Greenblatt, Stephen: *The Swerve. How the World Became Modern*, Nueva York, Norton, 2011, p. 134 ; Gerard Passannante, *The Lucretian Renaissance. Philology and the Afterlife of Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, esp. pp. 78-119 ; Ada Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2014, pp. 176-187.

¹⁹³ « Denis Lambin de Montreuil Professeur royal en éloquence, connu par beaucoup d'ouvrages très-utiles à la littérature, ayant appris ce qui venoit d'arriver à Ramus, en fut effrayé: & quiqu'il ne pensât pas comme lui sur la religion, cependant comme il avoit aussi eu avec Charpentier de grandes disputes littéraires, il craignit la vengeance de ce furieux; & l'effroi dont il fut saisi lui causa une maladie facheuse, dont il mourut un mois après » (*Histoire universelle*, t. VI, p. 410).

Sobre Denis Lambin, véase *Pontificum Rom. epistolæ XXX sæculo XIII scriptæ aonii Palearii epistolæ XXV M. Antonii Mureti et ad Muretum Pauli Manutii, Dionysii Lambini, Justi Lipsii, Petri Morini, alio-*

Radicalmente distinta fue la suerte de Pierre Victor Palma Cayet (1525-1610), amigo de Ramus, teólogo de formación ginebrina, pastor en el Poitou, e instructor religioso de la férrea calvinista Catalina de Borbón, hermana del futuro Enrique IV. Tras las mañanas parisinas, Catalina permaneció como rehén de la Corte junto a su hermano, y fue obligada al igual que este último a abjurar. De regreso en sus dominios en 1576, ambos volvieron a la fe reformada.¹⁹⁴ Palma Cayet, a salvo de las masacres, veinte años después siguió el camino señalado por el futuro Enrique IV y en 1595 se convirtió al catolicismo bajo el auspicio del también converso obispo Du Perron. Pasó sus últimos años de vida narrando las exitosas campañas del primer Rey Borbón, muriendo también en 1610, pero nuevamente a salvo de la violencia religiosa que extinguió a sus mecenas.

Gravitando aún en torno de Ramus, es preciso referirse a algunos de los miembros de la Pléyade que presentamos en el capítulo anterior. En la década de 1560, Jean Dorat, en connivencia con Jacques Charpentier y el médico real Louis Duret, había obstaculizado la carrera del gran gramático en el Colegio Royal, en medio de una polémica sobre el uso del latín o del francés, que terminó con Ramus fuera de la institución en 1569,

rumque virorum clariss. Epistolæ selectæ, Roma, 1778, p. 268 ; Reynolds, L. D. y Wilson, N. G.: *Scribes and Scholars : A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Clarendon Press, pp. 174-175 y Stevens, Linton C.: « Denis Lambin : Humanist, Courtier, Philologist, and Leteur Royal », *Studies in the Renaissance*, 9, 1962, pp. 234-241.

Du Boulay describe así la circunstancia tóxica que acabó con su vida: « Lambin, professeur royal d'éloquence, ne fut pas tué à la journée de S. Barthélemi : mais elle ne laissa pas de lui devenir funeste. Il ne pensoit pas comme Ramus sur la Religion. Néanmoins la mort tragique de son collègue l'effraya, d'autant plus qu'il avoit eu comme lui de grands démêlés littéraires avec Charpentier. La saisissement de la peur lui causa la fièvre, dont il mourut un mois après » ; y así considera su ciencia : « Lambin est connu de tout le monde savant par ses ouvrages, dans lesquels il a travaillé à éclaircir les plus grands auteurs de la Grèce & de Rome » (*Histoire de l'Université de Paris*, t. VI, p. 270).

El puesto de Lambin fue ocupado por el ascendente Louis Le Roy (1510-1577), quien optaría por dar sus cursos en francés, no en griego, señal de su enfático compromiso con la unión del reino. Véase especialmente su *De l'excellence du gouvernement royal. Avec Exhortation aux François de perseverer en iceluy, sans chercher mutations pernicieuses, Ayans le Roy present digne de cest honneur, non seulement par le droict de legitime succession, mais aussi par le merite de sa propre vertu: & le Royaume réglé d'ancienneté par meilleur ordre que nul autre que lon sçache, estât plus utile qu'il soit hereditaire qu'electif, & administré par l'autorité du Roy, & de son Conseil ordinaire, que par l'advis du peuple, non entêdu ny expérimenté és affaires d'estat. Par Loys le Roy, dict Regius*, Paris, Federic Morel, 1575. Véanse también los estudios de Marie Gaille-Nikodimov, « Un humaniste peut-il inventer ? L'idée d'un progrès de l'art politique chez Louis Le Roy », *L'épreuve de la nouveauté*, 6, 2006, pp. 55-77 y Enzo Sciacca, *Umanesimo e scienza política nella Francia del XVI secolo. Loys Le Roy*, Florencia, Olschki, 2007.

¹⁹⁴ Es preciso notar que Catalina permaneció fiel a la religión reformada hasta el último de sus días, indiferente al giro político-confesional dado por Enrique IV tras su nueva conversión al catolicismo en 1593. Ni siquiera su casamiento con el católico Enrique II de Lorena torció sus convicciones religiosas. Véanse Tucoo-Chala, Pierre: *Catherine de Bourbon. Une calviniste exemplaire*, Biarritz, Atlantica, 1997 ; Gritchenko, Marie-Hélène: *Catherine de Bourbon (1559-1604). Influence politique, religieuse et culturelle d'une princesse calviniste*, Paris, Honoré Champion, 2009.

adonde volvería inoportunamente en 1571. Por otra parte, la comisión que en 1567 privilegió la candidatura de Nicolas Goulu a suceder a su suegro Jean Dorat en la cátedra de Griego por sobre Ramus estuvo integrada por Ronsard, Rémy Belleau y Jean-Antoine de Baïf, tres de los integrantes de la brigada Pléyade.¹⁹⁵

El maestro de Ronsard y *alma mater* de buena parte de la Pléyade, Jean Dorat, célebre helenista que ostentó la cátedra de griego del Colegio Real desde 1559 hasta su muerte, considerado hasta entonces (y lo seguiría siendo durante los últimos años de su vida) un católico moderado que supo en años anteriores cantar loas al sueño de concordia de los Valois, celebró enfáticamente el salvaje asesinato de Coligny en su epigrama *In Gasparem Colinæum dum viveret Galliæ Thalassiarum* de 1573.¹⁹⁶ Se refirió, además, explícitamente a Ramus, aludiendo a su inferioridad como helenista y a su peligrosa vanidad, y al rol de Charpentier.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Así se expresa Etienne Pasquier al respecto: « ce qui s'estoit passé par connivence en la personne de Charpentier pour ses merites, ouvrit la porte à d'autres; de telles façons que nous avons veu un professeur du roy s'estre desmis de sa place en faveur du mariage de sa fille, & un enfant fort jeune avoir esté pourveu de la chaire de feu son père, pour honorer sa mémoire, comme si ce feust chose patrimoniale & hereditaire » (*Œuvres*, I, p. 923). Es preciso señalar que el porvenir inmediato de la cátedra de literatura griega verificó la desazón de Pasquier, pues Nicolas Goudu fue sucedido por su hijo Jérôme y por su yerno Henri Nonantheuil. Véanse Claude-Pierre Goujet, *Mémoire historique et littéraire sur le Collège Royal de France*, reed. Ginebra, Slatkine, 1971, pp. 474-475; Abbé Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, Durand, 1864, p. 82 y Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique: l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, p. 59.

¹⁹⁶ « Qui caput ante fuit populantum templa latronum. / Gaspar habet nullum mortuus ipse caput. / Cuius sacra profana manus rapuere rapaces, / Nunc habet is nullas truncus utrinque manus / Parte sacerdotes solitus mutilare pudenda / Cuncta pudenda gerens nulla pudenda gerit / Qui mergebat aquis urebat & ignibus olim / Innocuos & aqua est tortus & igne nocens / Miserat in præceps qui corpora multapiorum / Ipsum præcipitem celsa fenestra dedit / Pronus & in vacuas animum sic expuit auras / Ne premeret patriam, quam violarat humum / Pendet ab infami crucis hostis nunc cruce loris / Traiectus plantas dirus ut Oedipodes / Et quida gaudebat superis oppedere vivus / Mortuus in cælum terga supina tenet » (« In Gasparem Colinæum dum viveret Galliæ Thalassiarum », in *Ioannis Aurati Lemovicis poetæ et interpretis Regij poemata*, Paris, Guillaume Lyncocier, 1586, pp. 291-294).

El rol de Dorat en la propaganda real durante la paz de 1570 es citado por Frances Amelia Yates, *Astrée. Le symbolisme impérial au XVIe siècle*, trads. J.-Y. Pouilloux y A. Huraut, Paris, Belin, 1989 (1975), pp. 242-243. Véase también Marguerite Soulié, « La poésie inspirée par la mort de Coligny. Exécration et glorification du héros », en *Actes du colloque L'Amiral de Coligny et son temps (Paris, 24-28 octobre 1972)*, Paris, 1974, pp. 389-405; Jean-Claude Margolin, « Rasse des Nœux et la Saint-Barthélemy », en *Actes du colloque L'Amiral de Coligny*, pp. 489-513; Robert M. Kingdon, *Myths about St. Bartholomew's Day Massacres 1572-1576*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, pp. 28-50; Max Engammare, « Que fais tu la Dorat... en bas d'une haute fenestre? La religion de Jean Dorat d'une piété convenue à une spiritualité engagée », *Jean Dorat, poète humaniste de la Renaissance, Actes du Colloque International, Limoges, 6-8 juin 2001*, ed. Christine Buzon, Jean-Eudes Girot, Genève, Droz, 2007, pp. 65-94. Cf. Jean Dorat, *In alios Hæreticos cum ipso interfectos*, citado por Marguerite Soulié, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 365, n. 136.

¹⁹⁷ « Collegique sodalitique nostri / Certo agnoscere: cum suum Decanum / Agnoscant alij, vocentque RAMUM, / Qui nos, ut Samariticis abhorrent, / Ipsi Iudaice superbientes / Cuiusdam Sapientiae tumore / Consultoque ideo tibi salutem / Hanc ut liberiisque tutiusque / Poßemus sine testibus malignis / Seorsim

Es precisamente la figura de Jean-Antoine de Baïf (1532–1589) la que merece una atención especial en este contexto, pues a pesar de todo el gramático hugonote se había referido con elogiosas palabras en la edición de su *Grammaire* publicada poco tiempo antes de su trágica muerte.¹⁹⁸ De Baïf, un año después de la masacre publicó una serie de poemas aprobando la matanza de sus desgraciados compatriotas, considerándola una « justa venganza » contra los « enemigos de Francia ».¹⁹⁹ El cofundador de la joven

duximus hot adusque differendum / Nobis duximus hoc adusque tempus / Erga te officium : quod obsecramus / Acceptum tibi tam sit atque gratum, / Quàm nos grato animo tuos clientes / Nos esse & fore, semper & fuisse / Testamur, profiteamur, atque sanctè / Iuramus. Sibi quærat ille Ramus / Qui se quique Decaniatus / Vanam pavidus expavescat umbram, / Uno sæpe dièque ter, quatérque / Emiþarioli Decaniani / Arcem, de re ut agat Decaniana / Decernátque nihil, probarit una / Quàm sententia quod si Magistri, / Aut regis potius Decaniani. / Is cum, Rege iubente, constitutum / Nuper diceret esse Decanum, / Ostentaret & illud arroganter : / Ceris sesquipedalibus diploma / De præstante suo Decaniatu, / Interceßi ego solus, atque dixi / (Nam fidi hinc aberant mei sodales / Exosi imperium Decanianum, / Et pertractus eram ipse vix, vocatus / Plus quam sex deciesque centiesque : / Sed sic, ne amplius hi mihi molesti / Essent, nec me iterum vocare vellent, / Qui nil censuerim Decanianum) / Dixi (inquam) bone Rame, tu Decanus / Tu fias sociis ! nec inter illos / Unus forte vetustior, nec unus, / Ni longa, sapientior, bifurcæ / Barbæ canitie. Sed ecce contra / Te canámque tuam senilitatem / Reclamat, grave testimoniñumque / Dicit mens tua nec satis senilis, / Et plus-quam pueriliter superba, / Qui præte, stolidi procacitate / Anticos Academicos, nouósque, / Nec non Astrologósque, Musicósque, / Vates, Grammaticosque, Rhetorásque / Omnes asse nec æstimaris uno » [...] Sed iam vive, valéque, Rame, téque / Rivali sine me & tuorum amato / Ramorum modò dedolata ligna / CARPENTARIUS ille que dolabra / (Ut multos taceam fabros priores) / Si non sorte sua polire poßit, / Defungens semel improbo labore, / A radicibus amputabit imis, / Ut tandèmeritis eant in ignes.[...] Sed iam iam redeamus unde nuper / Nos Musæ tulit impetus ruentis / Adducamus è vagis habenis / Gyris interius : magis magisque / CARPENTARIUS ille quò fatigas / Lignis se rudibus tuis dolendis, / Hoc plus ipse operis sibi molesti / Sentit cescere : verùm & experitur / Tritum Pythagoræ, vetùsque dictum, NON DE QUOLIBET ESSE FABRICANDUM ZIGNO MERCURIUM... » (« Decanatus hoc est in P. Ramum Decanatum collegij Professorum Regionum sibi vendicantem », in *Ioannis Aurati Lemovicis poetæ et interpretis Regij poëmatia*, pp. 275-291).

¹⁹⁸ « I. A. de Baif a doctement & vertueusement entrepris le point de la droicte escripture, & la fort esbranle par ses vives & pregnantes persuasions » (*Grammaire de P. de La Ramée*, Paris, Wechel, 1572, f° 17 r.).

Además, se refirió a sus cofrades de la Pléyade, Joachim Du Bellay, « le vray Catulle des Francoys », y Jacques Pelletier, a quien atribuía haber « debatu subtillement ce poinct d'ortographe, en ensuivant, non pas les caracteres, mais le conseil de Slvius, & de Megret » (f° 16 r.).

¹⁹⁹ « DIEU s'est levé comme un tonnerre : / Ses ennemis gettez par terre / Sont la plus-part mors étandus. / Ceux qui restent d'eux, sans conduite, / Vaguent en miserable fuite, / De honte et de peur éperdus. / C'est à DIEU c'est à DIEU la gloire : / De tant memorable victoire / Rendons-luy graces et l'honneur. / C'est DIEU, qui dans les cœurs à mise / Une tant soudaine entreprise, / L'assurance de tout bon heur. / Mais apres DIEU, ROINE tressage, / Haut louer faut vostre courage, / Quand animastes vos enfans / D'approuver si juste vangeance, / Qui des ennemis de la France / Les rendit acout triomphans. / Ce qui par guerre en long trainee / Ne s'est fait, une matinee / par vostre conseil l'a parfait : / Quand faisant punir la malice / Sous la rigueur d'une justice / Avez terrassé le forfait. / En un jour par vous restauree / Envers DIEU se voit rassuree / La splendeur de la sainte foy, / La fureur civile abolie, / Et la Paix certaine établie Sous le haut Sceptre de mon ROY. / Ce chef d'œuvre de ta droiture, / Bon DIEU, de toute forfaiture / Puisse le Royaume expier ! / Et Paix et Concorde y fleurisse : / Que la vertu chasse le vice : / Tout se viene à toy dedier. / O peuple, fay réjouissance, / vive DIEU et le ROY de France, / Qui maintient ta seureté, / Que de chanter nul ne s'ennuye : / CHARLES pour vray CHARLES s'apuye / Sur JUSTICE et sur PIETÉ » (« À la Roine Mere du Roy », *Euvres en rime de Ian Antoine de Baif secretaire de la chambre du Roy*, Paris, Lucas Breyer, 1573, pp. 221-222).

Académie de musique et de poésie (junto a Joachim Thibault de Courville) no dudó en salir al rescate de su colectivo mecenazgo, aquella Corte que por acción u omisión era responsable de la matanza de sus súbditos reformados.

La estrategia de Baïf fue metafísica: aspiraba a sacralizar la masacre, reduciendo *ipso facto* la responsabilidad estrictamente humana del sangriento acto, justificado menos por la rebeldía religiosa que por la sedición política de los blancos de la furiosa justicia marcial monárquica. Pero hay un matiz retórico clave: la reina toma el rol central en la purga, mientras que el monarca es el símbolo de la pacificación garantizada. Por otra parte, el poeta dedicó una cruel despedida al almirante Coligny, « alma malvada y miserable », y a las demás víctimas, o más bien a sus « pobres cuerpos » que « cargaban espíritus turbulentos ». Nuevamente la vía metafísica impone su registro lexical y vemos a los asesinados escindidos: sus cuerpos inocentes, sus almas impuras. Sus almas impuras, naturalmente rebeldes, « obstinadas, perversas y violentas », que ejercitan en la tierra la *hybris* que las lleva a disputar el poder celestial en la Eternidad.

Más allá de los antecedentes que pueden llevar a relativizar su compromiso con la masacre y comprender mejor su necesidad de enfatizar su lealtad católica, en jaque por su reconocida amistad con los protestantes Claude Le Jeune y Ramus, lo cierto es que de Baïf fue reconocido por sus contemporáneos efectivamente como un apologista.²⁰⁰ Es preciso señalar que su antiprotestantismo de los años 1569-1572 parece en el panorama una situación excepcional poco compatible con su sensibilidad erasmista, tendiente a privilegiar, al igual que sus colegas y cofrades la tolerancia civil frente a los refor-

Jean-Antoine de Baïf, « À la Roine Mere du Roy », in *Œuvres complètes. Huitième Livre des Poemes*, eds. Jean Vignes, Guy Demerson, Perrine Galand-Hallyn, Anne-Pascale Pouey-Mounou, Daniel Ménager, Paris, Honoré Champion, 2002.

Así describía de Baïf su formación como humanista, aludiendo a la gran influencia de su padre Lazare: « Par le soin de tel Pere aux lettres bien instruit, / Pour la France devoy rapporter quelque fruit. / Je ne fu pas si tost hors de l'enfance tède / La parole formant, qu'il fut soigneux de prendre / Des Maîtres les meilleurs, pour déflors m'enseigner / Le Grec & le Latin, sans riê y épargner. / Charle Etienne premier, disciple de Lazare / Le docte Bonamy, de mode non barbare / M'aprint à pronôcer le langage Romain : / Ange Vergece Grec, à la gentile main / Pour l'écriture Gréque, Ecrivain ordinère / De vos Granpere & Père & le vostre ut salere / Pour à l'accent des Grecs ma parole dresser, / Et ma main sur le trac de sa lettre adresser » (*Œuvres en rime de Ian Anoine de Baif*, f°s 15-16).

²⁰⁰ Véase el libelo *Mort prodigieuse de Gaspart de Coligny*, Paris, 1572. Por otra parte, se le atribuía a Baïf la traducción del *Avertissement saint et chrestien touchant le port des armes*, Paris, S. Nivelles, 1575, escrito por el más arriba mencionado abogado hugonote, pronto renegado, Pierre Charpentier.

mados, postura absolutamente contraria al integrismo liguista, tal como expresaría más adelante en sus *Mimes* de 1581.²⁰¹

Sin embargo, la ironía quiso que antes de morir, de Baïf depositara su confianza en un abogado liguista, Antoine Hotman, a quien otorgó la responsabilidad de ejecutar su testamento.²⁰² Esta circunstancia permite aventurarse en el ejercicio de una hipótesis contrafáctica imaginando un tenso escenario si los hermanos Hotman, François y Antoine, hubieran coincidido en la coyuntura de la masacre. François no ocultaba su desconfianza hacia los miembros de su papista familia; y considerando los estrechos lazos de parentesco que unían a las casas nobiliarias y los litros de sangre que entre ellas corrieron, es evidente que el factor familiar no podía garantizar solidarios rescates —aunque los hubo: como hemos afirmado más arriba, existen testimonios respecto de la protección que incluso el matador clan Guisa proveyó a muchos nobles protestantes durante las jornadas de furor popular.²⁰³ Pero el célebre autor de la *Francogallia* (1568) supo

²⁰¹ « Pour entrer en la saincte ligue / Faut vomir la poison d'enfer » (*Les Mimes, Enseignements et Proverbes de Jan Antoine de Baïf*, Paris, Patisson, Robert Estienne, 1581, I, vs. 455-456).

Véase al respecto Jean Vignes, *Mots dorés pour un siècle de fer : les 'Mimes, Enseignements et Proverbes' de J.-A. de Baïf : texte, contexte, intertexte*, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, 37, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 291-400.

No obstante, el propio Vignes concluye, en contra de la opinión de Yvonne Roberts (2000) que « il n'y a, dans l'état actuel de nos connaissances, aucune raison solide de douter de la sincérité de Baïf, lorsque, avec Jean Dorat et bien d'autres poètes catholiques, il applaudit au massacre de Coligny et d'autres chefs protestants. Qu'il ait été ou non stipendié par le Louvre pour participer à la propagande royale, le contexte des prises de position de Baïf permet de penser qu'il voyait dans le châtement des rebelles une vengeance légitime et un moyen de rétablir la paix et l'unité du royaume menacées par l'insubordination protestante. Cela n'exclut pas qu'il ait pu être choqué par les cruautés dont il a dû être témoin, qui semblent lui inspirer une certaine pitié pour les 'apuvres corps' qui en ont été victimes. Contrairement à Dorat, par exemple, rien n'indique qu'il se réjouisse des mutilations exercées sur la dépouille de Coligny, et plus généralement de ce qu'on peut appeler avec Denis Crouzet, 'la violence sacrée du peuple parisien' ». Al mismo tiempo, admite que « si Baïf a pu célébrer le massacre pour des raisons politiques, il semble par ailleurs qu'il ait très vite déchanté : le crime d'État dégénérant en 'fureur' populaire incontrôlée, en 'carnage' sanguinaire, n'a finalement apporté aucun bénéfice politique durable à la couronne catholique. Le regard de Baïf sur l'événement se transforme rapidement et débouche finalement sur un tardif aveu d'hypocrisie, dont il est difficile de dire s'il exprime avec retard une dissimulation affective en 1572, ou plutôt s'il traduit la distance critique à l'égard de l'événement acquise par le poète avec le recul des années » (Jean Vignes, « Jean-Antoine de Baïf face au massacre de la Saint-Barthélemy », *Writers in Conflict in Sixteenth-Century France : Essays in honour of Malcolm Quainton*, eds. Elizabeth Vinestock y David Foster, Durham, Durham University, 2008, p. 152).

²⁰² *Ibidem*, p. 151.

²⁰³ Incluso el intransigente hugonote Agrippa d'Aubigné tenía a Enrique de Guisa en alta estima (« une grande familiarité ») y confirmaba, sin negar su participación (« principal chef de l'entreprise »), el rol ambivalente del duque durante las matanzas —y hasta negaba su responsabilidad en el atentado contra Coligny. Véase d'Aubigné, Agrippa: *Sa vie à ses enfants*, ed. critique de Gilbert Schrenck, Nizet, Société des textes français modernes, 1986, p. 85 e *Histoire universelle*, VI, p. 304, 313.

La misma virtud le atribuye La Popelinière : « entre les Seigneurs François qui furent remarquez avoir garanti la vie à plus de Confederez, les Ducs de Guyse... » (*L'Histoire de France*, p. 67r.).

advertir el peligro y, poco antes del comienzo de las matanzas, abandonó la efervescente Bourges, donde entonces residía, camino a Ginebra. Su hermano menor era por entonces un entusiasta católico que años más tarde se destacaría como un activo partidario del ultramontanismo liguista.²⁰⁴

Cierto paralelismo con el caso de Ronsard analizado en el capítulo anterior parece detectarse en el caso de Gentian Hervet (1499–1584), quien sigue una parábola similar al resignarse a una solitaria penitencia frente a su propia y prolífica obra polémica de la década de 1560. Hervet era un sólido helenista que en sus primeros años tomó lecciones con Reuchlin y Erasmo y tempranamente destacó en los círculos de poder de Francia, Inglaterra y Roma, muy cercano al helenista inglés Thomas Lupset y luego sirviendo como traductor de griego al cardenal inglés Reginald Pole, fallido candidato papal del partido humanista durante los cónclaves de 1549 y 1555 —aunque el brevísimo papado de Marcelo II (1555) fue también un digno representante de la sensibilidad humanista.²⁰⁵ De hecho, Hervet fue secretario del propio Marcello Cervini durante su cardenalicio, y su acompañante a las primeras sesiones del Concilio de Trento, donde participó activamente.²⁰⁶ Más allá de una breve estadía como profesor de griego en el Colegio de Guyenne de Bordeaux y en la Universidad de Orléans, volvió a Francia ya ordenado sacerdote en la década de 1550, estableciéndose en Reims. En 1562, mientras estallaban las guerras civiles en el reino, Hervet regresaba a Trento para su última etapa, acompa-

²⁰⁴ Además de ser un escritor cuyo legado es una curiosa obra sobre el rol de la impotencia sexual en la disolución del sacramento matrimonial, el *Traicté de la Dissolution du Mariage par l'impuissance et froideur de l'homme ou de sa femme*, Paris, Mamert Patisson, 1581 (reeds. Robert Estienne, 1595; Nicolas Rousset, 1610), Antoine llegó a tener cierta influencia durante el gobierno de la Liga en Paris (1588–1594), siendo elegido, en 1591, como uno de los dos *échevins* de la ciudad. Desde esta última posición, exigió la guerra « a ultranza » contra los protestantes y sus aliados, en contra de las crecientes voces que exigían acordar con el hasta entonces aún protestante Enrique de Borbón. Véase Constant, Jean-Marie: *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, pp. 366–367. En consonancia, en 1585, un año después de la muerte de François de Valois (1555–1584), hasta entonces heredero a la Corona, habría escrito un libelo justificando los derechos sucesorios del tío de Enrique de Navarra, el Cardenal Carlos I de Borbón (1523–1590), efímero y no reconocido oficialmente Carlos X de Francia. Sobre François Hotman, véase Donald Kelley, *François Hotman. A Revolutionary's Ordeal*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

²⁰⁵ Para algunos precisos datos biográficos, véase Campbell, Gordon: « Hervetus, Gentien or (French) Gentien Hervet (1499-1584) », in *The Oxford Dictionary of the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

²⁰⁶ Conocemos su intervención en contra de la legitimación de los matrimonios clandestinos: *Oratio ad Concilium, qua suadet, ne matrimonia quæ contrahuntur a filiis familias sine consensu eorum in quorum sunt potestate, habeantur deinceps pro legitimis*, Paris, Martin Le Jeune, 1556 [BNF FB 73779].

ñando al Cardenal de Lorena, y se encargó en los años siguientes de traducir al francés las sesiones del Concilio, con la expectativa de facilitar su aplicación.²⁰⁷

Hacia 1561, un nuevo período de su vida se abre a través de sus disputas públicas con los protestantes. Sus adversarios fueron dos vecinos de Orléans y locuaces pastores reformados, Hugues Sureau du Rosier y Jean-Louis Micqueau.²⁰⁸ Al primero impugnó, mediante un *topos* típicamente erasmiano, la aspiración de su secta a devenir juez de todos los hombres, sustituyendo a la histórica institución vicaria corporizada en la Iglesia con sus propios singulares juicios.²⁰⁹ Sin embargo, terminaba declarándose como el

²⁰⁷ *Le Saint, Sacre, Universel et Général Concile de Trente. Legitimemen signifié, & assemblé sous nos Saints Peres les Papes, Paul iii. l'an 1545. 1546. 1547. Jules iii. l'an 1551. & 1553. Et sous nostre saint Père Pius quatrieme. 1562. & 1563*, Reims, 1564, Rouen, 1583 y 1598, Paris, 1584.

²⁰⁸ *Trois epistres, l'une à Maistre Hugues Sureau Ministre des Calvinistes à Orleans. L'autre à messeigneurs les Gouverneur, Lieutenant, Baillis, Prevost, Eschevins, & autres Magistrats de ladite cité d'Orléans. La troisieme, aux Princes, Seigneurs, Dames & Damoiselles de ce Royaume, tendans à ce que les Ministres acceptent l'offre qu'on leur fait de gager, sur le fait de prouver la vérite du corps & du sang de Jesus Christ en l'Eucharistie, & le sacrifice pour les pechez des vivans & des trespassez, par le consentement de l'eglise universelle. Par Gentien Hervet, d'Orleans, chanoine de Rheims*, Reims, Jean de Foigny, 1565 [Bibliothèque de Reims, Rés. CR I 508 P].

Su obra polémica es vastísima e intensa entre 1561 y 1568, entre los textos más importantes vale citar *Seconde epistre aux ministres, predicans et suppostz de nouvelle eglise de ceux qui s'appellent fideles et croyans à la parole*, Paris, Nicolas Chesneau, 1561 ; *Brief discours sur certain advertissement au lecteur duquel les ministres de la nouvelle eglise reformée d'Orléans ont reparé une gentille response*, Paris, Nicholas Chesneau, 1562 ; *Epistre envoyé à un quidam fauteur des nouveaux evangeliques*, Reims, Nicolas Bacquenois et Jean de Foigny, 1562 ; *Traicté du purgatoire, auquel sont contenues les opinions des nouveaux evangelistes de ce temps*, Reims, Nicolas Bacquenois & Jean de Foigny, 1562 ; *Les ruses et finesses du diable pour tascher à abolir le Sainct Sacrifice de Jesus Christ, ou sont apertement monstrez et descouverts les moyens inventez par Satan pour renverser et mettre bas les saint sacrifice de la Messe*, Reims, Nicolas Bacquenois et Jean de Foigny, 1562 ; *Apologie ou defense contre une response des ministres de la nouvelle eglise d'Orleans*, Paris, Nicolas Chesneau, 1562 ; *Epistre ou advertissement au peuple fidele de l'Eglise Catholique touchant les differens qui sont aujourd'hui en la religion*, Paris, Nicolas Chesneau, 1562 (reimpr. Paris, Christophe Royer, 1585) ; *Seconde epistre aux ministres, predicans et suppostz de nouvelle eglise de ceux qui s'appellent fideles et croyans à la parole*, Paris, Nicolas Chesneau, 1562 ; *Discours sur ce que les pilleurs, voleurs et brusleurs d'eglises disent qu'ilz n'en veulent qu'aux prestres*, Paris, Claude Bilhart, 1563 ; *Discours des troubles de l'an 1562 en France*, Paris, Nicolas Chesneau, 1564 ; *L'Antihugues, c'est-à-dire response aux escrits et blasphemes de Hugues Sureau, soy disant Ministre Calviniste à Orleans, contre les principaux points de la Foy & Religion Catholique. Par Gentien Hervet Chanoine de Rheims*, Reims, Jean de Foigny, 1565 ; *Confutation d'un livre pestilent et plein d'erreurs nomme par son autheur les signes sacrez*, Reims, Jean de Foigny, 1565 ; *Response sur aucuns points principaux de la religion chrestienne aux impudentes calomnies de Jean Loys Micqueau*, Reims, Jean de Foigny, 1569 ; *Epistre ou Advertissement au peuple fidele de l'Eglise catholique, touchant les differens qui sont aujourd'huy*, Paris, Christophe Royer, 1585 (1568).

²⁰⁹ « Car il faut sçavpoir qui sera nostre iuge. Vous ne voulez ne le Pape, ne le Concile : pour ce que vous sçavez bien qu'ils n'iront iamais côte ce qu'ils ont desia arresté. Et nous ne voulons pas que vous soyz noz iuges : car ores qu'on vous môstrast la verité aussi clere que le Soleil, quoy que nous sçachions dire ou faire, vous avez deliberé de iamais de ne vous desdire. Voulez vous, que nous prenions des iuges qui soiêt indifferents, & ne doivent estre supects n'aux uns n'aux autres ? car ils ne sont ne Papistes, afin que i'use de voz termes, ne Calvinistes ou Sacramétaires [...] Nous proposerons simplemêt noz articles, & vous les vostres. Nous ne proposerons n'argumens, n'aucunes raisons d'un costé ne d'autre, & ne tascherons en façon du monde, à desguiser les matieres. Seulement nous leur narrerons nostre different, sans leur dire que nous sommes ne Papistes ne Huguenots. Et s'ils ne disent que l'Eglise universelle a toujours tenu, & tient encores, voires & tiédra à iamais, ce que nous tenons de la verité du corps & sang de

más antihugonote de los cristianos, deseando a su adversario que pronto terminara la captividad diabólica a la que estaba sometido.²¹⁰ El mismo desprecio mostró al dirigirse a las autoridades de la ciudad, advirtiéndoles sobre el creciente contagio herético, “souz le manteau de ce beau tistre” de la supuesta palabra divina, acompañada por fines y prácticas que hasta al propio diablo parecerían nefandas.²¹¹

Pero Rosier recibió una invectiva de mayor contundencia, materializándose en él la figura de un paradigmático calvinista. Herevet intituló a la obra *L'antihugues*, aludiendo más que indirectamente a la confesión hugonote en su conjunto. Allí señalaba la naturaleza infernal de los herejes calvinistas, impíos negadores de la Iglesia Universal, lo cual los convertía en “les plus execrables menteurs du monde”, y totalmente ajenos a la doctrina de Jesucristo.²¹²

La respuesta de Herve a Micqueau —cuyo texto hoy está perdido— tuvo lugar también en 1565, en una exhaustiva y detallada descripción de los errores de la fe del ministro. Su primera prevención estuvo dirigida a señalar que Micqueau había sugerido la pena de muerte por sus herejías, pero que ningún proceso formal se siguió contra él por no ser más que calumnias y que su odio no se debía sino a la ineludible misión

Iesus Christ, & du sacrifice propitiatoire pour les pechez des vivants & des trespasses, nous perdrôs ce que nous aurons gagé, & nous serons Heretiques, & vous serez Catholiques. Au contraire, vous ne serez pas marry, si ayans perdu la gageure, & vostre secte estant condamnée generallemêt par l'Eglise universelle, nous vous avons en telle reputation, que vostre incredulité merite, & voz beaux faits & voz belles œuvres, que nous sentôs & experimentons tous les iours » (*Trois epistres*, pp. 6-7).

²¹⁰ « Tenez vous pour tout assure Maistre Hugues, qu'il n'y a homme qui deplore plus vostre mal heur que moy, ne qui plus desire que vous soiez delivré de la captivité du diable, qui use de vous côme d'un instrument pour desgorger des execrables blasphemes, desquelles vostre livre est plein » (*Ibidem*, p. 10).

²¹¹ « Mais le plus grand mal que i'y voye, c'est que plusieurs prestans l'oreille à ces nouveaux Ministres, se laissent persuader, que leur cause & querele estant iuste, ils doivent estre bien aises d'avoir enduré & endurer encores ce qu'ils enduresnt pour la parole de Dieu (car souz le manteau de ce beau tilstre ils couvrêt l'impiété & l'iniquité de leur detestable heresie) » (*Ibidem*, pp. 11-12).

« Vous sçavez tous, que pour venir à leur principal desseing, qui est de ruiner les Prestres, & l'estat Ecclesiastique, pour cōvertir le revenu en leurs profits & usages, ils ont escrit & dit ce qu'il leur a pleu de la Messe, taschans à ne la rêdre pas moins odieuse, que les ministres mesmes qui la celebrêt, mettans en avant contre l'un & l'autre des choses que le diable mesmes auroit horreur de les dire » (*Ibidem*, p. 12).

²¹² « Or puis qu'il est ainsi que vous reniez Iesus Christ estre Dieu, estes vous pas à iuste cause detestables entre Chrestiens ? Vous dites que vous estes innocens. Et ie vous prie, dites moy, est-ce innocence que d'estre heretique ? Si c'est innocence, pourquoy est-ce que Calvin vostre grand Patriarche a fait mourir Servet comme heretique ? Si ce n'est pas innocence, mais un crime de lese maiesté divine, pourquoy ne serez vous pas punis ? Voire mais, nous ne sommes pas heretiques. Et y en eut il iamais de plus execrables ? N'est-ce pas heresie, que de ne croire pas le Symbole des Apostres ? » (*L'antihugues, c'est-à-dire, Responce aux escrits & blasphemes de Hugues Sureau, soy disant Ministre Calviniste à Orleans, contre les principaux points de la Foy & Religion Catholique. Par Gentien Herve Chanoine de Rheims, Reims, 1567, p. 102*).

que él seguía contra la nueva religión.²¹³ Uno de los puntos que atraen la atención de Hervet está ligado a la aspiración de superioridad que los calvinistas, inspirados por el diablo, oponían a la autoridad papal.²¹⁴

Una última cuestión merece ser considerada en relación a Hervet, pues el silencio post-masacre es inmediatamente precedido de una nueva edición, en 1569, de su elegante y completa traducción realizada originalmente en 1549 al latín del *Adversus Mathematicos* (*Πρὸς Μαθηματικούς*) de Sexto Empírico, ampliada esta vez junto a otros *opuscula* referidos a la tradición escéptica.²¹⁵ Esta vez, la edición fue dedicada al Cardenal de Lorena, por ese entonces el más importante representante del clan Guisa en la política papal y en el reino.²¹⁶ En 1570 publicó su última obra, una traducción de *De Civitate*

²¹³ « S'il estoit asseuré de ce qu'il met en avât, faut il douter qu'il ne le fist, veu mesmemêt qu'il a si grande envie que ie meure, qu'il dit en quelque endroit de ce nouveau livre, qu'il faut pour mes heresies me bailler au glaive des Magistrats ? » (*Response sur aucuns poincts principaux de la religion chrestienne, aux impudentes calomnies de Iean Loys Micqueau, maistre d'Escholle de l'Eglise reformée d'Orleans, en un livre qu'il intitule : Confutation des erreurs & prodigieuses heresies de Gentian Hervet*, Reims, Jean de Foigny, 1565, p. 5).

« Les Ministres de la nouvelle Eglise des Calvinistes d'Orleâs, & Iean Loys Micqueau qui s'est separé de l'Eglise de Iesus Christ pour leur adherer, estâs fort indignez que ie les poursuivoie vivement par mes escrits, & quât à leur faulse doctrine, & quât à leurs meurs corr^puz & depravez, & aians lôg têts cerché » (*Ibidem*, pp. 6-7).

²¹⁴ « Mais voicy une chose estrâge, que la haine que par l'instigation du diable ces malheureux Calvinistes ont conceu cõtre le Pape Vicair de Iesus Christ en terre, est si grande, qu'ils veulent oster de l'Eglise toute superiorité, voire & n'õt point hõte de dire, cõme fait Micqueau, que Iesus Christ l'a defendue » (*Ibidem*, p. 24).

²¹⁵ *Sexti Empirici Viri Longe Doctissimi Adversus Mathematicos, Hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas, Opus eruditissimum, complectens universam Pyrrhonorum acutissimorum Philosophorum disputandi de quibuslibet disciplinis & artibus rationem, Græcè nunquam, Latinè nunc primùm editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Eiusdem Sexti Pyrrhonorum Hypotyposeon Libri tres : Quibus in tres Philosophiæ partes severissimè inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, variâque doctrina referti : Græcè nunquam, Latinè nunc primùm editi, Interprete Henrico Stephano. Accessit & Pyrrhonis vita, ex Diogene Laërtio: ex vulgata interpretatione, sed multis in locis castigata. Item, Claudii Galeni Pergameni contra Academicos & Pyrrhonios, D. Erasmo Roterodamo interprete*, Paris, Martin Le Jeune, 1569.

Véase también su *Sextus Empiricus Adversus Mathematicos*, Paris, Martin Le Jeune, 1549 [M. M. Fr. Miterrand, Poitiers, FB 73778].

²¹⁶ Aunque es imprescindible reconocer que Hervet consideraba al pirronismo menos como un camino hacia la *ataraxia* que como una preparación para la fe, una herramienta para combatir tanto la incredulidad *ateísta* como la aserción calvinista. Él mismo aclara que « quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuenda christianæ religionis dogmata adversus externos Philosophos, pulchre docet Franciscus Picus Mirandulanus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorum philosophorum. Quo magis miror esse nostris temporibus exortos novos quosdam Academicos, qui gloriæ sibi fore ducunt, si veteri & vera Christi sprete religione, novæ & adulterinæ hæresis sint sectatores. Neque verò solum ad tuenda Christianæ religionis dogmata usui esse poterit hic Sexti Empirici commentarius, sed etiam ad ipsam quæ nunc in scholis prælegitur melius discèdam ac tenendam philosophiam, & orbem illum quem vocant disciplinarum. Nihil enim melius discitur, quàm quod ultro citroque habita disputatione agitur. In his certè commètariis sua dogmata ita confirmant Dogmatici, ut ipsi eorum auctores non melius ac fortius ea possint defenderé. Sceptici verò ita oppugnant, ut Dogmaticis vix quidquam relinquant quod pro se possint dicere [...] Sed in hoc magis videtur probanda illa Scepticorum ἐποχή quam

Dei de Agustín, con comentarios de Juan Luis Vives y François de Belleforest.²¹⁷ Como decíamos, tras la masacre de 1572, Hervet tuvo doce años para hacer alguna referencia, actuar en consecuencia, ratificar o rectificar. Para desazón del investigador, no nos resta sino el silencio.²¹⁸

Tal vez una forma de conjurar aquel silencio sea considerar el caso de uno de los adversarios de Hervet, Hugues Sureau du Rosier (1530-1575). Pastor reformado de origen picardo, obtuvo cierta notoriedad durante su estadía en Orléans, tanto por una obra *monarcómaca* que se le atribuyó y por la cual terminó en prisión como por su intercambio de invectivas con Hervet, recién mencionadas.²¹⁹

Durante las jornadas sangrientas, Rosier fue interceptado en camino al refugio de Basilea, la ciudad que había cobijado a Erasmo en sus últimos años de vida.²²⁰ Ante la disyuntiva, optó por convertirse públicamente a la causa papista.²²¹ Luego de repetir su

vocant, quòd dum suam sustinent assensionem, non tam temeré nec tam facilè in errores prolabantur » (*Sexti Empirici Viri Longe Doctissimi. Adversus mathematicos*, 1569, f° 22v).

Comparten esta interpretación de sus palabras Popkin, Richard: *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 36-37 ; Floridi, Luciano: « The rediscovery and posthumous influence of skepticism », in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, ed. Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 281y *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, p. 39.

²¹⁷ *Saint Augustin de la Cité de Dieu : contenant le commencement et progres d'icelle cité, avec une defense de la religion chrestienne, contre les erreurs & mesdisances des gentils, heretiques & autres ennemis de l'Eglise de Dieu. Illustrée des Commentaires de Jean Louys Vives, de Valence. Le tout fait françois, par Gentian Hervet d'Orleans, chanoine de Rheims : Et enrichy de plusieurs annotations & observations par François de Belle-Forest Comingeois. Avec une Table des choses plus memorables*, Paris, Nicolas Chesneau, 1570.

²¹⁸ A decir verdad, queda por analizar su traducción publicada en 1573 de Miguel Psellos: *In Pselli arithmeticae compendium*, Reims, Jean de Foigny, 1573.

²¹⁹ Se le acusó en 1563 de haber escrito una obra llamada *Défense civile et militaire des innocents et de l'Eglise de Christ*, hoy perdida.

²²⁰ « Car estant mis en chemin pour me retirer à Basle (la où ie peusse vivre en la façon susditte) & estant venu en ceste ville de Moret, ie fus interrogué qui i'estoy. A quoy ie ne peus faire response sinon la plus impertinente du monde, & qui fus le champ sembla bien à toute l'assistance estre fause : a sçavoir que i'estoy boulanger. Combien que i'eusse premedité en moy-mesmes de faire autre response bien coulouree, & sous laquelle i'eusse passé aisément. Mais Dieu m'osta à l'instant tout advis & memoire, faisant tout d'un coup iugement & misericorde : iugemêt, en me punissant de ma trop longue dilation : misericorde, en me voulant laisser passer outre, pour aller en un lieu où ie me fusse possible enfondré en d'autres fantasies estranges. Estans adonc descouvert & cogneu par ma confession tel que i'estoy, & enfermé en la prison en laquelle ie suis encor, me proposant la moirt prochaine, ie voy qu'il estoit temps de penser à bon esciêt à c'est affaire, & regarder en quelle part ie vouloy mourir » (*Ibidem*, H iii r. y v.).

Sobre la celebridad de Basilea como ciudad « neutral », véase Droz, Eugène: *Chemins de l'hérésie*, t. II, p. 300, y sobre los vínculos entre aquella ciudad y los humanistas franceses, véase Bietenholz, Peter G.: *Basle and France in the Sixteenth Century. The Basle Humanists and Printers in Their Contacts with Francophone Culture*, Ginebra, Droz, 1971.

²²¹ La sucesión de confesiones públicas de Rosier impacta por la sinceridad y claridad conceptual que imprime a cada una de ellas, redactadas con diferencia de escasos meses: *Confession de foy faicte par H.*

juramento de obediencia ante el mismísimo Carlos IX, se le encargó la misión de facilitar la conversión de los príncipes Borbones, prisioneros en el Louvre. Finalmente, oficializó su abjuración a través de una confesión de fe, en la cual insistía que la crisis de conciencia había precedido a la matanza, que no había sino acelerado su regreso a la Iglesia; de hecho, una enfermedad lo había puesto al borde de la muerte un mes antes de los acontecimientos, y sólo la tranquilidad espiritual de sentirse nuevamente parte del rebaño de Dios lo había salvado.²²² Su conversión no fue una estrategia para salvar su vida, en definitiva, sino una preparación para recibir la muerte.²²³ Una forma de calibrar la sinceridad de estas expresiones es a través de la verificación de que, incluso una vez de regreso a la fe reformada poco tiempo después, prosiguió describiendo el mismo periplo.²²⁴

S. Du Rosier avec abjuration et detestation de la profession Huguenotique, Paris, 1573; *Confession et reconnaissance, touchant sa cheute en la papauté et les horribles scandales par luy commis*, Basel, 1573; *Traité des certaines et inseparables marques de la vraye Église de Dieu*, Heidelberg, 1574.

Véase también Beuzart, Paul: « Hugues Sureau Du Rosier (1530?-1575?) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 88, 1939, pp. 249-268 ; Kingdon, Robert M.: « Genève et les réformés français: le cas de Hugues Sureau Du Rosier (1565-1574) », *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, 12, 1961, pp. 77-87 y « Problems of religious choice for sixteenth century Frenchmen », *Church and Society in Reformation Europe*, London, 1985, III, pp. 105-112; Wanegffelen, Thierry: « Le plat-pays de la croyance. Frontière confessionnelle et sensibilité religieuse en France au XVIe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 81, 207, 1995, pp. 391-411 y *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 365-381.

²²² « Ce n'a esté ny legiereté de cerveau ny crainte de quelque danger prochain ny mauvasse affection contre aucun particulier ministre de la Religion qui m'a induit à laisser non seulement la profession que j'en ay faicte mais aussi le ministere que j'y ai exercé en quelque reputation [...] tant s'en faut que j'aye regardé à sauver ma vie », más bien ya se encontraba en un camino de retorno a la paz romana : « je desiroy trouver couleur d'en desister [du ministere] et me retirer » (*Confession de foy*, f^os B ii r., H iiiii v. y G iii v.).

« Ce moys de Iullet dernier ie fus saisi d'une maladie, de laquelle ie pensoy mourir. Il n'y eut rié qui plus me troubla l'entendémét que la difficulté que ie trouvoy à rendre raison de ma vocation. Et apres en estre relevé par la misericorde de Dieu, ie senti incessamét ce scrupule en mon esprit, comment il estoit possible de veoir deux Eglises l'une aupres de l'autre, cômét la nostre pouvoit estre vraye, estât destituee de ce fondemét nécessaire, & puis d'abondant ayât au millieu de soy ces erreurs cy dessus touchez & refutez. Neantmoins ne pouvant estre demeu de l'opinion que i'avoy de la Messe, prieres aux saicts, &c. ie ne me povoy cômâder de me trâsporter & assister à l'Eglise Romaine, sentât que ma cômscience y resistoit [...] l'arretay donc que me departât de mon ministere, ie n'iroy point à la Messe, sinon que Dieu me mettroit au cœur la vraye adresse en ceste difficulté, le priant à toutes heures qu'il me fist ceste grace avant ma mort. À quoy il n'a pas failly » (*Ibidem*, f^o H iii r.).

²²³ « En quoy tant s'en faut que i'aye regardé à sauver ma vie, qu'au contraire, ç'a esté une disposition derniere pour recevoir la mort, que ie pêsay estre prochaine, & qui toutesfois m'a esté differee iusques à present, & sera tât que la volonté de Dieu, & le bon plaisir du Roy l'ordonnera » (*Ibidem*, H iii v.).

²²⁴ Así se expresaba en su *Confession et reconnaissance* en relación a los argumentos con que había justificado su mudanza confesional: « en la mesme prison il y avoit quelques autres de la Religion : ausquels ie donnay le conseil de faire le mesme, leur alleguât que l'Eglise Romaine estoit ceste ancienne, d'ou nous etions sortis, & en laquelle il falloit rentrer, & plusieurs autres propos tendans a mesme fin » (*Confession et reconnaissance*, f^o A iiiii v.).

Otro punto donde parece reconocerse su sinceridad es el peso que otorga al principio de sucesión apostólica. Haciendo uso de un *topos* típicamente escéptico-erasmiano, alude a la tradición « confirmée par l'antiquité » como un criterio cierto para certificar la legitimidad de Roma.²²⁵ Por el contrario, la división de las sectas era la señal de su falsedad.²²⁶ Por otra parte, Rosier dice inclinarse hacia una soteriología receptiva del libre arbitrio, rechazando cualquier camino hiperprovidencialista, porque aquello derivaría directamente en la conclusión según la cual que Dios mismo es la causa de todo mal.²²⁷ Los puntos de vista protestantes le resultaban, ahora, « des absurditez & faussetez », « nouveautez pernicieuses ».²²⁸ Traza entonces un paralelismo de su pará-

En su *Traité des certaines et inseparables marques* admitía, por otra parte, que aquellos fundamentos argumentales de la Iglesia Romana lo habían turbado ya antes de que la masacre forzara su abjuración: « vray est que, côme i'ay protesté estant par dela, que devant mesme que e massacre advinst, voire plus de trois mois, ces difficultez m'avoyent assailli & tourmenté. Mais si n'estoy ie pas despourveu de bonnes repliques & suffisantes, s'il y eust eu autant de zele comme de connoissance. Et si peusse diligèment pensé a moy, Dieu m'advertissoit pour me preparer & armer a combattre contre les ennemis & persecuteurs de nostre Eglise. Au lieu dequoy ie choisi la pire cause, & abandonnay la defense de la doctrine Evangelique » (*Traité des certaines et inseparables marques*, p. 13).

²²⁵ « Il y a beaucoup de choses qui me retiennent au giron de l'Eglise Catholique. Premièrement le consentement des peuples & nations, l'auctorité qui a esté commenee par miracles, nourrie par esperance, augmentee par charité, confirmee par l'antiquité. I'y suis retenu par la succession des Evesques & prestres depuis le siege de S. Pierre Apostre ; à qui le Seigneur apres sa Resurrection recomanda ses brevis pour les paistre, iusques à celuy qui est aujourd'huy [...] Il y a donc trois marques comprinses en cés propos de ce bon pere : le consentement universel de tous peuples & natiôs aux poincts de doctrine : les miracles qui ont apporté auctorité à la doctrine & l'ont confirmee & rendue digne d'estre recevë : finalement l'ordre continuel selon lequel les Evesques sont venus l'un apres l'autre en ceste Eglise Catholique, & y ont presidé. Lesquelles marques defaillent aux Eglises qui se sont dressees de tout téps par nouveauté contre l'ancienne & Catholique » (*Confession de foy*, f^os A ii v. y A iii r.).

« En ceste meditation se rēpresenterent à mon entendement plusieurs passages leus par moy en l'œuvre de S. Augustin de la cité de Dieu & autres endroits. Et nommément me souviēt d'une certaine epistre sienne, en laquelle il compare les schismes aux sermens secs qui font retranchez de la vigne, qui est l'Eglise. Finalement, apres beaucoup penser & repenser, ie fis conclusion que l'Eglise Romaine, a lavantaige pour la succession & continuation des Evesques. A raison de quoy elle merite & doit estre tenue la vraye Eglise, d'autant que depuis les Apostres iusques à huy il n'y a que este la en terre » (*Ibidem*, f^o H iii v.).

²²⁶ « Car il y est tousiours entrevenu une dissension entre les maistres des sectes, peu de temps apres qu'ils se font escartez de la Catholique : ils n'ont nul don de miracles pour donner auctorité à leur doctrine. Finalement, ils ne peuvēt remarquer aucune succession depuis les Apostres iusques à leur temps : mais sont cōtraincts de cōfesser qu'estans en une Eglise ia establee & ordonnee de longtemps, & ayant son reglement ordinaire, ils s'en sont separez, faisans eglise à part, & rôpans l'union de celle en laquelle ils avoient longtēps demeuré & esté instruits » (*Ibidem*, f^o A iii v.).

²²⁷ « Car quand ils disent que tout vient d'une necessité, & qu'impossible est que les choses adviennent autrement que nous les voyons advenir, ne monstrent-ils pas assez que la cause de tout le mal est en Dieu mesme? Il n'y a point de doute : car ils entendent, & disent ouvertemēt que toute telle necessité inevitable depend du decret immuable & ordonnance arrestee de Dieu. Parquoy ils concluent ainsi parlans que Dieu est cause de tous maux, veu que ceste premiere volonté de luy meut, incite & pousse les causes secôdes & posterieures à produire leur effect » (*Ibidem*, f^os C iii r. y v.).

²²⁸ « Voila les points de doctrine, ausquelz quelque temps i'ay adheré & enseigné : & esquelz depuis quelques moys (comme i'ay dit) i'ay commencé à trouver des absurditez & faussetez. Ce qui m'a tellemēt

bola con la de Agustín, a quien Dios salvó de su error maniqueo, dirigiéndolo hacia la verdadera doctrina.²²⁹

La sinceridad de Rosier puede ser puesta en tela de juicio si se considera su devenir inmediato. Tras la conversión de Enrique de Navarra, de su hermana Catalina y de su primo Louis de Condé, el converso fue enviado junto a Juan de Maldonado al este del reino en un intento de recapturar las almas de muchos hugonotes.²³⁰ De paso por

degousté de continuer au ministere auquel i'ay esté employé, que ie desiroy trouver couleur d'en desister, & me retirer » (*Ibidem*, G iii r.).

« Suppliât aussi & exhortant ceux qui sont encor desvoyez de penser de pres à eux & adviser aux points discourus cy dessus, affin qu'ilz abandonnent toutes nouveautez pernicieuses, & se rangent à ce que les Apostres & leurs vrais successeurs ont enseigné iusques aujourd'huy » (*Ibidem*, f° K ii).

²²⁹ « Que si tout d'un coup i'eusse esté autant bien resolu de la verité des autres points, des ce temps là ie me fusse rengé à l'Eglise Catholique & Romaine. Mais maintenant persuadé par la grace de nostre sauveur Iesus Christ que c'estoient doctrines fausses & à fuir, de cōfesser que le corps & sang de Iesus Christ n'estoit à la sainte Messe offert & sacrifié, & que pareillement n'estoit rien la veneration des saintes reliques, ny les prieres des saintcs, non plus que les prieres pour les morts, ie me delibaray chercher forme de vivre telle que dessus, reiettant & detestant en tout ce que i'avois tenu & defendu, contrevenans à la sainte ordonnance fus declaree de l'Eglise Catholique espouse de Iesus Christ. Cependât Dieu ne me voulant perdre, me presentoit do iour a autre des pensees en mon entendement, revenant à ce point que i'ay touché au commencement de Saint Augustin contre les Manicheens » (*Ibidem*, G iii r. y v.).

²³⁰ « De laquelle il [le duc de Montpensier] receut lettres du Roy, qui luy mandoit qu'il m'envoyast par devers luy, pour estre instrument & servir a faire que le Roy de Navarre & Mons. le Prince de Condé fussent persuadez de quitter la Religion [...] Estant mené a Paris & presenté devant le Roy, ie declaray le mesme que dessus est dit, protestant de la verité de l'Eglise Romaine : & par plusieurs iours devât le Roy de Navarre, & Mons. le Prince, ie soustin la mesme cause, m'accordant avec les Sorbonistes qui estoient la presens » (*Confession et reconnaissance*, f° A v r. y v.).

« Parquoy le vray moyen de me faire penser a moy mesme, fut quand le dit Sieur de Montpensier m'envoya le Mardi 4. Novembre avec Maldonat Iesuite, pour aller a Sedan, vers Madame de Buillon, pour la ramener a l'obeissance du Pape » (*Ibidem*, f° A v iiiii).

Más adelante describiría con algo más de detalle su relación con Maldonado, con el cual tuvo ciertamente intercambios teológicos: « Maldonat respondit quand i'objectay cela [la comunión infantil], que ce n'estoit erreur ni heresie, mais seulement ignorance de la droite administration du sacrement [...] cōme i'ay ouy de Maldonat, que iamais Concile n'ordōna que les enfans receussent l'Eucharistie sus peine de dannation, & que iamais n'anathematiza ceux qui diroyent le contraire. Ie respond a cela que ce n'est pas prouver que tels Conciles n'errent point, mais seulement c'est prouver qu'ainsi est advis aux Papistes » (*Traité des certaines et inseparables*, pp. 34 y 55).

Además, le concede al jesuita un ánimo verdaderamente sutil en su versión de las indulgencias: « I'ay ouy dire a Maldonat, que les indulgences & pardons ne se donnent point pour abbreger les peines de Purgatoire : mais se donnent pour relascher & quitter une quote partie de la penitence eniointe par le Prestre en la confession, & qu'ainsi on le voit par tous les pardons qui se plaquent es carrefours de Paris » (*Ibidem*, pp. 107-108).

Finalmente, atribuye a Maldonado una contundente justificación de la adoración de los santos: « Sur telles tromperies & abus les Papistes pēsent avoir une gentile response, comme ie l'ay ouye de Maldonat: qu'en ceste matieres y a double foy, divine & humaine. Para la foy divine on porte la reverence & adoration aux reliques : & par la foy humaine on croit que les reliques qui sont presentees, soyent vrayes, & soyent du saint dont elles portent le nom. Qui est une response autant propre comme un sac mouillé, pour se couvrir contre la pluye [...] Si Maldonat vouloit bien & sainement parler, il diroit que ceste seconde foy est la punition que Dieu fait de la premiere : c'est adire, que ceste infidelité est le iuste salaire du mespris de l'honneur de Dieu, qu'on a transporté aux creatures : selon que les bons Theologiens dient, qu'il y a pechez punition des precedens » (*Ibidem*, pp. 141-142).

Metz, eludió a su comitiva, logró alcanzar Estrasburgo y luego Heidelberg, capital del Palatinado, donde se encontró finalmente libre de amenazas. Allí, finalmente, pronunció su deseo de regresar a la pureza evangélica de la fe reformada; el turbado personaje admitía que la excepcional escala y naturaleza de la violencia de las sangrientas jornadas veraniegas de 1572 se le habían aparecido como evidencia de la indignación divina frente a su díscola comunión mediante satánica tentación.²³¹

Rosier murió poco después de su huida, no sin antes rebatir las razones que hicieron temblar su fe, poniendo en tela de juicio la supuesta sucesión apostólica de la Iglesia romana, alegando que se apoyaba sobre el inaceptable criterio según el cual *communis error facit ius*.²³² El ministro abandonó definitivamente los argumentos filoescépticos que habían guiado la salvación de su carne definiendo a las tradiciones menos como los sólidos pilares de las instituciones eclesiásticas que como las bases « les plus incertaines du monde ». ²³³ Por el contrario, para el accidentado pastor la marca de la verdadera Igle-

²³¹ « Mais d'autant qu'en ceste derniere se voyoit comme une ruine entiere de l'Eglise, sans y avoir apparence par laquelle on peust esperer reestablishement aucun, ie commencay a l'estimer estre un tesmoignage de l'indignation de Dieu : comme s'il eust déclaré par ce moyen qu'il avoit en detestation & qu'il condannoit la profession & exercice de nostre Religion : veu qu'il estoit retourné par tant de fois a nous frapper, & finalement ainsi nous renverser, comme voulant entierement ruiner ceste Eglise, & favoriser la Romaine. Par ce moyen ie commencay a donner de la force a ceste tentation de Satan & la chair demandant a se sauver du danger present, gaigna le dessus : tellement que ie fi incontinent conclusion en moy mesme de reconnoitre & advouer l'Eglise Romaine, vraye Eglise, en laquelle ie desiroy estre receu. Ce que ie declaray le iour mesme au iuge, estimant que sans dilation aucune on ne mettroit hors de prison » (*Confession et reconnaissance*, f^o A iiii r.).

François Portus da señales de la fama que perseguía a Rosier por aquellos años: « *Item Roserium*. Primùm si velim optimo iure illû reiciam qui tam turpiter, tàmque manifestè nô modò veritatem eiuravit, verùm etiâ illam publicè ac privatim oppugnavit. Sed alia exceptione utar. Est enim ille iam in Ecclesia Heydelbergensi insigni Dei misericordia impiis ereptus, peccatum agnoscit, te tuíque similes detestatur, nedum ut tibi assentiatur » (*Ad Petri Carpentarii Causidici*, p. 40).

²³² « On pourroit insister alencôte les Papistes en beaucoup de circôstances & formalitez, pour debattre cette succession personnelle, de laquelle ils se vantêt tât. Car on pourroit alleguer les brigues, simonies, traffiques, tromperies, surprinses, pactiôs & còpositions à beaux derniers contans, empoisonnemês, art magique & autres maheureux moyens, desquels la pratique est à Rôme, pour parvenir à la Papalité [...] On pourroit alleguer les schismes qui sont souvêt venus, quand on a veu Pape contre Pape, Eglise còtre Eglise, & autel còtre autel. Desquels l'un estant déposé, apres avoir tenu la Papalité quelques annees, on peut debattre si les Evesques qu'il avoit promeus, avoyent quelque vocation legitime. Finalement, on pourroit alleguer qu'une fême a esté assisse en la chayere Papale, & y a tenu le siege plus de deux ans, estans reputee chef de l'Eglise, à qui toutefois il n'est permis seulement d'y parler [...] Item ils s'aident d'un proverbe, que Communis error facit ius » (*Traité des certaines et inseparables*, pp. 13-17).

²³³ « ...les traditions, dont ils veulent qu'n se serve còme de chose trescertaine, ce sont choses les plus incertaines du monde. Car pour la plus part on trouvera qu'il est impossible de cònoistre d'ou elles sont venues, ou quâd elles ont cessé : còme disoit le Docteur S. Germain : on trouvera qu'elles n'ont point esté ordonnees ni establies en aucun Concile general, & moins encor donnees & procedees des Apostres. Mais ont esté particulieres devotions d'aucuns, sans Escriture & sans exêple, lesquelles ont esté suivies des uns & puis des autres : tant que la coutume est nevue generale, & a duré plusieurs annees. Finalemêt le Concile en a approuvé aucunes, & autorisé comme comme traditions Apostoliques : les autres il les a reiettees : & les autres d'elles mesmes sont esvanouyes » (*Ibidem*, p. 58).

sia no era sino « la verité de la doctrine qui y est annoncee, & la pure administration des Sacremens ». ²³⁴ En definitiva, la experiencia reciente probó a Rosier que el error será siempre privilegiar la autoridad de los hombres por sobre la verdad revelada, cualquier acción en sentido contrario merecerá castigo. ²³⁵

VII

Frente a esta exhortación de místicos corolarios, tal vez sea conveniente cerrar el presente análisis presentando dos respuestas menos perturbadoras, más próximas a todo ánimo instintivamente desconfiado de la naturaleza de las inquinas religiosas. Por un lado, encontramos al solitario Henri Lancelot Voisin, señor de la Popelinière (1541–1608), verdadera referencia para todo aquel que considere a la Historia como « mais-tresse & vray thresor de la vie humaine [...] la vraye escolle de sagesse & de toute sa vertu ». ²³⁶ Sobrevivió a las mañanas parisinas huyendo oportunamente, siendo ya por entonces un joven pero curtido veterano de guerra hugonote. ²³⁷ Se le encargó poco después en 1573 la delicada y peligrosa misión diplomática de negociar con la Corte la

²³⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

²³⁵ « C'est un mal que nous voyons trop regner entre les hommes, mesmement au fait de la Religion, de preferer l'autorité des hommes à la verité manifestement connue » (*Ibidem*, p. 39).

« Tout homme qui a receut intelligence & iugement pour faire discretion, s'il suit un pasteur ignorant, & recoit une doctrine fausse pour vraye, sera puni » (*Ibidem*, p. 106).

Wanegffelen ha interpretado esta postura de Rosier como una prueba más de que la ruptura confesional está menos ligada al dogma que a la sensibilidad religiosa (*Ni Rome ni Genève*, p. 379). Sin embargo, no sería descabellado pensar que esta postura decididamente anti-humana estaría poniendo en tela de juicio la propia sensibilidad, incitando a lecturas más literales —y tal vez aproximaciones más místicas— a las letras sagradas.

²³⁶ « L'excellence de l'Histoire », *L'Histoire de France*, II, nº 1. Sobre la vida de La Popelinière, es de obligatoria consulta la tesis doctoral inédita de Guilhem de Corbiem, *Les ouvrages historiques des guerres de Religion de Lancelot Voisin de La Popelinière: élaboration et postérité*, defendida en diciembre de 2015 en la Universidad de Poitiers. Véase también La Croix du Maine, *La Bibliothèque françoise*, Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, Fillon y Rochebrune, « La Popelinière de Saint-Gemme », in *Poitou et Vendée, Etudes Historiques et artistiques*, Niort, Veuve Clouzot, 1865, t. I ; Erich Hassinger, *Empirisch-rationaler Historismus*, Berna y Munich, Francke Verlag, 1981 ; George W. Sypher, *La Popelinière. Historian and Historiographer*, Ithaca, Cornell University, 1961.

²³⁷ Plasmó su entusiasmo militar traduciendo del italiano la obra de Bernardino Rocca (1515-1587) sobre el arte de la guerra: *Des entreprises et ruses de guerre: et des fautes qui par fois surviennent és progresz & execution d'icelles: ou Le vray portrait d'un parfait general d'armee: tiré de l'italien du sieur Bernardin Roque de Plaisance, par le Seigneur de la Popelliniere, Lancelot du Voesin. Ici sont donnez les moyens de bien faire la Guerre: soit pour façonner les soldats à la devotion du Chef, pour aßieger ou deffendre une place, pour bien regler, conduire & faire camper une Armee: soit pour emporter l'avantage tant és Escarmousches, surprises, rencontres, que batailles aßignees. Le tout enrichi de si graves sentences & notables exemples anciens & modernes, que le discours n'en peut estre moins profitable que plaisant à celuy qui en fera la lecture*, Paris, Nicolas Chesneau, 1571.

amnistía para los reformados exiliados (como él mismo, que pasó los meses siguientes a la masacre en Inglaterra, previo paso por los Países Bajos).²³⁸ Tras la muerte de Carlos IX en mayo de 1574, ya instalado en La Rochelle, fue detenido —mientras se dirigía a la Asamblea de Millau junto a otros embajadores de la ciudad portuaria— por el gobernador católico de Quercy y conducido a la prisión de Cahors, donde pasaría los siguientes seis meses hasta que la Reina Madre ordenara su liberación. Una vez en Millau, La Popelinière habría alegado, sin éxito, en favor de la paz.²³⁹

Reanudadas las acciones militares, participó de la defensa de La Rochelle y llegó a ser nombrado gobernador de la Isla de Ré, síntoma de su evidente protagonismo.²⁴⁰ En 1577 regresó a la actividad diplomática, encargado de transmitir el descontento del Príncipe de Condé a Enrique III y a Catalina, reunidos en Blois, frente al desenlace de los Estados Generales del año anterior, que habían declarado ilegal a la religión reformada. Fracasado el ensayo de concordia, la guerra volvió a convocarlo y, una vez más, fue celebrado por sus correligionarios por su valor. Sin embargo, sus reproches hacia varios de los oficiales y soldados a su cargo tras la derrota de Marans llevaron a que un capitán hugonote, Valzergues-de-Sere, lo retara a duelo y mutilara su rostro con una espada, herida que forzó el abandono de su carrera militar.²⁴¹

Pasaría el resto de su vida dedicado definitivamente a las letras, las cuales había abrazado en su juventud durante sus lecciones de griego con Turnèbe y sus estudios de

²³⁸ Sobre la presencia de La Popelinière en París durante la masacre, véase Brigitte Lourde, « ‘Sur les deux heures après la minuict...’ : une écriture de la Saint-Barthélemy par La Popelinière », in *L’Instant fatal*, Actes du Colloque international organisé par le CÉRÉDDI et le GEMAS (Université de la Manouba, Tunis), les jeudi 13 et vendredi 14 décembre 2007, ed. Jean-Claude Arnould, *Publications numériques du CÉRÉDDI*, « Actes de colloques et journées d’étude », 3, 2009.

²³⁹ Así lo expresa una tardía fuente que le atribuye un ánimo definitivamente irenista: « l’amour de la paix parut être le seul motif qui l’animoit: il en fit sentir la nécessité, fortifiant ses raisons par des exemples de l’histoire ancienne. Il exhorta les confédérés à employer tous leurs soins au rétablissement de la tranquillité, & à prendre des sentiments dignes d’une si noble entreprise » (Louis-Etienne Arcère, *Histoire de la ville de La Rochelle et du pays d’Aulnis*, Paris, Durand, 1576, II, p. 558). Véase su propia versión de los hechos en *L’Histoire de France. Enrichie des plus notables occurrences survenues ez Provinces de l’Europe & pays voisins, soit en Paix soit en Guerre : tant pour le fait Seculier qu’Eclesiastic : Depuis l’an 1550 iusques a ces temps*, s.l., Abraham H[aultin], 1581, II, pp. 224r. a 231v.

²⁴⁰ Agrippa d’Aubigné le dedicó unas elogiosas palabras por su valor demostrado en combate: « Poupelinière part, et, ayant prié le capitaine Carbillac de donner par un autre costé, prend ce qui voulut estre d’enfans perdus, et, monstrant qu’il sçavoit faire quelqu’autre chose que des histoires, emporte trois barricades sans les taster » (*Histoire universelle*, IV, p. 355).

²⁴¹ Pierre de L’Estoile atribuyó el altercado a una diferencia ideológica, originada en el poco celo religioso demostrado por La Popelinière, quien se manifestaba « avec plus de liberté, & de vérité, dont il cuida perdre la vie à La Rochelle, en ayant reçu pour payement un coup d’épée » (*Mémoires pour servir à l’histoire de France*, Colonia, Héritiers de Herman-Demon, 1791, II, p. 261).

Derecho en Toulouse.²⁴² En 1571, aún comprometido personalmente en los conflictos militares, comenzó a escribir su gran obra, *La Vraye et entiere histoire des derniers troubles et choses memorables*, caracterizada ya por demostrar un intentó de presentar un relato desapasionado y escasamente parcial.²⁴³ A tal punto que la edición de 1573 estaba dedicada al mismísimo Carlos, rey masacrador, a quien instaba a seguir el ejemplo de los virtuosos gobernantes y dadores de ley de la Antigüedad y proteger a sus súbditos de los abusos alentados por las diferencias religiosas.²⁴⁴ El historiador llegó a refe-

²⁴² Él mismo refiere a Turnèbe como su « premier precepteur en langue Grecque » (*L'Histoire des histoires*, p. 359).

²⁴³ Su calidad como historiador fue, sin embargo, puesta en duda hasta bien entrado el siglo XX. Fue, por ejemplo, casi ignorado por Bayle, que apenas lo cita y se abstiene de dedicarle un artículo. Henri Hauser, aún admitiendo que su *Histoire* « n'est pas sans valeur », no fue especialmente elogioso con su oficio (*Les sources de l'histoire de France. XVIe siècle (1494-1610), II. François Ier et Henri II (1515-1559)*, Paris, 1909, pp. 166-167). Sobre el método historiográfico de La Popelinière, véase George Wylie Sypher, « La Popelinière's *Histoire de France*. A Case of Historical Objectivity and Religious Censorship », *Journal of the History of Ideas*, 24, 1963, pp. 41-54 ; Myriam Yardeni, « La conception de l'histoire dans l'œuvre de La Popelinière », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 11, 1964, pp. 109-126 ; Donald Kelley, « History as a calling : the case of La Popelinière », in *Renaissance Studies in Honour of Hans Baron*, eds. A. Molho y J. A. Tedeschi, Florencia, Sansoni, 1971, pp. 771-789 ; Claude-Gilbert Dubois, *La Conception de l'histoire en France au XVIe siècle*, Paris, Nizet, 1977, pp. 124-153 ; Huppert, George: *L'Idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 141-156 ; Francisco Murari Pires, « La Popelinière et la Clio thucydidéenne : Quelques propositions pour (re)penser un dialogue entre l'Idée d'histoire parfaite et le *Ktèma es aei* », in *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*, ed. Valérie Fromentin, Bordeaux, Ausonius, 2010, pp. 665-677.

²⁴⁴ La dedicatoria al Rey se encuentra en *La Vraye et entiere histoire des troubles et choses memorables, avenues en France qu'en Flandres, & pays circonvoisins, depuis l'an 1562, comprins en quatorze livres : les trois premiers, & dernier desqueles sont nouveaux : les autres revens, enrichiz, & augmentez de plusieurs choses notables. Avec les considerations sur les guerres civiles des François*, La Rochelle, Pierre Davantes, 1573. Las palabras a las que hacemos referencias son : « les plus avisez des anciens, (entre lesquels les beaux exemples d'une rare vertu les fit premierement admirer : puis dire Nobles, & enfin eslever au gouvernemt de tout le peuple) prévoyans en l'inconstance de ce monde, les accidens qui pourroyent changer une Monarchie, (comme en pleine mer le bon Pilote voit l'orage, & dextrement resiste au fortunal qui le menace) & mesmes que leur estat finiroit bien tost, s'il ne subtilizoyent autres moyès pour les conserver : que la debônaire & vertueuse simplese, qui avoit par le passé tenu le peuple en bride, & prompt à son devoir : s'esvertuerent de trouver un moyen, lequel arrestant la malice des hommes, les remenast au premier estat d'innocence » (*La Vraye et entiere histoire*, f° 1v.).

« Donc, SIRE, ce grâd Dieu qui vous a envoyé Lieutenant de sa Maiesté pour nous gouverner (vos humbles suiets) requiert de vous, tant pour vostre particulier, que celuy de vos François, & assurece de ceste Monarchie : que nous estimans dignes de vostre Sceptre, vous nous preserviez de tous accidets qui nous pourroyent advenir pour le different de la Religion. Ce bon Dieu, di ie, sous la puissance duquel tous les Rois regnent, veut que vous nous reformiez en la Iustice : Que vous nous la donniez entiere, & ostiez le masque à ceux qui la desguisent, & en abusent sous l'autorité de vostre nom. Or comme la Religiô ne peut estre reiglee, & moins entretenue, si elle n'est appuyee de la Iustice : laquelle au reciproque a besoin d'une devotieuse pieté : (pour estre la Religiô iuste, & la Iustice de soy sainte & religieuse) auþi l'une & l'autre doyvêt de neceþité estre maintenues pour la Paix, qui les preservera des excez & indignitez qu'elles souffrent au cours des guerres civiles » (*Ibidem*, 5r.-5v.).

La obra fue revisada, ampliada y reeditada cada año, en buena medida a causa de la apropiación que hizo Jean Le Frère de Laval, traductor e historiador, principal del Colegio de Bayeux de Paris, quien reprodujo palabra por palabra el texto purgándolo de toda referencia anticatólica. La tituló de manera prácticamente idéntica: *La Vraye et entiere histoire des troubles et guerres civiles, avenues de nostre temps, pour le fait de la religion, tant en France, Allemagne que Pays-Bas. Recueillie de plusieurs discours françois & la-*

rirse a la « naturelle bonté » del monarca, juicio que atribuía asimismo a sus correligionarios.²⁴⁵

Continuó su obra narrando los acontecimientos contemporáneos, hasta publicarla en 1581 bajo un nuevo nombre, *L'Histoire de France* —dedicada incluso a Catalina de Médicis. Allí reconocía que circuló entre los protestantes una pesimista hermenéutica que veía el atentado contra Coligny como un castigo divino.²⁴⁶ Insistía, por otra parte, en la inocencia de Carlos IX (a quien sin embargo atribuía el deseo de no contar sino con una religión en el reino) y en la buena reputación del Duque de Guisa, atribuyendo la mayor responsabilidad de la masacre al pueblo parisino.²⁴⁷ El experimento historiográfico no satisfizo a sus propios correligionarios, quienes lo amonestaron y repudiaron en el Sínodo de La Rochelle de 1581.²⁴⁸ En parte pudo deberse a las cálidas palabras

tins & reduite en dix-neuf livres, Paris, Guillaume de la Noüe, 1572 (reeds. 1573, 1575, 1576, 1578, 1582, 1583).

²⁴⁵ « Il n'y a celuy de nous SIRE, (ie le dis à l'espreuve de ma conscience, & autant eslongné de flaterie, que ie suis de contrainte & neceßité) qui n'espere chose encor meilleure que nous ne saurions exprimer de vostre naturelle bonté, laquelle ie prie ce Tout-puissant accroistre d'heure à autre en toute prosperité, à l'honneur de vostre Empire, & contentement de vos suiets, les portemens desquels i'ay osé vous représenter par ceste Histoire qui vous fera cognoistre quelles secousse vostre Monarchie a receu. Ie ne diray par le malheur de la Fortune: (car l'homme sage ne reçoit cõtre malheur que le courroux de Dieu, & la faute des plus idiots) mais par l'animeux different des deux Religions » (*Ibidem*, p. 5v.-6r.).

²⁴⁶ « Les uns en fesoient auteur le Duc de Guise: comme le plus aparent ennemi qu'eust l'Amiral. Les autres accommodoient cet accident au presage qu'ils avoient ja donné d'un grand malheur à venir: puis qu'on s'estoit adressé à un tel Chef: & donnans à penser que cela venoit de plus haut: disoient que c'estoit le commencement de ce qu'ils avoient tant de fois mais aussi vainement predict, que Cassandre la ruine des Troiês » (*L'Histoire de France*, II, p. 64v.).

²⁴⁷ « Le Roy mesme sauva la vie à plusieurs autres qui l'asseurent d'aller a la Messe & quitter leur Religion [...] fit faire deffence à son de trompe qu'autres que ceux de la Garde & les Officiers de la ville ne prinsent les armes ne prisonner sur la vie [pourtant] le Peuple ne paroissoit rien quicter de sa fureur » (*Ibidem*, II, p. 67r.).

« Le mesme jour [18 septembre] on celebre le Iubilé par le cõmandement du Roy où tous assisterent pour rendre graces à Dieu de ce que le tout s'estoit porté à leur desir: & tesmoigner aussi qu'il ne vouloit qu'une Religion en son Royaume, & que tous ses sujets tinsent mesme forme de vie que la sienne » (*Ibidem*, p. 69r.).

²⁴⁸ Así lo confirma la *Histoire ecclesiastique* de Fleury: « Dans l'article 28. on condamne un libre intitulé: L'histoire de France, imprimé dans la même ville, sur les plaintes qui en étoient faites de plusieurs endroits du royaume, parce que l'auteur y parloit sans respect des matieres sacrées de la religion, & que l'ouvrage contenoit plusieurs choses vaines, profanes, pleines de faussetés & de calomnies, au préjudice de la vérité de Dieu, au désavantage & déshonneur de la doctrine de la religion reformée, & qu'il diffamoit plusieurs gens de bien, vivans & morts. Par le même jugement, le synode déclara l'auteur dudit livre, s'il étoit au rang des ministres, indigne d'être reçu à la communion, ou admis à la participation des sacremens, jusqu'à ce qu'il eût reconnu sa faute, & qu'il l'eût réparée par des moyens convenables. Ce livre de l'histoire de France, dont l'auteur n'est point nommé est l'ouvrage de Lancelot Voisin, sieur de la Popeliniere, gentilhomme Gascon » (*Histoire ecclesiastique pour servir de continuation à celle de Monsieur l'Abbé Fleury*, XXXV, p. 538).

Y así se refiere al episodio el *Dictionnaire Universel* de Chaudon y Delandine: « Cet ouvrage fut condamné au synode de La Rochelle de 1581, comme renfermant plusieurs faussetés ». Agrega, por otra parte, que De Thou se inspiró ampliamente en su obra, a la cual destacan por « l'impartialité qui y règne,

dedicadas a la Reina Madre, en parte tal vez a sus peyorativas referencias a la historia de la herejía en el reino.²⁴⁹ Lo cierto es que el historiador se vio, una vez más, forzado abandonar su oficio, dedicando los últimos años de su vida a reflexionar sobre promesas ultramarítimas.²⁵⁰

et qui a mérité par l'auteur les reproches des deux partis, tant par les bons mémoires qu'il s'est procurés, que par le style [...] il déplut aux catholiques et aux protestans ». Asimismo, señala que la herida que terminó con su carrera militar se debió a « avoir écrit quelques vérités qui portoient atteinte à l'honneur d'une personne ; il reçut dans cette ville, au travers du corps, un coup d'épée dont il faillit mourir » (*Dictionnaire Universel, Historique, Critique et Nibliographique, Ou Histoire abrégée et impartiale des hommes de toutes les nations qui se sont rendus célèbres, illustres ou fameux par des vertus, des talens, de grandes actions, des opinions singulières, des inventions, des découvertes, des monumens, ou par des erreurs, des crimes, des forfaits, etc., depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours ; avec les dieux et les héros de toutes les mythologies ; enrichie des notes et additions des abbés Brotier et Mercier de Saint Léger, etc., etc. D'après la huitième Édition publiée par MM. Chaudon et Delandine. Neuvième édition, revue, corrigée et augmentée de 16,000 articles environ, par une société de savans français et étrangers. Suivie de Tables chronologiques, pour réduire en corps d'histoire les articles répandus dans ce Dictionnaire. Ornée de 1,200 portraits en médaillons*, Paris, Prudhomme fils, 1810, XIV, pp. 274-275).

²⁴⁹ Las virtuosas palabras (retomadas de la dedicatoria a Carlos IX de 1573) que probablemente provocaran disgusto entre sus correligionarios pueden entontrarse, para colmo de males, en la dedicatoria a la Reina Madre: « Les hommes se sont peu à peu emancepez tant de ces estroits liens de Religion : (que la malice des hommes puis les Heresies firent mespriser d'un chacun) que de la violence des Iusticiers: bonne part desquelz rendirent eux mesmes la justice & profession d'icelle redicule à ceux qui jugent de la vacation selon le merite des Officiers. Ces deux pilliers vrais fondemens des Republics, ainsi corrompuz par le depravé naturel du peuple, que le Prince ne sçavoit ou ne daignoit reformér: occasionnerent bien tost aprez la ruyne de tout l'estat [...] C'est bien raison que celle mesme vertu qui à commancé ceste Noblesse & grandeur en l'ame de voz devanciers : l'entretienne & conserve au devoir de vostre Royale Majesté. Doncques Madame ce grand Dieu, qui nous à donné le Roy Tres-chrestien vostre filz Lieutenant de sa Majesté pour nous gouverner : recherche de luy & de vous tant pour vostre particulier que celuy de voz François & asseurance de ceste Monarchie : que nous estimans dignes de vostre sceptre, & vous conformans aux vertueux exemples de ces anciens Chefs, & Policeurs d'Estats : vous nous mainteniez libres & asseurez en l'exercice de la religion & iustice tant necessaires entre les hommes » (*L'Histoire de France*, II, f^os A a ii v.- A a iii v.)

En relación a la historia de la herejía, su polémica afirmación era que « combien que l'on trouve par les histoires & Annales que les Empereurs & Roys mesmes les Papes soyent tombez en quelques erreurs & se soyens separez de l'union de l'Eglise Catholique, jusques à avoir esté declarez heretiques & schismatiques : toutefois par la grace de Dieu ne se trouvoit aucun des Roys de France estre tombé en cest inconvenient. Et quand quelques erreurs s'estoient eslevées en quelque partie de ce Royaume, comm du temps des Albigeois, y avoit esté resisté en telle sorte que tout le mal avoit esté entierement extirpé. Tellement que les Roys de France avoient continué le nom de Roy treschrestien, lequel ils ont retenu & duquel ilz sont honnorez & reverez par toute la Chrestienté » (*Ibidem*, I, pp. 257r. y v.).

²⁵⁰ Se requiere consultar *Les Trois Mondes. Par le Seigneur de la Popelliniere*, Paris, Pierre l'Huillier, 1582, donde instaba a la Corona a colonizar la *Terra Australis* (edición moderna a cargo de Anne-Marie Beaulieu, Ginebra, Droz, 1997). En este sentido, continúa las inquisiciones geográficas de Guillaume Postel y André Thevet. Véanse de Postel su *Cosmographicæ Disciplinæ Compendium*, Basilea, Oporin, 1561 y de Thevet su *Cosmographie universelle d'André Thevet Cosmographe du Roy. Illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'Auteur, & incogneuës de noz Anciens & Modernes*, Paris, Guillaume Chaudière, 1575. Véase también su *L'Amiral de France et par occasion, de celuy des autres nations, tant vieilles que nouvelles. Par le Sr de la Popelliniere*, Paris, Thomas Perier, 1584, donde apenas refiere a Coligny. Destacó además como traductor llevando al francés la obra geográfica de Mercator, *Atlas Minor, ou Briefve, & vive description de tout le Monde & ses parties: composee premierement en Latin par Gerard Mercator, & depuis reveu, corrigé, & augmenté de plusieurs Tables nouvelles, par Iudocus Hondius : & traduit en François par le sieur de la Popelliniere Gentillhome François* (Amsterdam, Iansson, 1630). Sobre la importancia de su obra geográfica, véase Frank

Finalmente, es imperioso otorgar a Montaigne, aquel « güelfo entre gibelinos, gibelino entre los güelfos », el lugar de privilegio que su obra y personalidad merecen.²⁵¹ La efeméride nos provee de una circunstancia oportuna, pues fue en el fatídico año '72 cuando se supone que comenzó a escribir su obra maestra, los *Essais*, tras haber vendido su *office* en el Parlamento de Bordeaux a Florimond de Raemond en 1570.²⁵² Mientras el contagio de la masacre llegaba hasta sus pagos, Montaigne se encontraba ya a salvo, recluido en sus dominios.

Es sabido que el sabio de Burdeos condenaba el exclusivismo protestante, pero sobre todo a quienes se arrogaban el monopolio de la interpretación de la misteriosa acción divina en el mundo.²⁵³ Esto no significa que Montaigne se inclinara hacia una

Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*, Ginebra, Droz, 2004 (1990), pp. 344-356.

²⁵¹ « Je fus palaudé à toutes mains : Au Gibelin j'étois Guelphe, au Guelphe Gibelin » (*Essais*, III, 12, « De la Physionomie »). Anticipamos las sospechas de Montaigne : « Car en matiere de guerres intestines, vostre vallet peut estre du party que vous craignez. Et où la religion sert de pretexte, les parentz mesmes deviennent infiables avec couverture de justice » (*Essais*, II, 15, « Que nostre desir s'accroist par la malaisance »).

Es sabido que, por sobre todo, tendía también a desconfiar de los acontecimientos extraordinarios, demostrando una sensibilidad poco colaborativa con las necesidades espectaculares de la nación católica prebarroca: « Il est vray semblable, que le principal credit des visions, des enchantements, et de tels effects extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination, agissant principalement contre les ames du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la creance, qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voyent pas [...] Et quant aux sorciers, on les dit avoir des yeux offensifs et nuisans. *Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos*. Ce sont pour moy mauvais respondans que magiciens » (*Essais*, I, 20, « De la force de l'imagination »).

²⁵² Florimond de Rameond (1540-1601) se convertiría, a la postre, en otro de los grandes historiadores de su época, bajo una marcada línea contrarreformista plasmada en su póstuma *Histoire de la naissance, progres et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Rouen, Estienne Vereul, 1622. Véase el estudio de Barbara Sher Tinsley, *History and Polemics in the French Reformation. Florimond de Raemond: Defender of the Church*, Londres, Toronto, Associated University Press, 1992.

²⁵³ « ...un tas de gens, interprètes et contrerôleurs ordinaires des desseins de Dieu, faisant état de trouver les causes de chasque accident, et de voir dans les secrets de la volonté divine, les motifs incompréhensibles de ses œuvres [...] Comme aux guerres où nous sommes pour la Religion, ceux qui eurent l'avantage au rencontre de la Rochelabeille, faisans grand feste de cet accident, et se servans de cette fortune, pour certaine approbation de leur party : quand ils viennent apres à excuser leurs defortunes de Mont-contour et de Jarnac, sur ce que ce sont verges et chastiemens paternels, s'ils n'ont un peuple du tout à leur mery, ils luy font assez aisément sentir que c'est prendre d'un sac deux moulures, et de mesme bouche souffler le chaud et le froid », (*Essais*, I, 32, « Qu'il faut sobrement se mêler de juger des ordonnances divines »).

« Les hommes (dit une sentence Grecque ancienne) sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mesmes » (*Essais*, I, 40, « Que le goust des biens et des maux despend en bonne partie de l'opinion que nous en avons »).

« J'ay veu aussi de mon temps, faire plainte d'aucuns escrits, de ce qu'ils sont purement humains et philosophiques, sans meslange de Theologie. Qui diroit au contraire, ce ne seroit pourtant sans quelque raison ; que la doctrine divine tient mieux son rang à part, comme Royne et dominatrice : qu'elle doit estre principale par tout, point suffragante et subsidiaire : et qu'à l'aventure se prendroient les exemples à la Grammaire, Rhetorique, Logique, plus sortablement d'ailleurs que d'une si sainte matiere ; comme aussi les arguments des Theatres, jeux et spectacles publiques. Que les raisons divines se considerent plus vene-

suerte de irenista compromiso doctrinal con los protestantes, pues su apego a las tradiciones católicas estaba fuera de duda o discusión, especialmente frente a la misa y el ritual eucarístico, tal como lo señalara en sus cotidianos relatos del *Journal de Voyage*.²⁵⁴ Sus fluidos vínculos con jesuitas como Maldonado o Martín del Río pueden explicarse a partir de su acuerdo con las contundentes disposiciones rituales tridentinas.²⁵⁵

nablement et reveremment seules, et en leur stile, qu'appariées aux discours humains. Qu'il se voit plus souvent cette faute, que les Theologiens escrivent trop humainement, que cett'autre, que les humanistes escrivent trop peu theologalement : La Philosophie, dit Saint Chrysostome, est pieça banie de l'escole sancte, comme servante inutile, et estimée indigne de voir seulement en passant de l'entrée, le sacraire des saints Thresors de la doctrine celeste. Que le dire humain a ses formes plus basses, et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin. Je luy laisse pour moi, dire, *verbis indisciplinatis*, fortune, destinée, accident, heur, et malheur, et les Dieux, et autres frases, selon sa mode. Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées : non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste, incapable de douter et d'altercation. Matiere d'opinion, non matiere de foy. Ce que je discours selon moy, non ce que je croy selon Dieu, d'une façon laïque, non clericale : mais tousjours tresreligieuse. Comme les enfants proposent leurs essays, instruisables, non instruisants » (*Essais*, I, 56, « Des prières »).

« Comme disent nos ordinaires prieres, *Gloria in excelsis Deo, Et in terra pax hominibus*. Nous sommes en disette de beauté, santé, sagesse, vertu, et telles parties essentielles : les ornemens externes se chercheront apres que nous aurons proveu aux choses necessaires. La Theologie traite amplement et plus pertinemment ce subject, mais je n'y suis guere versé [...] Voyla comment tous ces jugemens qui se font des apparences externes, sont merueilleusement incertains et douteux : et n'est aucun si asseuré tesmoing, comme chacun à soy-mesme » (*Essais*, II, 16, « De la gloire »).

« Le dire est autre chose que le faire, il faut considerer le presche à part, et le prescheur à part : Ceux-là se sont donnez beau jeu en nostre temps, qui ont essayé de choquer la verité de nostre Eglise, par les vices des ministres d'icelle : elle tire ses tesmoignages d'ailleurs. C'est une sottise façon d'argumenter, et qui rejetteroit toutes choses en confusion. Un homme de bonnes mœurs, peut avoir des opinions faulces, et un meschant peut prescher verité, voire celuy qui ne la croit pas » (*Essais*, II, 31, « De la colère »).

²⁵⁴ Véanse las numerosas referencias a la constancia con que asistía a misa durante su odisea: *Journal de Voyage*, pp. 19, 33-34, 45, 49, 64, 87, 93, 151. Véase también el análisis de Dréano, Maturin: *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris, Beauchesne, 1936, pp. 383-412.

²⁵⁵ Él mismo confiesa el contexto en el que llegó a sus manos la *Theologia naturalis* de Raimundo Sabunde, presentado a su padre por Pierre Bunel, a quien ya hemos referido como tutor de Guy du Faur de Pibrac: « ce fut lors que les nouvelletez de Luther commençoient d'entrer en credit, et esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne créance. En quoy il avoit un tresbon advis ; prevoyant bien par discours de raison, que ce commencement de maladie declineroit aisément en un execrable atheisme : Car le vulgaire n'ayant pas la faculte de juger des choses par elles mesmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, apres qu'on luy a mis en main la hardiesse de mespriser et controller les opinions qu'il avoit eues en extreme reverence, comme sont celles où il va de son salut, et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doute et à la balance, il jette tantost apres aisément en pareille incertitude toutes les autres pieces de sa creance, qui n'avoient pas chez luy plus d'autorité ny de fondement, que celles qu'on luy a esbranlées : et secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions, qu'il avoit receues par l'autorité des loix, ou reverence de l'ancien usage, *Nam cupide conculcatur ante metutum*, entreprenans deslors en avant, de ne recevoir rien, à quoy il n'ait interposé son decret, et presté particulier consentement » (*Essais*, II, 12, « Apologie de Raimond de Sebonde »).

« Il ne fut jamais confrerie et corps parmy nous qui tint un tel rang, ny qui produisit enfin des effects tels que feront ceux icy, si leurs desseins continuent. Ils possèdent tantost toute la chrestienté. C'est une pepiniere de grands hommes en toute sorte de grandeur. C'est celuy de nos membres qui menace le plus les heretiques de nostre temps » (*Journal de Voyage*, pp. 120-121).

« Il n'y a raison qui n'en aye une contraire, dit le plus sage party des philosophes » (*Essais*, II, 15, « Que nostre desir s'accroit par la malaisance »).

No es menos cierto que Montaigne era consciente del estigma impuesto por el universo católico y la cómplice condescendencia protestante a todo aquel que se mostrara a favor de una reforma al interior de la Iglesia, sin adherir formalmente por ello a las nuevas sectas.²⁵⁶ Más bien solía ser nítido en su elección del « meilleur et plus sain party », aquel « qui maintient et la religion et la police ancienne du pays », sin dejar de denunciar a aquellos que lo utilizaban de plataforma para sus mezquinos intereses personales.²⁵⁷ El mejor remedio era, naturalmente, el establecimiento de la Ley.²⁵⁸

« Pyrrho, celuy qui bastit de l'ignorance une si plaisante science, essaya, comme tous les autres vrayment philosophes, de faire respondre sa vie à sa doctrine. Et par ce qu'il maintenoit la foiblesse du jugement humain, estre si extreme, que de ne pouvoir prendre party ou inclination : et le vouloit suspendre perpetuellement balancé, regardant et accueillant toutes choses, comme indifferentes, on conte qu'il se maintenoit tousjours de mesme façon, et visage » (*Essais*, II, 29, « De la vertu »).

Montaigne, más que un pirrónico, parece haberse sentido atraído por una suerte de « tolerancia condescendiente » hacia las mundanas inclinaciones de sus compatriotas reformados. Véase Wanegffelen, Thierry: *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 389-396. Véase *Essais*, II, XIX, “ De la liberté de conscience”. Véase también Bourgeon, Jean-Louis: « Montaigne et la Saint-Barthélemy », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIIe série, n° 37-38, 1994, pp. 101-109.

Sobre sus relaciones con los jesuitas, véase su *Journal de Voyage*, pp. 5, 21, 28, 46, 51, 121, 125.

²⁵⁶ « Que l'imagination me sembloit fantastique, de ceux qui, ces années passées, avoient en usage de reprocher à tout chacun en qui il reluisoit quelque clarté d'esprit, proffessant la religion catholique, que c'estoit à feinte et tenoient mesme, pour luy faire honneur, quoy qu'il dict par apparence, qu'il ne pouvoit failir au-dedans d'avoir sa creance reformée à leur pied » (*Essais*, I, 56, « Des prières »).

Sobre su « sensibilidad tridentina », véase Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, pp. 94-95, 127, 138-143.

Sobre la noción de tolerancia en Montaigne, véase la tesis de doctorado de Manuel Tizziani, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en 2015, bajo el título *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*.

²⁵⁷ « Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à debattre aux escoles : non pour establir la verité mais pour la chercher : Et les soubmets au jugement de ceux, à qui il touche de regler non seulement mes actions et mes escrits, mais encore mes pensées. Esgalement m'en sera acceptable et utile la condamnation, comme l'approbation, tenant pour absurde et impie, si rien se rencontre ignoramment ou inadvertamment couché en cette rapsodie aux saintes resolutions et prescriptions de l'Eglise Catholique Apostolique et Romaine, en laquelle je meurs, et en laquelle je suis nay. Et pourtant me remettant tousjours à l'autorité de leur censure, qui peut tout sur moy, je me mesle ainsi temerairement à toute sorte de propos : comme icy » (*Essais*, I, 56, « Des prières »).

« Or ce qui me semble apporter autant de desordre en nos consciences en ces troubles où nous sommes, de la Religion, c'est cette dispensation que les Catholiques font de leur creance. Il leur semble faire bien les moderez et les entenduz, quand ils quittent aux adversaires aucuns articles de ceux qui sont en debat. Mais outre ce, qu'ils ne voyent pas quel avantage c'est à celuy qui vous charge, de commencer à luy ceder, et vous tirer arriere, et combien cela l'anime à poursuivre sa pointe : ces article là qu'ils choisissent pour les plus legers, sont aucunefois tres-importans. Ou il faut se submettre du tout à l'autorité de nostre police ecclesiastique, ou du tout s'en dispenser : Ce n'est pas à nous à establir la part que nous luy devons d'obeissance » (*Essais*, I, 26, « C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance »).

« Il est ordinaire, de voir les bonnes intentions, si elles sont conduites sans moderation, pousser les hommes à des effects tres-vitieux. En ce desbat, par lequel la France est à present agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sains party, est sans doute celuy, qui maintient et la religion et la police ancienne du pays. Entre les gens de bien toutesfois, qui le suyvent (car je ne parle point de ceux, qui s'en servent de pretexte, pour, ou exercer leurs vengeances particulieres, ou fournir à leur avarice, ou suivre la

Hacia 1573, Carlos IX lo nombró *gentilhomme ordinaire*, lo cual lo llevó de nuevo a intervenir en las altas esferas políticas, y en 1574 fue el gobernador de Bordeaux quien le encargó una misión junto al duque de Montpensier, entonces comandante en jefe de las tropas reales en el Sudoeste. En 1576, asistió a los Estados Generales de Blois representando al Périgord. Sin embargo, hacia 1577 su lealtad se vio cada vez más comprometida con la Corte de Navarra, cercano a Enrique de Borbón y al círculo humanista de su esposa Margarita en Nérac. El viaje que lo llevó por Alemania, Suiza e Italia se vio interrumpido en 1581 cuando una vez más fue convocado por su *urbs mater*, que esta vez lo eligió gobernador. Tras cuatros años en funciones, regresó a su retiro voluntario, sólo para volver a escena en tanto testigo de los trágicos episodios de 1588, tanto las Barricadas como los magnicidios del Duque y el Cardenal de Guisa perpetrados por Enrique III y luego, una vez más, como hombre de confianza de Enrique de Navarra.²⁵⁹

Murió en 1592, con el destino del reino aún absolutamente incierto. Para decepción del investigador, no dejó referencias explícitas ni testimonios directos de la masacre; sin embargo, basta una lectura incluso ligera de su obra para verificar nítidamente las numerosas huellas a partir de las cuales es posible asegurar que su reacción frente a la «

faveur des Princes : mais de ceux qui le font par vray zele envers leur religion, et sainte affection, à maintenir la paix et l'estat de leur patrie) de ceux-cy, dis-je, il s'en voit plusieurs, que la passion pousse hors les bornes de la raison, et leur faict par fois prendre des conseils injustes, violents, et encore temeraires. Il est certain qu'en ces premiers temps, que nostre religion commença de gagner autorité avec les loix, le zele en arma plusieurs contre toute sorte de livres payens ; dequoy les gens de lettre souffrent une merueilleuse perte. J'estime que ce desordre ait plus porté de nuisance aux lettres, que tous les feux des barbares [...] en quoy cela est digne de consideration, que l'Empereur Julian se sert pour attiser le trouble de la dissention civile, de cette mesme recepte de liberté de conscience, que noz Roys viennent d'employer pour l'estaindre. On peut dire d'un costé, que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est esandre et semer la division, c'est prester quasi la main à l'augmenter, n'y avant aucune barriere ny coërcion des loix, qui bride et espesche sa course. Mais d'autre costé, on diroit aussi, que de lascher la bride aux pars d'entretenir leur opinion, c'est les amollir et relascher par la facilité, et par la'aisance, et que c'est esmousser l'eguillon qui s'affine par la rareté, la nouvelleté, et la difficulté. Et si croy mieux, pour l'honneur de la devotion de noz Roys ; c'est, que n'ayans peu ce qu'ils vouloient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils ne pouvoient » (*Essais*, II, 19, « De la liberté de conscience »).

²⁵⁸ « Car à la verité en ces dernieres necessitz, où il n'y a plus que tenir, il seroit à l'avanture plus sagement fait, de baisser la teste et prester un peu au coup, que s'ahurtant outre la possibilité à ne rien relascher, donner occasion à la violance de fouler tout aux pieds : et vaudroit mieux faire vouloir aux loix ce qu'elles peuvent, puis qu'elles ne peuvent ce qu'elles veulent » (*Essais*, I, 22, « De la coustume, et de ne changer aisément une loy receüe »).

²⁵⁹ Sobre las causas de retiro, las expresa perfectamente: « J'ayme la vie privée, parce que c'est par mon choix que je l'ayme, non par disconvenance à la vie publique, qui est à l'avanture autant selon ma complexion » (*Essais*, III, 9, « De la vanité »).

temporada de la San Bartolomé » no pudo haber sido otra que la desaprobación, el desencanto, y, con seguridad, el horror.²⁶⁰

²⁶⁰ En efecto, ni siquiera su más reciente biógrafo, Philippe Desan, ha logrado encontrar algún comentario en relación directa con la masacre, por lo que infiere que Montaigne « prit le parti de rester silencieux sur le massacre, comme s'il ne pouvait trouver les mots pour condamner cette action. Sin appartenance à l'ordre de Saint-Michel l'obligeait aussi à la réserve et c'est peut-être ainsi qu'il faut interpréter son mutisme qui choque encore les spécialistes de Montaigne aujourd'hui » (*Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, p. 237). Desan traza un paralelismo con Pibrac para comprender los motivos de la prudencia. Habiendo a lo largo de su vida sostenido las mismas opiniones que Montaigne en materia política y religiosa, la malhadada carta a Elvida, aunque anónima, puso un techo a sus aspiraciones políticas, y fue « la grande erreur de sa carrière politique ». Por lo cual, concluye: « Ce fut une leçon pour Montaigne qui ne commit pas cette erreur [...] Condamner ou approuver un acte politique revenait en fait au même ; mieux valait rester silencieux devant de tels événements pour conserver un espoir de faire carrière [...] Montaigne est conformiste, c'était le seul moyen de réaliser ses ambitions politiques » (*Ibidem*, pp. 237-238).

« Je hay entre autres vices, cruellement la cruauté, et par nature et par jugement, comme l'extreme de tous les vices [...] Je vy en une saison en laquelle nous abondons en exempres incroyables de ce vice, par la licence de noz guerres civiles : et ne voit on rien aux histoires anciennes, de plus extreme, que ce que nous en essayons tous les jours. Mais cela ne m'y a nullement apprivoisé. A peine me pouvoy-je persuader, avant que je l'eusse veu, qu'il se fust trouvé des ames si farouches, qui pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre ; hacher et destrancher les membres d'autrui ; aiguiser leur esprit à inventer des tourmens inusitez, et des morts nouvelles, sans inimitié, sans prouffit, et pour cette seule fin, de jouir du plaisant spectacle, des gestes, et mouvemens pitoyables, des gemissemens, et voix lamentables, d'un homme mourant en angoisse. Car voyla l'extreme poinct, où la cruauté puisse atteindre : *Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantùm spectaturus occidat* » (*Essais*, II, 10, « De la cruauté »).

El ejemplo caníbal es elocuente: « Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par gehennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion) que de la rostir et manger apres qu'il est trespasé [...] Nous les pouvons donc bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie » (*Essais*, I, 30, « Des Cannibales »).

« Toute garde porte visage de guerre : Qui se jettera, si Dieu veut, chez moy : mais tant y a, que je ne l'y appelleray pas. C'est la retraite à me reposer des guerres. J'essaye de soustraire ce coing, à la tempeste publique, comme je fay un autre coing en mon ame. Nostre guerre a beau changer de formes, se multiplier et diversifier en nouveaux partis : pour moy je ne bouge. Entre tant de maisons armées, moy seul, que je sçache, de ma condition, ay fié purement au ciel la protection de la mienne : Et n'en ay jamais osté ny vaisselle d'argent, ny titre, ny tapisserie. Je ne veux ny me craindre, ny me sauver à demy. Si un pleine reconnaissance acquiert la faveur divine, elle me durera jusqu'au bout : sinon, j'ay tousjours assez duré, pour rendre ma durée remarquable et enregistable. Comment ? Il y a bien trente ans » (*Essais*, II, 15, « Que nostre desir s'accroist par la malaisance »).

Su posición frente al homicidio, identificado con la cobardía, es inapelable, y define *in toto* la indignidad de la masacre: « La vaillance (de qui c'est l'effect de s'exercer seulement contre la resistance, *Nec nisi bellantis gaudet cervice juveni*) s'arreste à voir l'ennemy à sa mercy : Mais la pusillanimité, pour dire qu'elle est aussi de la feste, n'ayant peu se mesler à ce premier rolle, prend pour sa part le second, du massacre et du sang. Les meurtres des victoires, s'exercent ordinairement par le peuple, et par les officiers du bagage : Et ce qui fait voir tant de cruautéz inouies aux guerres populaires, c'est que ceste canaille de vulgaire s'aguerrit, et se gendarme, à s'ensanglanter jusques aux coudes, et deschiqueter un corps à ses pieds, n'ayant resentment d'autre vaillance : *Et lupus et turpes instant morientibus ursi, / Et auacunque minor nobilitate fera est*. Comme les chiens coüards, qui deschirent en la maison, et mordent les peaux des bestes sauvages, qu'ils n'ont osé attaquer aux champs. Qu'est-ce qui faict en ce temps, nos querelles toutes mortelles ? et que là où nos peres avoyent quelque degré de vengeance, nous commençons à cest e heure par le dernier : et ne se parle d'arrivée que de tuer ? Qu'est-ce, si ce n'est coüardise ? Chacun sent bien, qu'il ya plus de braverie et desdain, à battre son ennemy, qu'à l'achever, et de le faire bouquer, que de le faire mourir : D'avantage que l'appetit de vengeance s'en assouvit et contente mieux : car elle ne

VIII

Los testimonios recién presentados suscitan una serie de conclusiones. En primer lugar, pareciera probarse que los recursos intelectuales del método humanista estuvieron a disposición —no necesariamente al servicio— de la justificación de la masacre. Desactivada entonces cualquier pretensión de eximir a los humanistas de su responsabilidad en los terribles acontecimientos. Si en el capítulo 1 pudo reconocerse cómo la irrupción de la Reforma alimentó crecientes sospechas sobre los corolarios heterodoxos de la autonomía epistemológica y la rigurosidad textual de los humanistas y en el capítulo 2 cómo la desconfianza se extendió al interior de los propios humanistas franceses, que se involucraron en agrias disputas en torno del conflicto religioso en curso, la matanza de la San Bartolomé activa una realidad hasta entonces tal vez latente: la apologética del exterminio.

A su vez, es posible detectar que se cuelan en las respectivas intervenciones una serie de rasgos que tienden a repetirse, sobre todo una omnipresencia de los ejemplos y tradiciones extraídos de la Antigüedad. Pero lo que es preciso remarcar es que empiezan a tomar mayor vuelo y autonomía operaciones argumentales ligadas directamente con el universo metafísico. Los demonios corporales y polimorfos de Ronsard parecían materializarse, por ejemplo, en los herejes denunciados por Maldonado.

Por otra parte, creemos que en este caso es tan importante considerar las expresiones como los silencios, pues en el contraste puede advertirse que tal vez uno de los caminos de acomodación al cisma y a la violencia que conllevaba podía ser una disposición apofática a describir los fenómenos desde la admisión, que quizá en ocasiones devino perplejidad.

Lo cierto es que este cuadro nos permite sumergirnos en la segunda parte de este trabajo, que girará en torno de dos vías a través de las cuales el discurso humanista pudo integrarse —e *ipso facto* diluirse— en un marco que podía garantizarle traspasar la estrecha oferta de las querellas confesionales. Nos referimos específicamente al uso de las

visé qu'à donner ressentiment de soy. Voyla pourquoy, nous n'attaquons pas une beste, ou une pierre, quand elle nous blesse, d'autant qu'elles sont incapables de sentir nostre revanche : Et de tuer un homme, c'est le mettre à l'abry de nostre offence [...] Tout ce qui est au-delà de la mort simple, me semble pure cruauté » (*Essais*, II, 27, « Coüardise mere de la cruauté »).

Identificaba, además, a la masacre con la tiranía: « Qui rend les Tyrans si sanguinaires? c'est le soing de leur seurté, et que leur lasche cœur, ne leur fournit d'autres moyens de s'asseurer, qu'en exterminant ceux qui les peuvent offencer, jusques aux femmes, de peur d'une esgratigneure : *Cuncta ferit dum cuncta timet* » (*Ibidem*).

dos dimensiones inherentes a la tradición platónica: por un lado, la concepción de un universo regido por una continuidad espiritual entre la unidad y lo múltiple, provisto de necesarios intermediarios entre la perfecta divinidad y la imperfecta materialidad; por el otro, una concepción gnoseológica tendiente a destacar la naturaleza finita de la mente humana, incapaz de concebir los sublimes misterios.

314357
 Ornatissimi cuiusdam
 Viri, de rebus Gal-
 licis, ad Stanislaum
 Elvidium, Epistola.



LVGDVNI,
 Apud Benedictum Rigaudum.

1573.
 CVM PERMISSIONE.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque municipale de Lyon

Ilustración 9. *Ornatissimi cujusdam viri de rebus Gallicis ad Stanislaum Elvidium*, Lyon, Benoist Rigaud, 1573.



Ilustración 10. *Traicté des anges et demons* du R. P. Maldonat Iesuite, Paris, François Huby, 1605.

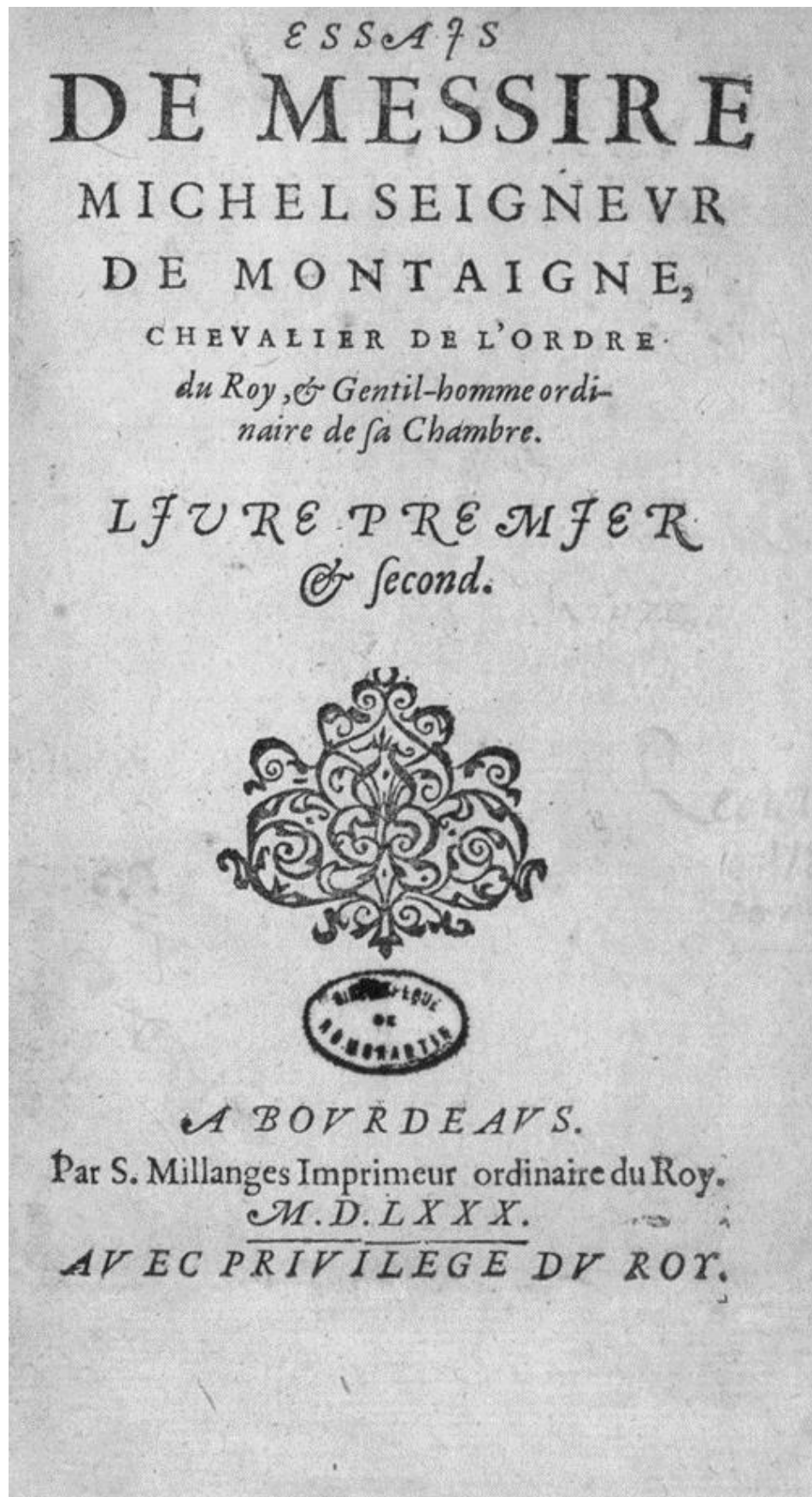


Ilustración 11. *Essais*, Burdeos, Simon Millanges, 1580.

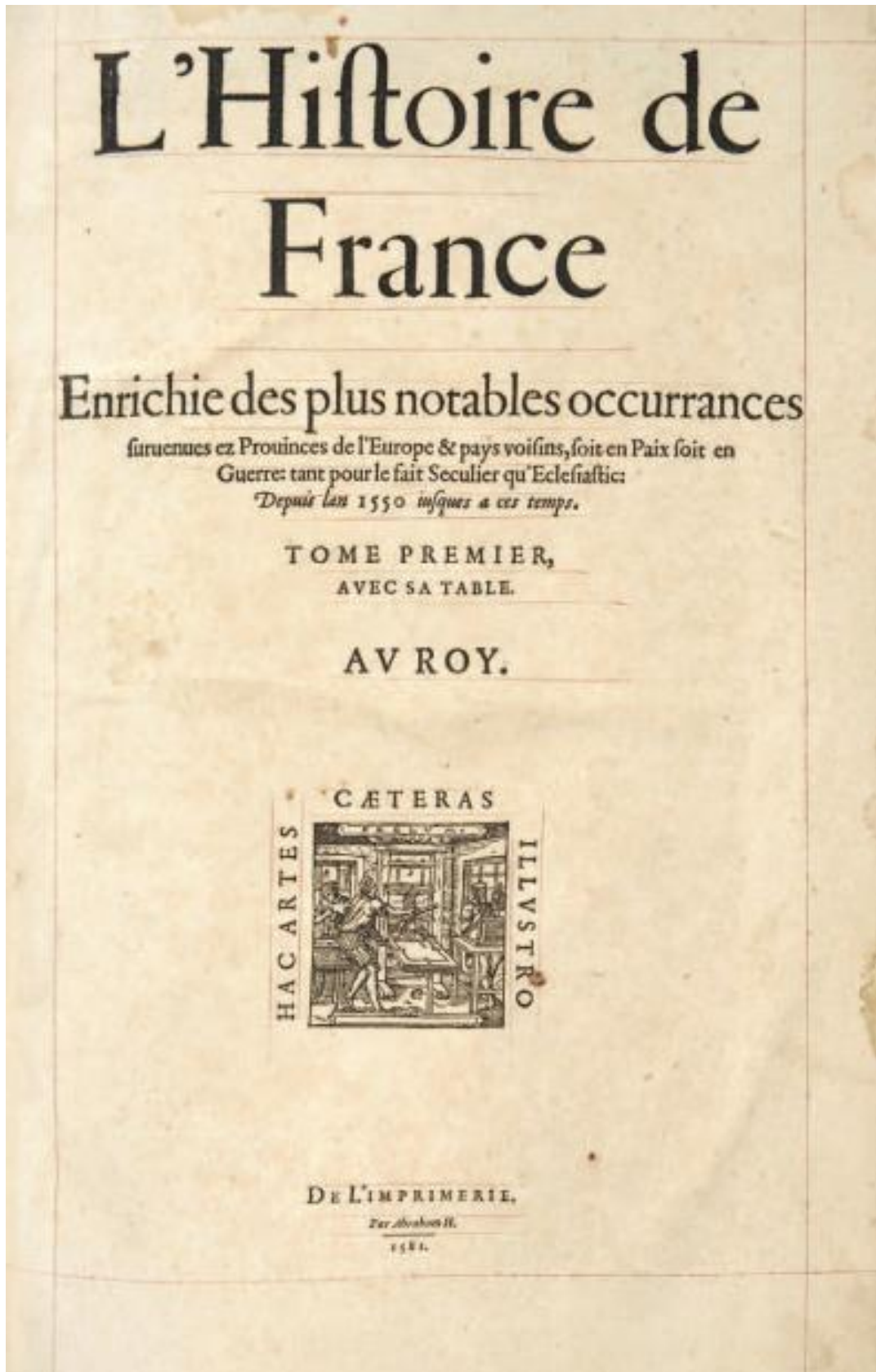


Ilustración 12. La Popelinière, *L'Histoire de France*, Abraham Haultin, 1581.

II

agonía

Capítulo 4

Jean Bodin y el Pseudo-Bodin: humanismo y metamorfosis

*Matar a un hombre no es matar una doctrina,
es matar a un hombre.*¹

I

Entre las numerosas turbaciones intelectuales que ha provocado la figura de Jean Bodin (1529–1596), tal vez una clave de lectura posible sea el elemento más revulsivo y extremo de su metafísica: la metamorfosis. Un breve repaso de su biografía nos enfrenta no sólo a bruscos vaivenes de fortuna política, sino también a aventuras hermenéuticas a primera vista desconcertantes que sólo una serena y optimista reconstrucción permitiría otorgar continuidad y coherencia y, en el mejor de los casos, volver plausible la clave de lectura recién sugerida.²

Su propia biografía ha resultado para los historiadores un verdadero laberinto que ha dado lugar a confusiones, malentendidos y polémicas que al día de hoy no están del todo cerradas. Narrar sucintamente la vida de Bodin requiere, entonces, ser consciente de que buena parte del conocimiento que de ella se tiene merece ser tomado con extrema cautela. Por fortuna, en los últimos años muchos de los puntos más oscuros de su biografía han recibido un tratamiento exhaustivo gracias al cual se han cuestionado,

¹ «Hominem occidere, non est doctrinam tueri, sed est hominem occidere [...] Doctrinam tueri non est Magistrat, (quid gladio cum Doctrina?) sed doctoris. Doctorem autem tueri est Magistratus, sicut agricolam & fabrum & medicû & cœteros contra injuriam tueri » (Sébastien Castellion, *Contra Libellum Calvinii in quo ostendere conatur Hæreticos jure gladij cœrcendos esse*, s.l., 1612, fº 77).

² Ya lo advirtió Paul Lawrence Rose cuando propuso una visión de conjunto determinada por la sensibilidad religiosa de Bodin, porque la religión « conveys the most general perceptions of reality, for example, in its particular doctrines of divinity, creation, transcendence and immanence; it formulates ideas of man through such doctrines as free will and sin; it expresses the sensibility of the individual man in his predilection for harsh religious attributes such as judgement, retribution, and suffering, or softer ones such as mercy, repentance and compassion » (*Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Genève, Droz, 1980, p. 2). Véase también Philippe Desan, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, Nizet, 1987 ; Pierre Mesnard, « La pensée religieuse de Bodin », *Revue du seizième siècle*, 16, 1929, pp. 77-121 ; Cesare Vasoli, *Armonia e giustizia: studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Florencia, Olschki, 2008.

ratificado o rectificado, según el caso, los relatos fragmentarios o integrales sobre su vida.³

De baja cuna pero económicamente próspera —su padre era maestro sastre—, desde los primeros pasos de su formación como hombre de letras un rasgo de su personalidad pública asomaba: comenzó sus estudios bajo la égida de la orden del Carmelo, donde había ingresado a una temprana edad —probablemente alentado por un tío materno, prior en la ciudad angevina.⁴ Su siguiente traslado a París junto con sus hermanos de hábito, en los albores del reinado de Enrique II, lo puso en contacto con la filosofía.⁵ Y aquí surge probablemente una de las primeras controversias en torno de su itinerario, pues ciertos relatos lo convirtieron en temprana víctima de las tensiones religiosas que el nuevo monarca se había propuesto conjurar inclinándose menos hacia la búsqueda de la concordia que hacia la asfixia de la centrífuga *doxa* herética. En 1547 y 1548, en efecto, un personaje homónimo debió responder frente a la mismísima *Chambre ardente* —como sabemos, creada por Enrique II con el fin exclusivo de silenciar a los indóciles protestantes que habían minado el sueño de unidad de su padre. Sin embargo, ningún elemento permite afirmar con seguridad que aquel fuera, en efecto, nuestro joven carmelita.⁶

³ Véase especialmente Mario Turchetti, « Jean Bodin », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, quien se ha encargado de actualizar el estado de la cuestión.

L'œuvre de Jean Bodin, Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996), Paris, Honoré Champion, 2004.

Yves Zarka, dir., *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996.

⁴ Existe información contradictoria en relación a dónde realizó sus primeros estudios: Jacqueline Boucher se inclina por Angers (*Histoire et dictionnaires des guerres de Religion*, p. 728) a pesar de la afirmación de Bayle, que sostuvo que fue en Toulouse (*Dictionnaire historique et critique*, p. 588). Véase Jacques-Auguste de Thou, *Historiarum sui temporis*, n. p., 1620), V, liber CXVII, p. 701. Popkin sostiene que la relación de Bodin y su tío con la orden carmelita fortalece las hipótesis sobre los orígenes judíos de la familia Dutertre (nombre de su familia materna). Todas estas posiciones son analizadas el muy reciente balance historiográfico realizado por Mario Turchetti, « Jean Bodin », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

⁵ Marion Leathers Daniels Kuntz señala que es muy probable que el joven Bodin asistiera a las lecciones de Pierre de la Ramée, quien por ese entonces administraba el Colegio de Presle. Enfatiza que el método deductivo ramista, con su separación entre *inventio* y *dispositio* tuvo una influencia decisiva en la obra de Bodin. Véase Leathers, pp. xvii-xviii y Kenneth McRae, « Ramist Tendencies in the Thought of J. Bodin », *Journal of the History of Ideas*, 16, 1955, pp. 306-323. McRae, « Political Thought » agrega que el propio Bodin se encargó de confirmar esta relación en un breve texto, conocido sólo en la traducción latina del francés por parte del alemán German Johann Bornitius, *Consilia Johannis Bodini Galli, & Fausti Longiani Itali, de principe recte instituendo*, Erfurt, 1603, fols. B-2-B2v, sobre la educación del príncipe en el que declara la superioridad de la lógica ramista por sobre otras disciplinas como entrenamiento general para la mente joven.

⁶ Turchetti afirma con contundencia que, de hecho, no lo era. Véase también Nathanael Weiss, *La Chambre ardente, étude sur la liberté de conscience en France sous François Ier et Henri II, 1540-1550, suivie*

Eventualmente Bodin debería justificar, sin embargo, las latitudes y longitudes de su fe en la cada vez más imprecisa y vasta geografía confesional del Cristianismo occidental; pero habría que esperar, para eso, al significativo año de 1562.⁷ Sin embargo, para ese entonces ya habría abandonado el hábito, convirtiéndose en un letrado. Se formó inicialmente en la Universidad de Angers, pero finalizó sus estudios en Toulouse — en los mismos años de estudiante de Jacques Cujas y Louis Le Roy— donde recibió el cobijo de un aún joven Arnaud du Ferrier, por entonces ya profesor en dicha casa de estudios.⁸ Bodin recibiría su diploma en Derecho Romano y daría también allí sus primeros pasos como maestro.

Inauguró formalmente su *cursus honorum* humanista al participar en 1555 de una traducción latina auspiciada por Gabriel Bouvery (obispo de su ciudad natal, Angers) del *Κωννηετικά* de Opiano de Apamea, singular obra sobre la caza que el poeta sirio dedicó a Caracalla en el siglo III d.C., empresa que le trajo a Bodin algunos problemas en

d'environ 5000 arrêts inédits, rendus par le Parlement de Paris de mais 1547 à mars 1550, Paris, Fischbacher, 1889, pp. 17–8; Henri Naef, « La jeunesse de Jean Bodin, ou les conversions oubliées », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 8, 1946, pp. 137-155 ; Eugénie Droz, « Le carme Jean Bodin, hérétique », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 10, 1948, pp. 77-94 ; Jacques Levron, « Jean Bodin, Sieur de Saint-Amand ou Jean Bodin, originaire de Saint-Amand », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 10, 1948, pp. 69-76.

⁷ Una escurridiza huella en el promediar del itinerario recién descrito ha despertado el interés y las inquietudes de los investigadores: se trata de la aparición de un tal Jean Bodin de Saint-Amand entre los habitantes de Ginebra en 1552. En el caso de que el tal « de Saint-Amand » fuera efectivamente nuestro héroe angevino, su figura —ya de por sí compleja— adquiriría un rasgo enormemente sugestivo (Cf. Letizia Fontana, « Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin à Genève », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 71, n° 1, 2009, pp. 101-111. Fontana sostiene que las pruebas a favor de la estancia ginebrina de Bodin son circunstanciales y débiles, por lo que se inclina a rechazar esa posibilidad. Véase Letizia Fontana, « Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin à Genève », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 71 (2009), pp. 101-111. Más aún si su partida coincidiera con uno de los episodios parteaguas de la historia de la Reforma: la ejecución de Miguel Servet. Véase Jacques Jorge de Caufepié, *The Life of Servetus, Being an Article of his Historical Dictionary*, IV, trad. James Yair, Londres, 1771, p. 119. Vale mencionar que en ese mismo año sí consta la partida de Ginebra del hiperirenista Guillaume Postel, quien inmediatamente escribiría su *Apologia pro Serveto*, que sólo circuló como manuscrito antes de ser publicada en Basilea en tiempos ilustrados (1748). Véase William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1957, p. 19 y ss.

⁸ Arnaud du Ferrier (1508-1585), jurista y embajador, había obtenido su doctorado en la Universidad de Padua, y estaba a cargo de la cátedra de Derecho de la Universidad de Toulouse durante el período de estudios de Bodin. Más tarde seguiría una carrera profesional al servicio de la Corona, aunque no exenta de polémicas en torno a su adscripción confesional. Sus prevenciones tolerantes frente a las ejecuciones de protestantes tras la fracasada Conjura de Amboise no le impidieron representar a la Iglesia de Francia en el Concilio de Trento, aunque su pronunciado galicanismo le ganaron la enemistad de buena parte del clero italiano. Poco después, fue designado embajador en Venecia, donde permanecería unos quince años. Pasó la última etapa de su vida profesando la fe calvinista, al servicio de Enrique de Navarra, quien lo acogió en su Corte tras una abrupta caída en desgracia con la dinastía Valois. Véase Anna Bettoni, « La dissidence discrète d'Arnaud du Ferrier (1577) », *Les Dossiers du Grihl* [en línea], 2013-01.

cuanto comenzó a correr el rumor de que su traducción había estado inspirada un tanto más de lo que el honor permite en una traducción anterior de Adrien Turnèbe.⁹

Pocos años después, publicaría, esta vez con su propia firma, una *Oratio de instituenda in republica juventute ad senatum populumque Tolosatam* (1559), donde manifestaba su simpatía hacia un programa de estudios y una vida cívica típicamente humanistas, identificando a las *bonnae litterae* con la buena salud de la república, en un intento (sin éxito) de congraciarse con las autoridades de la ciudad y con la expectativa de obtener un puesto en la Universidad de Toulouse como profesor.¹⁰ Así como la *Oratio* defendía la pedagogía quintiliana, en su origen partía de una concepción claramente petrarquiiana de la historia, atribuyendo a las invasiones bárbaras el declive de las *humanissimas artes*.¹¹

⁹ *Oppiani De venatione, Libri IIII, J. Bodino Andegavensi interprete*, Paris, Michel de Vascosan, 1555. Turnèbe poco antes se había desempeñado como profesor de griego en Toulouse, pero tras su designación como profesor de griego en el Colegio Royal en 1547 viajó a Paris y coincidió con la visita de Bodin a la capital. Véase John Lewis, *Adrien Turnèbe, 1512-1565: A Humanist Observed*, Genève, Droz, 1998, p. 165. El imprentero Michel de Vascosan era nada menos que el yerno de Josse Bade.

¹⁰ « At enim quæ poste à incrementa disciplinis accesserunt, quæ quidem cùm intelligi commodè, sine varietate linguarum, quibus pertractæ fuerunt, non poterant, videtis quàm brevi coalverunt: civilis, inquam, sapientia, medicina, philosophia, theologia, dicendi facultas, historia: tum artes illæ quæ mathematicæ dicuntur, astronomia, geometria, cosmographia, quæ priùs in sordibus iacebant quantum porrò lucis artibus ijs allatum est, in quibus opifices, in quibus agricole versantur? [...] quæ cùm ad vitam degendam summè necessaria sit, & quam magno Reipublica damno penè amiseramus, tandem est unà cum literarum & antiquitatis cognitione recuperata » (*Oratio de instituenda in republica juventute ad senatum populumque Tolosatam*, Toulouse, Petri Putei, 1559, fº 8 r.).

« Aut liberorum educatio illa communis, ad optimum civitatis statum necessaria fuerit, ut cives necessitate quadam, & inter se, & cum Republicam coniungantur: quod persapienter est ab omnibus legumlatoribus provisum, qui non solùm eandem liberorum educationem, verumetiam communem omnium sæpe civium convictum, festas epulas, viscerationes, ludos, postremò sacra convivium instituerunt; ut cives seipsos sibi communi vitæ fructu conciliarent, amicitias inirent, odia depellerent, irarum obliviscerentur » (*Ibidem*, fº 58 r.).

« Una res est in civitate à Deo immortalis summè optanda, ut divinarum ac humanarum rerum eadem sit inter cives, & semper sibi consensuens voluntas. Hic societatis humanæ, ac rerum omnium publicarum finis est [...] Omnium gentium leges, omnes populorum religiones ac ceremoniæ, omnia iudicium, omnia magistratum munera, omnia denique instituta, ritus, mores, in hunc exitum spectant ac diriguntur, ut scilicet cõmuni hominum charitate ac fide beatè vivi possit. Hoc igitur cõfirmo, nullas esse leges tam sanctas ac divinas, quæ firmiorem in Rebuspublicam societatem conciliare valeant, quàm communis & eadem liberorum educatio. Ac de rebus quidè divinis, necesse est in iis ut summa conspiratione civium sensus inter se congruant. Etenim iacta sunt à Deo in uniuscuiusque nostrùm animos, pietatis quædam ac religionis semina, quæ cùm altissimis defixa radicibus herent, tum ervi nullo modo possunt, nisi pudorem, fidem, integritatem, & eam, sine qua ne Deus quidè regnarit, iustitiam unà convellas: sed quoniã adulti variis sæpe replemur erroribus, quí poterit omnium civium de rebus divinis eadè esse scientia » (*Ibidem*, fºs 55 v.-56 r.). Turchetti interpreta: « one education for all citizens and one religion for all the faithful were Bodin's conditions for civil agreement and cooperation within a State. Cultural and religious diversity were to be avoided. These ideas remained important themes throughout his life ».

¹¹ « Meministis tempus illud, Tolosat. cùm artes adhuc seputæ iacerent, cùm tota Gallia regnaret barbaries, cùm Græcia ipsa, quæ humanissimas artes tanta cum laude pepererat & educarat, primò bellis civilibus flagrare, tum externis appeti, postremò à barbaris vastari, civitates diripi, gymnasia incendi, bibliot-

La siguiente referencia sobre la vida de Bodin nos lleva nuevamente a París, donde aparece descrito como *conseiller du Roi* en el mismísimo Parlamento de la ciudad. No es necesario volver a insistir en la situación caótica que se desencadenó tras la muerte de Enrique II, pero sí en el efecto inmediato que el estallido de los conflictos político-confesionales tuvo sobre la posición pública de los funcionarios del reino. Desde el fracaso de la Conjura de Amboise y la ejecución de Anne du Bourg, la adscripción confesional de los miembros del Parlamento estaba en el ojo de la tormenta, pero fue la primera guerra civil fue la que determinó que se pusiera en práctica la obligatoriedad de profesión de fe, que forzó al angevino, en junio de 1562, a declarar su fidelidad a la Iglesia Católica.¹²

No obstante su pública afirmación, en una carta de su autoría escrita por esos mismos años a Jean Bautru des Matras (un colega que, a diferencia de él, había declinado la profesión de fe católica, refugiándose en Ginebra), Bodin parecía profesar una fe ciertamente teísta pero apenas cristiana, y al mismo tiempo defensor de la existencia de la institución eclesial, indispensable para garantizar el orden social.¹³ Expresaba así la

hecæ, libri, monumenta denique Græcorum omnia ardere visa sunt: isdem temporibus Fr. Valesius Galliarum Rex, velut ad sarcendum Græciæ casum & ruinam natus dicitur, ut quemadmodum paulò antè Nicolaus V.P.M.&L. Medices, iacentes in Italia disciplinas post CC. ac mille annos erexerant [...] nam cùm omnes antea Gallorum Reges, inveterato quodam odio à literis semper abhorruissent, unus ille incredibili eas amore complexus tùm demum terris illuxit, cùm Turcæ literas simul, ac literatos omnes suis sedibus expellerent » (*Oratio de instituenda*, f°s 5 r. y v.).

« Nihil didicerint, nihil acceperint, nihil legerint; nullam historiam, nullam antiquitatem meminerint, nullam denique rerum divinarum aut humanarum scientiam, quæ librorum fide continentur, habeant, sed ut animalia ratiõis expertia, solo sensu, ad ea quæ præsto sunt, moveantur; & cùm maximis errorum tenebris offusi sint, lucem tamen divinitus ad se delatam refugiant » (*Ibidem*, f° 23 r.). Véase Andrea Suggi, « Educazione umanistica e pace religiosa nella *Oratio de instituenda in Republica juventute* di Jean Bodin », *Bruniana y Campanelliana*, 13, 2007, pp. 521-236.

¹² Sobre las circunstancias específicas que llevaron a la instrumentación de la profesión de fe a los miembros del Parlamento, véase Sylvie Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005, pp. 116-120. En los archivos constan dos hombres llamados Jean Bodin entre quienes juraron obediencia a la Iglesia católica; uno de ellos es, ciertamente, el nuestro.

¹³ La carta salió a la luz en 1665 en Holanda mediante su inclusión en la *Gallia Orientalis sive Gallorum qui Linguam Hebræam vel alias Orientales excoluerunt Vitæ Variis hinc inde præsidiiis adornatæ, Labore & Studio Pauli Colomesii rupellensis*, La Haya, Adriaan Vlacq, pp. 76-80. Sobre las dudas concernientes a la fecha de redacción de la carta a Jean Bautru des Matras, véase Paul Lawrence Rose, *Bodin and the Great God of Nature*, p. 185 ; « Two Problems of Bodin's Religious Biography : The Letter to Jean Bautru des Matras and the Imprisonment of 1569 », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVIII, 1976, pp. 459-465 ; y su introducción a Jean Bodin, *Selected Writings on Philosophy, Religion and Politics*, Genève, Droz, 1980, p. XI. Sobre la figura de Jean Bautru des Matras (1540-1580), véase *Supplément au Grand Dictionnaire Historique de Louis Moréri*, Paris, Denis Mariette, 1714 [1685], p. 193 ; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, I, pp. 483-484. Pierre Mesnard sugiere que « the two Bautru des Matras, the Parisian lawyer, and his father the Angevin judge, refused, as also du Moulin and de la Noue. There is no more common attitude between the two correspondents: the letter to Bautru des Matras could not therefore have been earlier than 1562 ». Véase también John William Allen, *A History of Politi-*

preocupación por el conflicto que marcaría su vida y la de sus coetáneos: la discordia civil y religiosa. Los alcances de esta breve declaración semi-pública, representativa del carácter estructuralmente escurridizo de nuestro autor, tendría ecos hasta las últimas líneas de su obra, cuya singular combinación de variedad, riqueza y trascendencia histórica la convierten en una de las fuentes más representativas de la complejidad y el eclecticismo característicos de la Europa renacentista.¹⁴

Hacia 1566, cuando no era aún evidente que la guerra de 1562-1563 había sido sólo la primera de una larga lista, Bodin sacó a la luz su primera obra de importancia, el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, donde parecía advertir que su itinerario intelectual sería multicolor pero dirigido por una única preocupación: comprender el mundo a partir de la interrelación de los órdenes humano, natural y divino. Al mismo tiempo, distinguía a la historia como una disciplina secular, nítidamente diferenciada de la escatología. Así, el modo de clasificar a los relatos se dividía en tres criterios: la honestidad para la historia humana, la verdad para la natural, la piedad para divina.¹⁵

cal Thought in the Sixteenth Century, London, Methuen, 1928, pp. 400-401 ; Roger Chauviré, *J. Bodin*, pp. 142-143.

¹⁴ Las palabras de Bodin ya advierten la complejidad de sus concepciones religiosas, e introducen la presencia preternatural como signo de intervención divina y demoníaca: « non veni pacem, ait, conciliare, sed bella ferere, liberos in parentes armare, virum in uxorem: quæ verba detestabilia plerisque, homini verò intelligenti præclara videntur, rationem enim subjecit, cùm diceret κακοδαίμονια rerum humanarum ac mundi hujus principem alta quiete tantisper frui, dum potentior illum de acre deturbare conaretur, tum enim graves cieri tumultus ac bella civilia nasci » (*Gallia Orientalis*, p. 77). Se inclinaba ya hacia una lectura platónica del culto: « nulli ex his omnibus impiorum calumnias evaserunt, multi exilio mulctari, nonnulli ante aras cæsi, alii alio supplicio damnati sunt quasi seditiosi cives ; tametsi omnes summa virtute ac pietate conjuncti, ac paucum abest ait Augustinus, a quin Platonici fiant Christiani. Cùm autem Plato unius Dei cultum animorumque immortalium vim ac potestatem ubique prædicaret, tantisper sibi credendum esse dicebat, dum se præstantior sacratius aliquid afferret » (*Ibidem*, p. 78).

Según Turchetti, « Bodin believed that the ‘true faith’ was the cause of the civil conflict that afflicted France. Nevertheless he added that there was no better proof of Christianity’s truth than that ‘human forces conspire against it. If religion can be considered as the grounds and cause of wars, then those wars may be like a caring doctor who cannot heal a deep-seated disease without causing great pain or provoking much moaning from the patient.’ Thus, Constantine struggled against the tyrants for the ‘Christian religion’, and before him Moses and Judas Macchabee fought against superstition ». *Veram religionem aliud nihil esse quam purgatæ mentis in Deum conversionem*: a través de esta expresión de signo erasmista, rechazaba el elitismo espiritual calvinista. Rose interpreta que « this would be the equivalent to calling God a trickster (*sceleratum*) for allowing, during the millennia before Christ, all men, except the seven thousand (as stated by the divine Word), to live in the most despicable evilness. This would be absurd [...] he considered the religion of Christ, to which he himself belonged (*mea vel potius Christi religio*), as accessible to all men of good will. This included the luminaries of the ancient world, most notably the Platonists, whom Bodin considered ‘close to being Christians’ » (Paul Lawrence Rose, *Selected Writings*, p. 81).

¹⁵ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris, Martin Le Jeune, 1566. Véase traducción francesa in Pierre Mesnard, ed., *Cœuvres philosophiques de Jean Bodin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, pp. 104–269. Traducción inglesa: *Method for the easy comprehension of History*, trad. B. Reynolds, New York, Columbia University Press, 1945. Traducción italiana por Sara Miglietti, Pisa,

Dos años después, su preocupación por la historia humana tendría su segundo capítulo con la publicación de la *Réponse aux Paradoxes de M. de Malestroict*, donde propondría la original —y al día de hoy, aunque perimida, divulgada— teoría de que las causas del aumento de los precios estaban ligadas al flujo de metal americano, en los monopolios, en el aumento de la población y en la lógica semiótica detrás del consumo suntuario por parte de la aristocracia europea.¹⁶ Bodin demostraba su lúcida percepción de las leyes que rigen la historia humana haciendo de la economía una disciplina emancipada, tal como nuestros días la conoce con pesar o placer, según el caso.

Más allá de una nueva aparición en los registros de un tal Jean Bodin detenido en 1569 por las milicias de la ciudad por herejía y liberado en 1570 por gracia del Edicto de Saint-Germain que puso fin a la tercera guerra civil y por impulso del presidente del Parlamento de Paris, Christophe de Thou, nuevamente los indicios son demasiado tangenciales como para identificar al reo con nuestro jurista en pleno ascenso profesional.¹⁷

Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2013. Véase Igor Melani, *Il tribunale della storia. Leggere la Methodus di Jean Bodin*, Florencia, Olschki, 2006 ; Sara Miglietti, « Reading from the Margins: Some Insights into the Early Reception of Bodin's *Methodus* », in *The Reception of Bodin*, pp. 193-218 ; Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de J. Bodin*, Paris, Vrin, 1996 ; Alberto Tenenti, « Il doppio volto della storia comparata nella 'Methodus' di Jean Bodin », *Rivista di letteratura moderne e comparate*, 54, 2001, pp. 3-16.

¹⁶ *Les Paradoxes de Monsieur de Malestroict, conseiller du Roy et maistre ordinaire de ses comptes, sur le fait des monnoyes, presentez à sa Majesté, au moi de mars 1566, avec la response de M. Jean Bodin ausdicts Paradoxes*, Paris, Martin Le Jeune, 1568. Según Bodin, « la principale et presque seule (cause) (que personne iusques icy n'a touchée) est l'abondance d'or et d'argent qui est aujourd'hui en ce royaume plus grande qu'elle n'a esté il y a quatre cens ans. [...] La seconde occasion de cherté vient en partie des monopoles. La troisième est la disette qui est causée tant par la traite que par le degast. La quatrième est le plaisir des roys et des grands seigneurs qui haussent les pris des choses qu'ils aiment » (pp. 83-84). Coincidían en una teoría cuantitativa de la moneda, esto es, el valor o el poder de compra de la moneda varía inversamente proporcional a su cantidad « la valeur ou le pouvoir d'achat de la monnaie varie de facon inversement proportionnelle à sa quantité » (K. Wicksell, *Lectures on Political Economy*, Londres, Routledge and Kegan, 1937 [1934]) de modo tal que un aumento o reducción de la moneda, permaneciendo las cosas iguales, causaría una reducción o un aumento proporcionales de su poder de compra en términos de otros bienes, y así un aumento o reducción de precio de todas las mercancías. Véase Ramón Tortajada, « M. de Malestroict et la théorie quantitative de la monnaie », in *Revue Économique*, vol. 38, 4, 1987, pp. 853-876 ; Anna Becker, « Jean Bodin on Oeconomics and Politics », *History of European Ideas*, 40, 2014, pp. 135-154 ; Jérôme Blanc, « Les monnaies de la République : un retour sur les idées monétaires de Jean Bodin », *Cahiers d'économie politique : histoire de la pensée et théorie*, 50, 2006, pp. 165-190.

¹⁷ Véase Jacqueline Boucher, « L'incarcération de Jean Bodin pendant la troisième guerre de religion », *Nouvelle revue du seizième siècle*, 1, 1983, pp. 33-44 ; Nathanael Weiss, « Huguenots emprisonnés à la Conciergerie du Palais de Paris en mars 1569 », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 21, 1923, pp. 87-89 ; Vittorio De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante les guerre di religione*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959, I, p. 325 ; Paul Lawrence Rose, « Two Problems of Bodin's Religious Biography: The Letter to Jean Bautre des Matras and the Imprisonment of 1569 », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38, 3, 1976, pp. 215-6.

Más bien la pericia de Bodin catapultó su reputación al punto de devenir un funcionario de confianza del reino en tareas relacionadas con su patrimonio y sus intereses (los del Rey), administrando las reservas forestales normandas. A comienzos de la década de 1570, su nombre figura en el consejo del duque de Alençon y poco después formaría parte de la comitiva encabezada por Guy du Faur de Pibrac que acompañaría a los embajadores polacos enviados para ofrecer a Enrique de Valois el trono que hasta entonces había detentado la dinastía Jagellón (1386-1572). Su rol en esta misión se vio consumado por su traducción en 1573 al francés del mensaje de bienvenida que Charles de Pérusse des Cars (1522-1614), obispo-duque de Langres, dio a los enviados eslavos.¹⁸ Que le fuera concedida esta tarea inmediatamente tras los horrores de la San Bartolomé sugiere que su lugar en la masacre no fue ciertamente protagónico ni especialmente problemático.¹⁹

Su presencia en la misión lo puso en contacto directo con dos grandes personajes del reino: el obispo de Valence, Jean de Monluc, y el jurista Guy du Faur de Pibrac, a quien Bodin conocía de su paso por el Parlamento de Paris. El acceso de estos dos últimos al círculo íntimo de Enrique de Valois llevó a que, una vez éste proclamado Rey de Francia tras la muerte de su hermano en 1574 y su consiguiente y literal huida de Varsovia, Bodin estuviera por vez primera al servicio directo de un monarca.

Sería el año 1576, sin embargo, el parteaguas fundamental de su vida pública, porque en ese año publicó la obra que lo ha inmortalizado, la *República*.²⁰ Como lo había hecho antes con la teoría económica, ahora contribuía a hacer de la teoría política una disciplina emancipada y capaz de establecer principios y regularidades. El centro gravitacional de la obra residía en la idea de la soberanía como « potencia absoluta y

¹⁸ *La Harangue de Messire Charles de Cars evesque et duc de Langres prononcée aux magnifiques ambassadeurs de Pologne estans à Metz le 8e jour d'aoust 1573 tournée de François en Latin par J. Bodin Av. cat.*, Paris, 1573.

¹⁹ Ciertas versiones sobre la vida de Bodin lo muestran o bien refugiado en la residencia de Christophe De Thou o bien huyendo espectacularmente por una ventana frente a una inminente captura por parte de armados zelotes católicos. Véase Devisme, *Histoire de la ville de Laon*, Laon, Courbois, 1822; E. Guhrauer, *Das Heptapolmeres des Jean Bodin*, zur Geschichte der Kultur und Litteratur im Jahrhundert der Reformation, Berlin, Eichler, 1841; Paul Cornu, « Jean Bodin de Montguichet », *Revue de l'Anjou*, 56, enero 1907, pp. 109 y ss., ubican a Bodin en Paris durante las jornadas de 1572. Resume estas versiones Roger Chauviré, *J. Bodin, auteur de la "République"*, La Flèche, Besnier, 1914, p. 35.

²⁰ *Les Six Livres de la République*, Paris, Du Puys, 1576. La obra fue un éxito absoluto, reeditada numerosas veces en su lengua original en 1576, 1577, 1578, 1579, 1580, 1582, 1583, 1587, 1591, 1593, 1594, 1599, 1608, 1610 y 1629. Se publicaron también ediciones latinas en 1586, 1591, 1594, 1601, 1609, 1619, 1622 y 1641. La primera edición italiana data de 1588, la española de 1590, la alemana de 1592 y la inglesa de 1606.

perpetua de una República », naturalmente indivisible y fuente de la ley positiva. La originalidad de la *República* consistía en su definición de la soberanía legislativa como primera marca del príncipe soberano, que era dar la ley a todos en general y a cada uno en particular. Proveía así a la autoridad real de una doctrina de la soberanía a la vez jurídicamente sólida y moralmente aceptable.²¹ Así, solidificó las justificaciones del poder monárquico, otorgando expresión lógica a la doctrina que aseguraba al Rey el monopolio de la ley positiva, definiendo con precisión la soberanía legisladora del poder absoluto. No en vano el mismísimo Cardin Le Bret (1558-1655), ingeniero intelectual de la fortaleza absolutista del Cardenal Richelieu, señalaría a Bodin como su precedente más ilustre.²²

El éxito de los seis libros de la *República* llevó a su autor a convertirse en un interlocutor directo de la Corte, brindando asesoramiento frente a la doble subversión que

²¹ Según Iglesias Garzón, hasta Bodin, la noción de soberanía no reposaba en lo institucional sino en una comunión de intereses entre los distintos organismos políticos (« Estudio preliminar », in *Soberanía, monarquía y unidad en el auge del absolutismo francés (1519-1715). Antología de textos*, ed. Alberto Iglesias Garzón, Madrid, Dykinson, 2012, pp. 31-58). Fanny Cosandey y Robert Descimon, por su parte, consideran que Bodin otorgaba expresión lógica a la doctrina que asegura al Rey el monopolio de la ley positiva. Al mismo tiempo, cristalizaba la idea de « Ley fundamental » sálica y la de la inalienabilidad del dominio de la Corona. Antes, el absolutismo no tenía « medios culturales » adecuados para pensar plenamente la legitimidad de su acción. Revolucionaba de este modo la teoría política definiendo con precisión la soberanía legisladora (*L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, 2002, pp. 273-297). Véase también Mario Turchetti, « Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l'absolutisme », in *Chiesa cattolica e mondo moderno, Scritti in onore di Paolo Prodi*, ed. Adriano Prosperi, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 437-455 ; J. U. Lewis, « Jean Bodin's 'Logic of Sovereignty' », *Political Studies*, 16, 2002, pp. 206-222 ; Kenneth D. McRae, « The Political Thought of Jean Bodin », Harvard, 1953 ; Howell A. Lloyd, « Sovereignty: Bodin, Hobbes, Rousseau », *Revue Internationale de philosophie*, 45, 179, 1991, pp. 353-379 ; Donatella Marocco Stuardi, *La République di Jean Bodin: sovranità, governo, giustizia*, Milán, Franco Angeli, 2006 ; Edward Andrew, « Jean Bodin on Sovereignty », *Republic of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 2, 2011, pp. 75-84 ; Thomas Berns, « Souveraineté, droit et gouvernementalité: à partir des Six livres de la République de Jean Bodin », *Bolletino: Archivio della ragion di Stato*, 7-8, 1999, pp. 125-143 ; J. H. Franklin, *J. Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973 ; Noemí García Gestoso, « Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los seis libros de la República de J. Bodino », *Revista de estudios políticos*, 120, 2003, pp. 301-328 ; Simone Goyard-Fabre, *J. Bodin et le droit de la République*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 ; Diego Quagliani, *I limiti della sovranità: il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992 ; Jean-Fabian Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.

²² Aunque esta filiación ha sido legítimamente puesta en cuestión por William Farr Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, Princeton University Press, 1972 y Luc Foisneau, « Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes », in *The Reception of Bodin*, pp. 323-342. Véase también Richard Bonney, « Bodin and the development of the French Monarchy », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, 40, 1990, pp. 43-61. Respecto de la tolerancia religiosa, véase *Republique*, IV, 7. Turchetti afirma que estas ideas sobre religión « are not directly connected with his political theory of religious tolerance: the first notion depends on the conscience, the heart of hearts, i.e. the private life; the second one is a matter for the public law ». La lectura de estos pasajes llevó a Traiano Boccalini a a considerar a Bodin como un ateo que pregonaba la libertad de conciencia: « che nella Repubblica havea publicato al mondo esser' ottimo consiglio per quiete de gli Stati concedere a' popoli la Liberta della Coscienza » (*De Ragguagli di Parnasso. Del molto Illust. & Eccellentiss. Sig. Traiano Boccalini Romano*, Venecia, 1644, I, 64, pp. 195-203, p. 195).

por ese entonces ponía en jaque al reino: la unión del catolicismo intransigente alrededor de la figura de Enrique de Guisa y la asociación de los « malcontents » entre parte de la nobleza católica (encabezada por el flamante duque de Anjou, primero en la línea sucesoria, como así también la prominente familia Montmorency, que ostentaba aún el almirantazgo —a pesar del trágico final de Gaspard de Coligny) y el partido protestante. Por otra parte, la sólida argumentación en torno de la indivisibilidad del poder absoluto era un eficaz contraataque a las teorías contractualistas que impulsaban los protestantes (y que una década más tarde serían retomadas por el catolicismo radical).

Desde esa posición de fuerte respaldo, Bodin fue elegido como representante del Tercer Estado por el Vermandois para la Asamblea de los Estados Generales, celebrada en Blois entre 1576 y 1577. Sin embargo, el jurista no se mostró favorable ni a las iniciativas impositivas de la Corona ni a las propuestas belicistas del partido católico, con lo cual tanto su favor en la Corte como su personalidad pública se vieron comprometidos. Sobre todo cuando Enrique III tuvo la audacia de neutralizar la creciente insubordinación de la flamante Liga Católica haciéndose nombrar jefe de ésta a la vez que derogaba el Edicto de Beaulieu promulgado pocos meses atrás, provocando *ipso facto* el estallido de una nueva guerra civil.²³

Nos referimos a las teorías contractualistas en boga durante aquellos años bajo la etiqueta de « monarcómacos ». Se los conoce así por la descripción de William Barclay (1546-1608), jurista escocés, que vivió en Francia desde 1573. Su *De regno et regali potestate adversus Buchanum, Brutum et Boucherium et reliquos Monarchomaquos libri sex* (1600) se refería a quienes « combaten a los monarcas, con la intención de destruir los reinos y reducirlos en anarquías; rechazan el poder de uno solo, afirmando la soberanía indivisible del pueblo y exigiendo garantías institucionales y legales para asegurar su ejercicio ». La obra estaba dedicada a Enrique IV, y anatematizaba a George Buchanan (*De jure regni apud Scotos*, 1579), al *Vindiciæ contra tyrannos* y al viejo rector de la Sorbona Jean Boucher (1548-1646), quien había escrito una apología al magnicidio de Enrique III.²⁴

²³ Véase Roland Crahay, « Jean Bodin aux États généraux de 1576 », in *Assemblee di stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno*, Città di Castello, Maggioli, 1, 1981, pp. 85-120 ; Mark Greengrass, « A Day in the Life of the Third Estate: Blois, 26 December 1576 », in *Politics, Ideology, and the Law in Early Modern Europe: Essays in Honor of J.H.M. Salmon*, ed. Adrianna Bakos, Rochester, University of Rochester Press, 1994, pp. 73-90.

²⁴ *Guglielmi Barclaii Illustrissimi Ducis Lotharingæ etc. consilarii, supplicumque libellorum. Magistri, atque in celeberrima Academia Pontimussana I.V. Professoris ac Decani, De regno et regali potestate*

Las propuestas principales de los monarcómacos eran: soberanía del pueblo en cuerpo, representado por los Estados Generales (« el soberano es el pueblo entero, o quienes lo representan », decía la *Vindiciæ*), obediencia condicional y resistencia legítima contra el tirano, ya fuera religioso (trasgresión de las leyes de Dios) o político (violación de las leyes del reino). El pionero fue Francois Hotman y su *Francogallia*, publicada en Ginebra en 1573 (pero escrito en 1567-1568).²⁵ En 1574 fue traducida al francés y luego habría dos ediciones aumentadas en 1576 y 1586. La obra se presentaba como un tratado austero de historia que relatava cómo los francos invadieron la Galia, expulsando a los romanos y formaron, junto a sus aliados galos, las bases de un reino unificado. Hablaba del « bello y antiguo acuerdo » instaurado por los Franco-galos, el cual era preciso restablecer. Los francos (vistos como germanos) eran definidos por su amor a la libertad; la dominación romana que había reducido a los galos a la servidumbre era asimilada con el progreso contemporáneo del derecho romano, la potencia del papa y el ultramontanismo, la presencia de los italianos seguidores de las ideas de Maquiavelo en la Corte. La lección era la necesidad de que los descendientes de los franco-galos unieran sus fuerzas contra esta nueva tiranía de Roma, cuyos aspectos confluían al reforzar la monarquía absoluta. No casualmente se supone que Hotman también publicó en 1573 el relato de las masacres de 1572 al que hicimos referencia en el capítulo anterior, el *De furoribus gallicis*.

La siguiente intervención estuvo a cargo de Théodore de Bèze, quien publicó en 1574 en forma anónima su *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* (Ginebra y Heidelberg), donde afirmaba que « nul ne peut raisonnablement douter que ce ne soit à un seul Dieu d'alleguer la seule volonté pour toute raison: d'autât qu'il ne faut pas qu'une chose soit juste devant que Dieu la vueille », abriendo así la puerta a la desobediencia civil.²⁶

Un tercer tratado apareció en 1574, *Le Réveille-Matin des Francois et de leurs voisins*, compuesto por dos diálogos, de los cuales el segundo trataba las tesis monarcómacas. El primero, como ya hemos visto, atribuía a Carlos IX una participación activa en las mañanas parisinas de 1572. La obra fue publicada con un seudónimo: Eusèbe

adversus Buchanamum, Brutum, Boucherium, & reliquos Monarchomachos, libri sex, Paris, Guillaume Chaudière, 1600.

²⁵ *Franc. Hotomani Iurisconsulti, Francogallia*, Jacob Stoer, 1573.

²⁶ *Du droit des magistrats sur leurs subiets. Traitté tres-necessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les Magistrats que les Subiets: publié par ceux de Magdebourg l'an M D L: & maintenant reveu & augmenté de plusieurs raisons & exemples*, s.l., 1579, pp. 30-31.

Philadelphes Cosmopolite; y estaba dedicado a la reina de Inglaterra. Probablemente haya sido escrito por el médico Nicolas Barnaud o por el jurista Hugues Doneau.²⁷

El más representativo de estos tratados fue el *Vindiciae contra Tyrannos* (1579). Su autor fue casi con seguridad Philippe de Mornay, DuPlessis, quien firmó con el seudónimo Étienne Junius Brutus. Su postura era que Dios había instituido a los Reyes, quienes estaban así a Su servicio, y no a la inversa; pero el intermediario de la divinidad no era otro que el pueblo, quien quedaba así autorizado a cuestionar la legitimidad de la política real y a reservarse el derecho de resistencia.²⁸

El diagnóstico común de estos tratados era que el abuso de la potencia absoluta estaba degenerando a la monarquía francesa hacia la tiranía.²⁹ Los síntomas descriptos eran prácticamente los mismos. Por un lado, la costumbre del rey de tomar las decisiones en soledad, las cuales terminaban reflejando la voluntad de uno solo y sus pasiones o de los favoritos que lograban manipular el Consejo Real. Se reconocía la cólera de los protestantes frente a la inestabilidad de las leyes y los edictos y, por otra parte, la violación de las libertades y el avasallamiento mediante el cual el miedo reemplazó al amor por el rey.

Coincidían en que la soberanía debe pertenecer al pueblo, comprendido como el conjunto de los súbditos formando un cuerpo y expresándose por medio de los Estados Generales. El marco permanecía monárquico, pero el soberano pasaba a ser el pueblo o sus representantes. De Bèze aún llamaba al rey « soberano » pero lo ubicaba por debajo de la verdadera soberanía, de la cual dependía y que era representada por los Estados Generales. La *Reveille-Matin*, por su parte, afirma que el pueblo retuvo una parte de la «

²⁷ *Le reveille-matin des françois, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphes Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edimburgo, 1574.

²⁸ *Vindiciae, contra tyrannos: sive, De principis in Populum Populique in Principem, legitima potestate, Stephano Iunio Bruto Celta, Auctore*, Edimburgo, 1579. La traducción francesa: *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince, traité très utile et digne de lecture en ce temps, écrit en latin par Estienne Junius Brutus, et nouvellement traduit en français*, s.l., 1581. Respecto de la autoría, véase Hugues Daussy, *Les huguenots et le roi: le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay*, Ginebra, Droz, 2002, pp. 229-256 ; Ernest Baker, « The Authorship of the *Vindiciae Contra Tyrannos* », *Cambridge Historical Journal*, 3, 2, 1930, pp. 164–181. Véase también Stefania Tutino, « Huguenots, Jesuits and Tyrants: Notes on the *Vindiciae Contra Tyrannos* in Early Modern England », *Journal of Early Modern History*, 11, 2007, pp. 175-196.

²⁹ Hubo una serie de tratados menores también, de los cuales el más relevante es el *Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde*, de 1574 y reeditado por Goulart en 1578 en su *Mémoires de l'état de France sous Charles neuviesme*, III.

potencia soberana » y que podía retomarla en su totalidad si el rey devenía tirano: los estados que lo representaban eran así soberanos magistrados por debajo del Rey.

A diferencia del Consejo privado, los Estados Generales eran así el verdadero consejo del reino, los guardianes de sus leyes más antiguas, aquellas a las cuales Bèze daba el nombre de leyes fundamentales. Pero estas leyes, entre las cuales figuraba la existencia de los Estados Generales, no formaban un conjunto cerrado: por su rol legislativo, los Estados podían hacer « leyes del reino ». Estas últimas eran superiores al rey porque éste debía obedecerlas y no podían ser modificadas sino a través de una reunión de la asamblea: así era circunscripto el poder del monarca como individuo.

El objetivo de estos textos era lograr la reunión de los Estados Generales. Y se preocupaban por la legitimidad, intentando evitar que fueran considerados como defensores del regicidio incontrolado. Se resistían a adoptar la teoría originada por juristas sajones y retomada por ciertos franceses reformados en la década de 1560 (incluso Calvino), según la cual un rey devenido tirano era de hecho *automáticamente* rebajado al estado de persona privada, sin que interviniera un proceso de destitución legal: así, despojado de todo carácter legítimo, estaba a la merced de un particular que, asumiéndose herido por sus hechos, podía ejercer contra él su derecho de legítima defensa. Los monarcómacos no llegaban a ese punto e incluso el autor del radical *Discours politiques des diverses puissances etablies de Dieu au monde*, quien afirmaba que los reyes no eran « personas sagradas » estimaba que, para que los particulares pudieran legítimamente matarlos era preciso que hubiera una sentencia abiertamente promulgada por los Estados Generales (o tácita en caso de que no pudieran reunirse). Un particular no podía decidir solo que un rey fuera un tirano y que pudiera por eso ser tratado como una persona privada.

Lo que permite a los monarcómacos combatir la teoría de la legítima defensa individual era su definición « constitucional » de la tiranía, pues competía a los Estados amonestar al rey, juzgarlo y eventualmente deponer al monarca injusto. La única excepción a esta prudencia era la inspiración divina de un asesino enviado directamente por Dios, del cual el Antiguo Testamento daba numerosos ejemplos, pero aquella posibilidad no encontraba respaldos explícitos, porque los monarcómacos estimaban que si los súbditos podían tomar las armas (una vez que hubieran agotado todos los medios legales) y ejercer una violencia legítima contra los tiranos, era a condición de que fuera llevada a cabo por personas investidas de una autoridad pública, « magistrados inferiores

»: magistrados de ciudades, bailías o senescalías, duques, marqueses, condes, vizcondes, barones, miembros de la nobleza considerados ejerciendo una parte de la potencia pública por el hecho de su dignidad.³⁰

En este agitado contexto, el relativo aislamiento político de Bodin lo obligó a permanecer en Laon. Instalado en la ciudad picarda tal vez con la perspectiva de pasar allí los últimos años de su vida, publicó en 1578 un texto sobre historia del Derecho donde defendía la idea de derechos universales. Los años siguientes a su publicación tuvieron al casi retirado fiscal en el ojo de una serie de críticas que planteaban dudas sobre su adscripción confesional y, más sutilmente, sobre la legitimidad de su teoría política y legal.³¹

Sin embargo, la mayor polémica estaba aún por llegar y, paradójicamente, coincidiría con su regreso a la arena de la alta política. En 1580 publicaba su primera (e incómoda) obra propiamente teológica —más bien metafísica, porque no dejaba de ser un tratado jurídico—: *De la Demonomanie des sorciers*, a la que nos referiremos inmediatamente. Paralelamente, Bodin era nuevamente invitado a ser parte de la alta política: a comienzos de la década de 1580 acompañó al duque de Anjou en su visita a Inglaterra (cuyas instituciones admiraba) y Flandes, pero la aventura fallida de éste tanto en ganar el favor de Isabel I como en convertirse en príncipe del país flamenco determinaron su suerte política. Finalmente, la muerte prematura de Francisco en 1584 terminó también con las aspiraciones políticas de nuestro jurista y desencadenó una nueva crisis en la ya de por sí convulsionada situación política del reino.³²

³⁰ Véase una síntesis de esta corriente en el utilísimo Paul-Alexis Mellet, *Les traités monarchomaques: confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Ginebra, Droz, 2007. Véase también Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Garnier, 2001 ; Hugues Daussy, *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572)*, Ginebra, Droz, 2014 ; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. II. The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 239-348 ; Madeleine Marabuto, « Les théories politiques des monarchomaques français », tesis de doctorado, Paris, Université de Paris II, 1967 ; Jean Bart, « La justification du tyrannicide selon les monarchomaques », in *Le droit de résistance à l'oppression: le droit contre le droit*, ed. Dominique Gros y Olivier Camy, *Le Genre humain*, 44, 2005, pp. 47-57.

³¹ *Juris universi distributio*, Paris, Jacques Du Puys, 1578. Véase A. Londn Fell, *Bodin's Humanistic Legal System and Rejection of Medieval Political Theology*, Boston, Oelgeschlager, Gunn and Hain, 1987 ; Alberto Ribeiro de Barros, « Bodin et le projet d'une science du droit: la *Juris universi distributio* (1578) », *Nouvelle revue du XVIe siècle*, 21, 2003, pp. 57-70. Sobre el cargo de fiscal del *présidial* que detentó en sus últimos años, heredado de su difunto cuñado Nicolas Trouillart, véase Chauviré, *J. Bodin*, p. 38.

³² Sobre el itinerario político de François d'Alençon, luego d'Anjou, véase el exhaustivo libro de Mack P. Holt, *The Duke of Anjou and the Politique Struggle during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

La formación de una nueva Liga Católica (tal vez la única capaz de presentarse como una organización política parainstitucional, a diferencia de las anteriores, que no pasaron de ser meros esbozos de asociación mutua) encontró a Bodin en Laon, ciudad situada en el seno de la influencia del partido ultramontano.³³ La ironía quiso que el extremismo católico se apropiara de las tesis de los monarcómacos protestantes, que por ese entonces estaban en pleno proceso de abandono de sus postulados, en vistas de las expectativas provocadas por Enrique de Navarra.³⁴

Frente a la radicalización del conflicto, que llegó a un punto extremo tras las sangrientas Barricadas y los consiguientes magnicidios de 1588, se vio obligado a manifestarse públicamente, y, cauto, lo hizo a favor de la organización política que parecía estar tomando inmensas porciones del reino bajo su absoluto control.³⁵ Bodin adujo específicamente tres argumentos que lo forzaban a jurar obediencia a la Liga: en primer lugar, el Edicto de Unión de 1588 acordado con el Rey, en el cual se instaba a respetar la Unión so pena de lesa majestad; por otra parte, se refirió a una hipotética amenaza ex-

³³ Sobre la Liga, véase *Registre-journal du règne de Henri III*, eds. Madeleine Lazard y Gilbert Schrenck, Ginebra, Droz, 1992-2003 ; Louis Pierre Anquetil, *L'esprit de la ligue, ou Histoire politique des troubles de France, pendant les XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, 1783 ; Jean-Marie Constant, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996 ; Frederic J. Baumgartner, *Radical Reactionaries : the political thought of the French catholic League*, Genève, Librairie Droz, 1976 ; David El Kenz, « Du temps de Dieu au temps du Roi. L'avenir dans les placards ligueurs et anti-ligueurs (1589-1595) », in *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1990, vol. 21, n° 21-22, p. 3-11 ; Ariane Boltanski y Laurent Bourquin, « La noblesse et la Ligue : historiographie et pistes de recherche », in *Europa Moderna, revue d'histoire et d'iconologie*, 1, 2010 ; Fadi El Hage, « Les maréchaux de la Ligue », in *Revue historique*, 2, 2010, pp. 337-359 ; Xavier Le Person, « *Pratiques* » et « *practiqueurs* », in *La vie politique à la fin du règne de Henri III (1584-1589)*, Ginebra, Droz, 2002 ; A. A. Lozinsky, « La 'Ligue' et la diplomatie espagnole », in *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 23, 1, 1968, Paris, Armand Colin, p. 173-177 ; Élie Barnavi, *Le parti de Dieu. Étude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Bruselas, Nauwelaerts, 1980 ; Robert Descimon, « La Ligue à Paris (1585-1594) : une révision », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 37, 1, 1982, pp. 72-111 ; Élie Barnavi, « Réponse à Robert Descimon », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 37, 1, 1982, pp. 112-121 ; Robert Descimon, « La Ligue : des divergences fondamentales », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 37, 1, 1982, pp. 122-128 ; Robert Descimon, « Qui étaient les Seize ? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585-1594) », *Paris et Ile-de-France Mémoires*, 34, 1983, pp. 7-30 ; Robert Descimon et Élie Barnavi, *La Sainte Ligue, le juge et la potence : l'assassinat du président Brisson*, Paris, Hachette, 1985 ; Robert Descimon, « Milice bourgeoise et identité citadine à Paris au temps de la Ligue », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 48, 4, 1993, pp. 885-906.

³⁴ Véase, por ejemplo, *De justa Henrici tertii abdicatione* (1589) y *Sermons sur la simulée conversion et nullité de l'absolution d'Henry IV* (1594), de Jean Boucher, y *De justa reipublicæ in reges impios auctoritate* (1590), atribuida al obispo Guillaume Rose o al autor escocés Raynolds. Véase Madeleine Marabuto, « Théodore de Bèze et Jean Boucher : théoriciens de la résistance à la tyrannie », Gagny, 1963.

³⁵ Sobre la Jornada de las Barricadas del 22 de diciembre de 1588, véase el esclarecedor estudio de Denis Richet, « Les barricades à Paris, le 12 mai 1588 », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, 45, 2, 1990, pp. 383-395.

terna; finalmente, se aludió a las amenazas de muerte que recibió. Además, sostenía que el derecho sucesorio del cardenal de Borbón era más sólido que el del Rey de Navarra.³⁶

Ni siquiera la contundencia de su adhesión impidió que ciertos liguistas de la ciudad, especialmente el predicador jesuita Antoine le Tolosain, desconfiaran de su lealtad, logrando una fugaz encarcelación y llegando al punto de asaltar su domicilio y quemar buena parte de su biblioteca.³⁷ Sin embargo, en 1594, ya fallecido el fallido Carlos X y ante el inmovible avance del flamante católico Enrique de Navarra, Bodin se declaró partidario del primer monarca Borbón, salió de la ciudad a su encuentro e instó a sus vecinos a acompañarlo.

Siguió viviendo en Laon, alejado de los centros del poder, hasta que, en 1596, una peste puso fin a su convulsionada existencia. Inmediatamente se publicó su *Universæ naturæ theatrum*, el cual compartiría el destino inquisitorial del *Methodus*, la *Republique* y la *Demonomanie*.³⁸ Sólo conjeturas determinarán si nuestro polígrafo estaba dispuesto a publicar su última obra maestra: el *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, que sólo salió a la luz bien avanzado el siglo XVII.

³⁶ Bodin justificó su posición en la *Lettre de Monsieur Bodin où il traite des occasions qui l'ont fait rendre ligueur*, 1590 (citada en Roger Chauviré, *J. Bodin*, p. 84). Véase Paul Lawrence Rose, « The *politique* and the prophet: Bodin and the Catholic League, 1589-1594 », *The Historical Journal*, 21, 4, 1978, pp. 783-808 ; Jean Moreau-Reibel, « J. Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites », *Humanisme et Renaissance*, 2, 1935, pp. 425-436.

³⁷ Así describió el episodio el cronista Antoine Richart: « on envoya querir Bodin pour aller à l'Evesché [...] ou il fut accusé de ce faict et encore de quelques propos mal sentant la foi et contre les Ecclesiastiques [...] Il fut arresté quelques temps, pendant quoy on alla a son estude ou il fut trouvé quelques livres censurez qui furent publicquement bruslez devant sa maison, ce qui lui feit ung grand scandal, parce que bruict estoit par toute la ville que c'estoit tous livres de sortilege [...] Il fut par apres renvoyé en sa maison avec estroictes deffenses de ne faire ni escrire chose au prejudice de la Ligue en peine de la vie » (*Les memoires de ce qui s'est passé en la ville de Laon depuis le commencement des dernieres guerres civiles jusques a l'année 1596*, Laon, 1869, pp. 66-68, 83, 131-132, 228-229).

Paul Lawrence Rose relata el episodio en « Le *politique* et le prophète », p. 785.

³⁸ *Universæ naturæ theatrum, in quo rerum omnium effectrices causae et fines quinque libris discutuntur*, Lyon, Jacques Roussin, 1596.

La Inquisición vaticana incluyó en el Index las traducciones italianas del *Methodus* en 1583 y 1591, la *République* en 1591, la *Demonomanie* en 1594 y el *Theatrum* en 1628. Véase Michaela Valente, « The Works of Bodin under the Lens of Roman Theologians and Inquisitors », in *The Reception of Bodin*, pp. 219-236 y *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Florencia, Centro Editoriale Toscano, 1999 ; Miguel Aviles Fernández, « La Censura Inquisitorial de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin », *Hispania sacra*, 37, 1985, pp. 655-692 ; Enzo A. Baldini, « Jean Bodin e l'Indice del Libri proibiti », in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento* ed. Cristina Stango, Florencia, Olschki, 2000, pp. 79-100 ; Roland Crahay, « Jean Bodin devant la censure : la condamnation de la République », *Il pensiero politico*, 14, 1981, pp. 154-172.

II

En consonancia con los intereses de esta investigación, nos concentraremos en analizar el a primera vista nada evidente terreno común que sugieren la *Demonomanie des sorciers* y el *Colloquium heptaplomeres*. El criterio de elección radica sobre todo en su gravitación en torno a un punto sensible de la Francia de su tiempo: las dimensiones metafísicas del desorden civil y la discordia religiosa. Así, estudiarlos en forma conjunta probablemente sea la oportunidad de indagar tanto en el profundo mar de erudición de tipo humanista del cual Bodin se servía y potenciaba como de sus diagnósticos en torno del paroxismo ideológico típico de la época, propenso (como sucedió en otras ocasiones pero ahora con sustentos materiales más creíbles) a identificar a la disidencia con la intervención explícita de los ángeles caídos.

Al encarar la monumental *Demonomanie*, es preciso despojarse del desconcierto que su sola existencia inspira. Quizá el paratexto contribuya a la transición necesaria desde el sofisticado teórico de la república hasta el intransigente demonólogo, pues Bodin dedica su obra nada menos que a Christophe De Thou, primer presidente *à mortier* del Parlamento de Paris y protector del jurista durante su estancia en la capital. Como hemos visto anteriormente, la biografía de De Thou permite incluirlo con seguridad entre los funcionarios que, desde una perspectiva galicana, favorecían una salida irenista del conflicto confesional (se opuso férreamente, por ejemplo, a la introducción en el reino de los decretos del Concilio de Trento) y ciertamente nada indica que desde su posición de magistrado hubiera alguna vez sentenciado a algún acusado por brujería, más bien todo lo contrario considerando el enorme escepticismo con que el Parlamento mostraría frente a los casos de brujería durante los períodos álgidos de las persecuciones que hacia finales de siglo —aunque ciertamente había mostrado un entusiasta ánimo represivo frente a la heterodoxia, como hemos visto en capítulos anteriores.³⁹ Bodin tal vez aspirara a convencer a su viejo mentor de la necesidad de dedicar al crimen nefando mayor atención, pero lo que es seguro es que no sospechaba que su primer trabajo dedicado exclusivamente a cuestiones metafísicas —aunque dentro de un estricto marco jurídico— podría ser objeto del severo escrutinio que recibió.⁴⁰

³⁹ Véase al respecto el esclarecedor estudio de Alfred Soman, « The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640) », *The Sixteenth Century Journal*, 9, 2, 1978, pp. 30-44.

⁴⁰ Véase específicamente sobre la *Demonomanie*, Michaela Valente, *Bodin in Italia: La Demonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Florencia, Centro Editoriale Toscano, 1999.

Bodin aducía dirigirse a tan ilustre personaje no sólo por haber prestado siempre « une singuliere affection à tous ceux qui ayment les bonnes lettres » sino también por presidir la institución donde « s'apprend la vraye prudence, guide & lumiere de la vie humaine », recordando a su vez que la propia Corona oficializó la virtud de su *Republique* reprimiendo a sus adversarios.⁴¹ Esta prudente apelación a la memoria ortodoxa sería un instrumento hábil por parte del angevino, sobre todo porque a lo largo de la obra se percibe su naturaleza esencialmente polémica, específicamente dirigida contra el médico Jean Wier, cuya escrupulosidad en la búsqueda de la prueba demoníaca lo había llevado a cuestionar la gran mayoría de los procesos de brujería que hasta entonces se habían perpetrado en la Cristiandad -más allá de que Wier nunca negó ni sugirió negar la existencia real de las tropas demoníacas (en su *Pseudomonarchia Dæmonum* de 1577 se había encargado de describir con detalle las jerarquías infernales).⁴² La polémica por parte de Bodin contra el escepticismo naturalista del médico holandés, sugerida insistentemente en el corazón del texto, se vuelve explícita al concluir la extensa obra con una exhaustiva « Refutation des opinions de Iean Wier ».

Pero antes de alcanzar el punto de la polémica propiamente dicha, crucial para comprender el espíritu de la obra, es necesario analizar los puntos principales planteados por la *Demonomanie*. Nos servimos aquí del trabajo minucioso de Fabián Campag-

⁴¹ Aunque Bodin, rencoroso, prefería ni siquiera nombrar a aquel que fue encarcelado por discutir su obra: « que ie ne veux nommer pour son honneur, lequel dedia au Roy un libelle contre la Republique que i'ay mis en lumiere ». Es probable que Bodin refiriera a un tal Michel de la Serre, que Bayle habría confundido con el pastor hugonote Jean de Serres. Así lo explicaba Philippe-Louis Joly, comentador de la obra de Bayle: « l'auteur qui écrivit contre Bodin, n'est pas Jean de Serre, mais Michel de la Serre, Gentilhomme Provençal [...] Ce qui a jetté dans l'erreur ceux qui ont mis réfutation au nombre des Ecrits de l'Historien Jean de Serre, c'est que Bodin nomme son Adversaire *Serranus*, de même que l'Historien latinisoit son nom. Au reste, c'est contre la République de Bodin, que la Serre avoit écrit. Sa *Remontrance à Henri III. contre la République de Bodin* fut imprimée à Paris en 1579 » (*Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle*, Paris, Ganeau, Dijon, François Desventes, 1752, p. 218). Sobre Michel de la Serre, véase *Les bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier, sieur de Vauprivas*, Paris, Saillant & Nyon, Michel Lambert, 1772, p. 343.

De la Demonomanie des sorciers. À Monseigneur M. Crhestofte de Thou Chevalier Seigneur de Coeli, premier President en la Cour de Parlement, & Conseiller du Roy en son privé Conseil. Par I. Bodin Angevin, Paris, Jacques de Puys, 1581, epistre. Sobre las causas de la dedicatoria, véase André-Guillaume Contant d'Orville, André René de Voyer d'Argenson de Paulmy, *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque de la lecture des livres françois suite de la huitième partie*, Paris, Moutard, 1781, pp. 63-65.

⁴² WIER Cf. Christian Martin, « Bodin's reception of Johann Weyer in *De la Demonomanie des sorciers* », in *The Reception of Bodin*, ed. Howell A. Lloyd, Leiden, Brill, 2013, pp. 117-136 ; Thibaut Maus de Rolley, « La part du diable : Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique », *Tracés. Recue de Sciences Humaines*, 28, 2015, pp. 29-46.

ne, quien ha propuesto prestar atención a siete ideas-fuerza muy específicas de la obra, originales en relación a la demonología anterior y posterior.⁴³

En primer lugar, uno de los puntos más polémicos del estudio fue su postulación de la licantropía, una suerte de metamorfosis incompleta, pues el hombre afectado conservaba la razón humana. Esta postura no era precisamente ortodoxa y sí absolutamente original pues otorgaba a los demonios la capacidad de practicar lo que era lisa y llanamente un milagro, teóricamente sólo potestad divina.

Por otra parte, en respuesta a las dudas de Wier, Bodin afirmaba que los demonios podían separar el cuerpo transitoriamente durante un trance sin provocar la muerte. Así, probaba la capacidad de los brujos de asistir al Sabbat de forma extática, aún cuando su cuerpo permaneciera ausente.

El eje fundamental de esta superpotencia demoníaca era siempre, a ojos de Bodin, el necesario permiso divino. Adscribía de esta forma a la teoría de la ministerialidad del demonio, cuyo poder extraordinario derivaba directamente de Dios, y al mismo tiempo parecía clausurar la existencia del orden de realidad preternatural al que, se suponía, pertenecían las creaturas angélicas.

En consonancia con este último punto, la perspectiva de Bodin es de una naturaleza providencialista inspirada en el espíritu teológico de la Patrística, es decir, contraria al apocalipticismo característico del Renacimiento tardío. El demonio no tiene otra función que participar de la instrucción de los hombres, por lo cual su naturaleza maligna no está en condiciones de cuestionar y mucho menos alterar el Plan Divino.

En relación a la física angélica y demoníaca, Bodin no presentaba su posición con nitidez, pero sí parecía sugerir que la corporeidad era una hipótesis más plausible que la absoluta inmaterialidad, que hacia la década de 1580 parecía comenzar a imponerse como doctrina ortodoxa. Sin embargo, la clara posición de Wier a favor de la inmaterialidad pareciera alentar a Bodin a poner en igualdad de condiciones la teoría contraria.⁴⁴

⁴³ Agradezco al profesor Campagne, experto como pocos en lo que respecta a la evolución del discurso demonológico, por permitirme reproducir los lineamientos básicos de su aún inédito diagnóstico sobre las originalidades de la *Demonomanie*.

⁴⁴ « Mais Wier ayant confessé qu'il y a des malins esprits, & qui plus est, en ayant fait l'inventaire à la fin de son livre de *Præstigiis*, et mesmes confesse que le Sorcier a communication, & alliance avec Sathan, c'est chose bien estrange de nyer que la Sorciere ayt alliance avec Sathan : ains que cela est imaginaire, veu que la loy de Dieu disertement à parlé de la Sorciere, qui s'accointe avec le maling esprit. Et d'autant que les cinq Inquisiteurs, qui ont mis par escript sommairement le nombre infini des Sorcieres qu'ils ont fait executer en Allemaigne, & que par la confession de toutes ils ont trouvé qu'elles faisoient alliance

Era clara también su postura en favor del modelo tradicional cristiano de superstición, haciendo suya la teoría semántica propuesta por Agustín, esto es, que existían signos (por su propia naturaleza impotentes) que convocaban y atestiguaban la intervención demoníaca.⁴⁵ De esta manera, el universo de la prueba del delito ensanchaba las fronteras lo suficiente como para desestimar los cuestionamientos de Wier.

Por último, Bodin aporta el elemento más antipático de su análisis al sugerir, prácticamente exigir, la pena capital de los acusados, aún de quienes no hubieran admitido más que una asistencia al aquelarre, más allá de haber participado de acciones impías. Iba más allá incluso dejando entrever que la moderación de un juez podía ser la prueba de su complicidad con la secta demoníaca. En tanto crimen contra la divinidad, fundamento de la República, *ergo* subversión del orden establecido, el reo no merecía otro castigo que la muerte. Así, el jurista llegaba a extremos judiciales que no parecían concordarse con las fuentes teológicas de las que se había servido.

Una legítima pregunta suscita esta cornucopia demonológica: ¿qué ánimo la inspiró? Bodin aducía la necesidad de concientizar a sus contemporáneos acerca de la supuesta subestimación que el crimen demoníaco recibía en relación a otros crímenes « qui meritent peines plus griefues », pero sobre todo la exigencia de « répondre à ceux qui par libres imprimez s'efforcent de sauver les Sorciers par tous moyens: en sorte qu'il semble que Sathan les ait inspirez, & attirez à sa cordelle, pour publier ces beaux libres ».⁴⁶ Para oponer la imprudencia de estos autores (Wier entre ellos) y justificar la realidad de la secta brujeril, Bodin recurría a argumentos históricos apropiándose de la tautología agustiniana según la cual « toutes les sectes [a excepción de los epicúreos], qui iamais ont esté, ont decerné peines contre les Sorciers ».⁴⁷

avec Sathan luy touchant la main : Wier dit sur cela qu'il est impossible de toucher la main, par ce que les Demons, dict il, n'ont point de chair, *Dæmones non carnea, sed spiritali concretione constare*. Or le mot de concretion, est du tout cõttraire à la nature des esprits, *nihil est*, dict Ciceron, *in animis concretum, nihil mistum*, Ce que Ciceron, avoit pris d'Aristote qui appelle L'intellect *ἀμυκτον και ἀπαθῆ*. Mais confessant la cõtretionen la nature spirituelle, il faut aussi confesser, qu'ils ont corps, comme Sainct Augustin, suivant la definition d'Apulee, qui appelle les Dæmons *natura corporeos*, & Philopone Peripateticien, & Porphire, Iamblique, Platon, Psellus, Plotin, Academiciciens, & Gaudentius Merula, se fondent sur ce que la chose incorporelle ne peut souffrir d'une chose corporelle : & mesme S. Basile tient, que les Anges aussi bien que les Dæmons ont corps, qui est l'occasion pourquoy les anciens disoyent que les Dæmons souffrent division » (*Demonomanie*, pp. 229v.-230r).

⁴⁵ Véase la descripción del *modelo cristiano de superstición* en Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 37-134.

⁴⁶ *Demonomanie*, prefacio, f° 2r.

⁴⁷ *Ibidem*, prefacio, f° 2v.

Admitía, sin embargo, que el misterio era una característica inherente a la acción divina, y que « celui qui pourroit rendre raison de toutes choses, il seroit semblable à Dieu, qui seul sçait tout [...] car il faut une science infinie, qui ne peut estre ny és hommes, ny és Anges, ny en creature du monde ». ⁴⁸ Al mismo tiempo, considerando que negar la existencia de causas y razones sería un acto de arrogancia, « la plus belle louâge qu'on peut rêdre à Dieu, c'est de côfesser sa propre ignorance, & c'est faire iniure à Dieu, de ne reconnoistre pas la foiblesse de son cerveau » y, peor aún, de impiedad, porque « il n'y a pas gueres moins d'impieté de revoquer en doubte, s'il est possible qu'il y ayt des Sorciers, que revoquer en doubte s'il y a un Dieu, celui qui par sa loy a certifié l'un, a aussi certifié l'autre ». ⁴⁹ Apelaba por eso Bodin a Heráclito, primero, y a un eco de Teofrasto, quienes habrían afirmado que el hombre ignora las cosas más bellas de este mundo por su ignorancia y arrogancia, rechazando creer lo que no puede comprender a través de su razón. ⁵⁰ Señalaba como el ejemplo perfecto de lo incomprendible las acciones extrañas perpetradas por espíritus malignos y brujos, pero advertía que « il ne faut pas disputer contre Dieu des choses que nous ignorons [...] et neâtmoins les Grecs, & les Romains, & d'autres peuples avât que d'avoir ouy parler de la loy de Dieu, avoient en mesme abhomination les Sorciers, & leurs actions, & les punissoient à mort ». ⁵¹

Más allá de los desafíos planteados por el carácter extremo de la brujería, Bodin argüía que su existencia podía probarse desde los más atávicos testimonios de la tradición, « le cômun consentement des Sages »: desde los paganos Orfeo y luego Homero, pero sobre todo por el criterio moral por antonomasia, la « Ley de Dios », pasando por las Leyes de Platón y la Ley de las XII Tablas, todos establecieron penas contra los brujos, considerados « ennemis de nature, ennemis du genre humaine, & malefiques pour les meschancetez grandes qu'ils font ». ⁵² A su vez, las referencias a esta secta no habían conocido tampoco distinción de lugar (« les secrets des Sorciers ne sont pas si couverts, que depuis trois mil ans on ne les ayt descouverts par tout le môde »). ⁵³

⁴⁸ *Ibidem*, prefacio, f° 3r.

⁴⁹ *Ibidem*, prefacio, f° 7v.

⁵⁰ *Ibidem*, prefacio, f° 4v.

⁵¹ *Ibidem*, prefacio, f° 7v.

⁵² *Ibidem*, prefacio, f°s 7v. y 5r.

⁵³ *Ibidem*, prefacio, f° 7r.

El disparador de su inquina era la intención de aquellos que, como Wier, negaban la sobreintervención de los espíritus y las extravagantes acciones de los brujos descritas en los procesos judiciales de la época, de « disputer Physicalement des choses surnaturelles ou Metaphysiques, qui est une incongruité notable ».⁵⁴ Para comprender con mayor exactitud el marco de semejantes afirmaciones, es preciso tomar en cuenta las premisas a partir de las cuales fueron posibles. Si un brujo es « celui qui par moyens Diaboliques sciemment s’efforce de parvenir à quelque chose », entonces su alcance será lo suficientemente amplio como para englobar cualquier práctica considerada nefanda, la cual —aclaraba— debía ser deliberada.⁵⁵

Ahora bien, el brujo no era sino un servidor, que merecía ser castigado menos por el delito ocasionalmente eficaz y siempre parte del plan divino que por su rol crucial en la acción diabólica en el mundo. Aquí se percibe con claridad el hiperprovidencialismo característico de la obra, inspirado en el libro de Job, fundamento de su definición del *Διάβολος* calumniador, de Satán enemigo. Sin embargo, Bodin se encargaba de aclarar que la fuente del conocimiento (al menos en lo que a la ciencia demoníaca refiere) no era sólo la Sagrada Escritura, sino también las tradiciones filosóficas más influyentes, esto es, « Academiens, Peripateticiens, Stoïciens, & Arabes », con la notable y acostumbrada excepción de los « Atheistes Epicuriens », quienes, al negar la existencia de los espíritus negaban « les principes de toute la Metaphysique, & l’existence de Dieu, qui est demôstree par Aristote: & le mouvemêt des corps celestes qu’il attribue aux Esprits & Intelligences, car le mot d’esprit s’entêd des Anges, & Dæmons ».⁵⁶ Reconocía Bodin, por otra parte, que el carácter moralmente neutro de los *dæmones* de los antiguos no era compartido por el paradigma cristiano, que los había considerado desde sus comienzos como espíritus malignos, llegando en la cercana efeméride de 1378 a condenar la Sorbona como herejes a quienes afirmaran la existencia de demonios buenos.⁵⁷

⁵⁴ *Ibidem*, prefacio, f° 7v. Aunque ya hemos demostrado que Wier no negaba ni la existencia de los demonios ni que éstos pudieran ejercer una acción directa sobre el mundo.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 1r.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 1v.

⁵⁷ *Demonomanie*, pp. 1v.-2r. El error en la datación es probablemente una errata, pues se refiere, en realidad, a la condena de 1398: « quod par ritus impios, per sortilegia, per carmina invocationes, nullus unquam effectus ministerio dæmonorum subsequatur, error nam talia quandoque permisit Deus » (*Determinatio, Parisiis facta per aliam facultatem theologicam*, citada en Théophile-Imarigeon Duvernet, *Histoire de la Sorbonne dans Laquelle on voit l’influence de la Théologie sur l’ordre social*, Paris, Buisson, 1790, I, pp. 218-219).

En relación al origen de los demonios, Bodin refería a una versión de la creación de todos los espíritus « en grace, & sâs peché, & que les uns se voulurent eslever cõtrey luy, qui furent precipitez », cuya autoridad estaba justificada por el criterio suscitado por el *Timeo* de Platón, donde se afirmaba que era una cuestión que superaba nuestro entendimiento, por lo que había que tomar la opinión de los antiguos.⁵⁸ Así, proponía el jurista, dicha opinión obligaba a reconocer que « Dieu crea tous les esprits en grace, & sâs peché, & que les uns se voulurent eslever cõtrey luy, qui furent precipitez ».⁵⁹ En un humanista ensayo de conciliación entre la metafísica pagana y la historia sagrada cristiana, Bodin asimilaba la Gigantomaquia con el Apocalipsis y resolvía la divergencia de origen ontológico entre los *dæmones* antiguos y los demonios cristianos. Acudía asimismo al fundamental Ferecides de Siros (autor de la primera obra filosófica en prosa conocida en Occidente y a su vez tío y maestro de Pitágoras), quien atribuyó al original Ofión (en su versión del mito pelaso de la creación) la forma de una serpiente, a lo cual Bodin agregaba, en una interpretación libre, « chef des Anges rebelles ».⁶⁰ También el Pimandro hermético contribuía al argumento, tanto como los demonios « caídos del cielo » a los que refería Empédocles.⁶¹ La legitimación cristiana no era otra que Agustín, quien había dictaminado oportunamente que los demonios no eran mensajeros sino espíritus malignos.⁶²

Sin embargo, Bodin oponía una versión que había recibido menos consenso, según la cual Satán fue creado *ex profeso* « pour & affin de perdre, gaster, & destruire ». ⁶³ Así justificaba el himno órfico dedicado a los demonios, considerando que su autor y

⁵⁸ *Ibidem*, p. 2r.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 2r.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 2r. Sobre Ferecides de Siros, véase *Pherecydis Fragmenta e variis scriptoribus collegit emendavit illustravit commentationem de Pherecyde utroque et philosopho et historico præmisit*, Leipzig, Cnobloch, 1824 ; Herbert Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007, pp. 135-163 ; Mark Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia*, Berkeley, University of California Press, 2006, pp. 48-51.

⁶¹ Pimandro 9,3 Corpus traducido por Ficino en 1460. – Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, WeidmannscheVerlagsbuchhandlung, 1906, B 115, pp. 206-207. Hippolytus, *Ref.*, 7.29.23. Cf. Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians : The Divine Arché*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 71-84 ; Jaap Mansfeld, *Hersiography in Context : Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992, pp. 175-183.

⁶² « Sed esse spiritus nocendi cupidissimos, a iustitia penitus alienos, superbia tumidos, inuidencia, liuidos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aere habitant, quia de caeli superioris sublimitate deiecti merito inregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo uelut carcere praedamnati sunt; nec tamen, quia supra terras et aquas aeri locus est, ideo et ipsi sunt meritis superiores hominibus, qui eos non terreno corpore, sed electo in auxilium Deo uero pia mente facillime superant » (*De civitate Dei*, VIII, XXII).

⁶³ *Ibidem*, p. 2v.

sublime intérprete era un « maistre Sorcier ». E igualmente el Salmo 104, donde el jurista leía: « ce grand Leviathan que tu as formé pour triôfer de luy ». Asimismo, tomaba del Éxodo y de Ezequiel y asimilaba a los nombres de Leviatán, Faraón y Behemoth en tanto « grand Ennemy du genre humain ». Aludía también a las profecías de Ezequiel e Isaías, quienes aseguraban que eventualmente Dios mataría a Leviatán, « ce grand serpent tortu, qui est en la mer, & entêd par la mer la matiere fluide, & elemêtaire, que Platô, & Aristote, chercâs l'origine du mal, ôt dit estre le suget de to maux ». ⁶⁴

Siguiendo esta última versión, se concentraba Bodin en el rol de los hombres, y tomaba el evangelio de Marcos 12:25 para distinguir a quienes sirven a Dios y recibirán por ello la vida eterna de quienes renunciaron a la divinidad para ponerse al servicio de Satán y servirle como diablos y a su vez como « bourreaux de la iustice de Dieu », que morirán eternamente, luego de haber sufrido los correspondientes tormentos. ⁶⁵ Señalaba a estas versiones como propias de los teólogos hebreos de las cuales los griegos se sirvieron. Así como Plutarco justificaba la ineficacia de los oráculos contemporáneos afirmando que la vida de los demonios era limitada, Porfirio y Proclo se inspiraban en el *Timeo* para recordar que la vida de los demonios no se extendía más allá de un milenio. ⁶⁶ Por otra parte, en lo que respecta específicamente al comercio entre hombres y demonios, Bodin se refería tanto a incubos, a quienes llamaba en su nombre hebreo Rochoth y describía como diablos en figura humana, como a brujos y brujas que entregaban a Satán a sus neonatos, que seguirían así « la vie detestable de leurs peres & meres, sôt de la nature Diabolique ». ⁶⁷

Bodin era consciente del peligro siempre latente de desembocar en el maniqueísmo (« la plus detestable Heresie »), y por eso advertía que, más allá de la naturaleza mortal o inmortal, neutra o maligna, de los demonios, « ne faut il pas pourtant qu'il entre au cerveau des hommes qu'il ayt iniquité en Dieu ». ⁶⁸ La respuesta del jurista era contundente al amparo del Pseudo-Dionisio, de quien citaba su *Divinis nominibus*, alegando que « si on prend garde, qu'il n'y a rien en ce môde qui ne soit bô ». ⁶⁹ Para Bo-

⁶⁴ *Ibidem*, p. 3r.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 3r.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 3v.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 4r.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 4v. y 4r.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 4v.

din, la existencia de las criaturas diabólicas obedecía al mismo principio que regía la naturaleza del fármaco, esto es, la coincidencia del veneno y la medicina. El refuerzo de esta idea se encontraba una vez más en Agustín, quien asegurara que « Dieu ne permettoit iamais aucun mal estre fait si non afin qu'il en reussit un plus grand bien ». ⁷⁰ El tono hiperprovidencial se incrementaba aún más en esta crucial obertura, pues Bodin no quería dejar dudas al respecto: « quoy qui se face en ce monde, en fin le tout se rapporte, & reüssit à la gloire de Dieu ». ⁷¹ Los motivos de Dios para actuar de este modo en el mundo eran esenciales arcanos y, como ordenara San Pablo —en Romanos 11—, no correspondía a los hombres juzgar a la *scientia Dei* y sus inefables juicios.

En última instancia, el hombre habitaba esta « cloaque du monde » que no era sino una « petite particule du monde elemêtaire », lo que Proclo definía como un minúsculo *apotelesma* del universo. ⁷² Pero aún siendo un reservorio de maldad, el mundo estaba lleno de obras bellas y maravillosas, circunstancia debida a que Dios, « qui de sa nature est seul bon, ne peut faillir ny faire chose qui de san ature soit bône, auusi les Diabls s'ils sont malins de leur nature, ne peuvent faire chose qui soit bonne en soy: & s'ils ne sont malins de leur nature, ils peuvent faire bien, tout ainsi que les Anges peuvent faillir, & offêser ». ⁷³ Los malos espíritus también servían a la gloria de Dios, y sus acciones estaban regidas por el justo permiso divino, por lo cual hacían el bien a pesar de sí mismos.

Queda pendiente una cuestión a primera vista marginal, la corporeidad y materialidad diabólica, pero que es crucial para comunicar los problemas que estructuran este texto: la herejía y el diabolismo. Bodin apelaba, como de costumbre, a Agustín y, transitivamente a Apuleyo, recordando que el numidio ensayó una definición contundente afirmando que *dæmones sut genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore ærea, tempore æterna*. ⁷⁴ Bodin se encargaba de aclarar que *æterna* debía comprenderse en tanto « sin fin », *perpetua, aut diuturna*, tal como lo hacía la Vulgata, y no estrictamente eterno (sin fin ni origen), naturaleza exclusiva a la divinidad. Al referir al

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 4v.-5r.

⁷¹ *Ibidem*, p. 5r.

⁷² *Ibidem*, p. 5v. *Ἀποτέλεσμα* significa, literalmente, el resultado natural de una causa y era un concepto utilizado por la tradición (neo)platónica. Véase *Πρόκλου διαδόχου Στοιχείωσις Θεολογική*, ed. y trad. E. R. Dodds, Oxford, 1963, 20:15, 62:21.

⁷³ *Ibidem*, p. 6r.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 6r. Véase *Apulée, opuscules philosophiques et fragments*, ed. y trad. J. Beaujeu, Paris, 1973, p. 228.

cuerpo aéreo, el jurista oponía que « cela est contraire à la nature des esprits, qui sont pures Intelligêces », por lo que los Académicos (no es baladí recordar la simpatía de Apuleyo y Agustín hacia esta tradición platónica) estaban distinguiendo a los ángeles de los demonios. Aportaba entonces nuestro autor, casi sin proponérselo, su propia teoría, señalando que « ils sont d'une quinte essence, comme on dit du Ciel ». ⁷⁵ Asimismo, si bien reconocía que Apuleyo no se expresó en relación a la naturaleza benigna, maligna o neutra de estas criaturas, la prudencia o la convicción lo obligaba a apoyarse en « la resolutiô des Theologiês », esto es, que todos eran malignos. ⁷⁶

Una vez definida, o al menos expuesta, la cuestión de la naturaleza demoníaca, Bodin se concentraba en el punto nodal de su tratado: la asociación de los espíritus con los hombres. Su premisa estaba inspirada en un paradigma simpático, esto es, que las cosas similares se unían. Ahora bien, así como era imposible la alianza entre los hombres malvados y los santos, lo era también aquella entre los ángeles y los demonios. Sin embargo, hablaba de hombres que no eran ni buenos ni malos, que se acomodaban a unos y otros a tal punto que « ô peut dire que l'ame intellectuelle de l'hôme est moyêne entre les Anges, & les Dæmôs ». ⁷⁷ Esto se debía a que así lo había querido la divinidad, ligando todas las cosas de un modo armónico, componiendo la armonía del mundo inteligible, celeste y elemental a través de medios y ligazones indisolubles. ⁷⁸

En el caso de los hombres, Bodin señalaba que los hebreos consideraban a los ángeles pedagogos de los hombres, así como los hombres eran pastores de los animales, concepción que fuera transmitida al mismísimo Platón, quien señaló que los hombres fueron puestos bajo la guardia de los ángeles como las bestias de los hombres. ⁷⁹ Desde este punto de vista, el argumento desembocaba en la afirmación de que si los ángeles eran buenos y los demonios malos, los hombres eran libres de elegir entre los primeros y los segundos. ⁸⁰

Bodin creía, apelando a Jámblico, en la degradación ontológica del alma que entablaba alianza con los demonios, mientras que lo contrario ocurría al alma que se ele-

⁷⁵ *Ibidem*, p. 6v.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 6v.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 7r.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 7r.-7v.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 8r.

⁸⁰ Véase *Deuteronomio*, 30; *Génesis*, 4.

vaba hacia Dios, purificada por la gracia divina, « s'il s'exerce aux vertus morales ». De todos modos, esta última instancia de felicidad insuperable era esencialmente restrictiva a unos pocos hombres, y Bodin la asimilaba a la « adeption de l'intellect » de Averroes, aunque antes percibida por Sócrates, según relataba Platón en el (hoy se supone apócrifo) *Teages*.⁸¹ De hecho, decía, las Sagradas Escrituras están llenas de ejemplos de Dios asistiendo a los hombres santos a través de los ángeles, aunque fuera preciso distinguir diferentes grados, siendo el más alto de ellos la profecía, otorgada a aquel « à qui Dieu faict la grace speciale de cognoistre sensiblement la presence de son Ange, & communiquer intelligiblement avec luy ». Como de costumbre, el jurista se encargaba de aclarar que sólo los epicúreos y los ateístas negaban la realidad de este tipo de intervenciones sobrenaturales.⁸²

Así como Plutarco asumía como un hecho la asociación de los espíritus con los hombres haciendo referencia al *daemon* que acompañaba y aconsejaba a Sócrates, Bodin lo verificaba con el testimonio de un allegado suyo —a quien se abstiene de identificar— que alegaba tener el mismo privilegio, llegando incluso a percibirlo desde los sentidos gracias a su vida piadosa.⁸³ Ahora bien, ¿cuál era la diferencia entre los buenos y los malos espíritus? Fiel a la tradición misionera cristiana, Bodin recordaba que el Diablo no sólo aspiraba a contrarrestar las acciones divinas, sino también a engañar a los hombres y suscitar pactos mediante la idolatría. Así, incluía en la clasificación demoníaca a las divinidades de los indios americanos como antes lo fueron las de los paganos: « ceux des Indes Occidentales avoient la mesme opinion que les Amorrheans, & les Grecs & Latins du Soleil ou Apollon, qu'il estoit le Dieu des Propheties. Qui môstre bien, que le Diable avoit enseigné à tous ceux-là ceste belle science ».⁸⁴ Entre su rico repertorio incluía a Porfirio (« le Philosophe par excellêce »), quien, aunque enemigo de los cristianos, también aseguraba que todos los dioses de los antiguos eran malos espíritus, « Cacodæmones ».⁸⁵

⁸¹ *Ibidem*, p. 9r. Véase *Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum*, 1548, 3, 32, pp. 5-178. En relación al carácter legítimo o apócrifo del *Teages*, véase Stefano Jedrkiewicz, « Sobre el diálogo *Teages*, atribuido a Platón », in *Fakes and Forgers of Classical Literature / Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, ed. Javier Martínez, Madrid, Ediciones Clásicas, 2011, pp. 145-158.

⁸² *Ibidem*, p. 9v.

⁸³ *Ibidem*, p. 10v.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 15v.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 16r.-17r.

El criterio de discernimiento elegido para juzgar la naturaleza buena o malvada de estos espíritus era sencillamente crísticos: « par les bonnes ou mauvaises œuvres ». ⁸⁶ Pero, como es habitual en Bodin, nada era tan sencillo como parece, pues él mismo se encargaba de aclarar que lo que a primera vista podía parecer una buena acción podía subrepticamente estar siendo llevada a cabo en honor de la maldad. La verdadera marca de discernimiento no era otra, entonces, que la « Ley de Dios », porque allí « tous sortileges sont estroictemêt defendus, & specifiez en plusieurs sortes, qui sôt cognoistre que les autres semblables sôt aussi defendus ». ⁸⁷

El equilibrio cósmico en el cual se sostenía el universo de Bodin se regía por una armonía construida a partir de los principios de simpatía y antipatía. Sin embargo, admitía que la metafísica de los « nouveaux Academiques » (esto es, « neoplatónica »), según quienes « il faut coupler & lier le ciel & la terre, les puissances celestes & terrestres, & cōiondre les uns avec les autres, pour attirer la puissance divine, par les moyens elemêtaires, & celestes » había suscitado la « confusion » de los espíritus, buenos y malos, en el mundo de los humanos. Sobre esta hipótesis metafísica, dice, se sostenían todas las prácticas maléficas de los brujos y las invocaciones al Diablo, « une des plus dangereuses pestes des Republicques ». ⁸⁸

Situaba a los himnos órficos en los orígenes de esta genealogía, refiriéndose al sublime cantor como « Orphee le sorcier [...] le maistre de la sorciere Medee », y responsabiliza a Giovanni Pico della Mirandola por difundir sus artes y ponderar sus himnos equivalentes a aquellos de David en la Cábala. ⁸⁹ Para Bodin, los himnos órficos no fueron sino hechos « à l'honneur de sathan », instruyendo a los discípulos en la idolatría, la

⁸⁶ *Ibidem*, p. 18r. En relación a la práctica de discernimiento de espíritus, véase de Fabián Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016 ; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2007 ; Wendy Love Anderson, *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets: The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002 ; Rudolf Schüssler, “Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of ancient Scepticism”, *Renaissance Studies*, vol. 23, n° 4, 2009, pp. 446-462.

Véase también Capítulo III, « De la Prophetie & autres moyens divins pour scavoir les choses occultes », p. 27 r. : « Et la vraye marque pour recognoistre ceux, qui ont telles graces, il faut bien voir, & cognoistre leurs actiôs, & sur tout quel est le Dieu qu'ils adorēt ». Lo mismo señala en el Capítulo V, « Des moyens naturels pour scavoir les choses occultes », p. 37 v. : « sont licites & ordonnez de Dieu : quand on luy en rapporte l'honneur, & louange, & nô pas à la creature ».

⁸⁷ *Ibidem*, p. 18v.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 19v.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 19v.-20r.

impiedad y la brujería. Bodin opone a esta continuidad ontológica (« extreme impieté »), su interpretación de la Ley de Dios, según la cual Dios habría impedido « bien expressement, qu'on ne feist point de degrez, pour monter à son autel, ains qu'on vint droict à luy ».⁹⁰

De todos modos, su sentencia absolvía a los Académicos, virtuosos y piadosos en sus costumbres morales, atribuyéndoles inocencia causada por ignorancia de buena fe.⁹¹ Por eso, aclaraba, agregó la palabra « sciemment » a su definición de brujo, pues éste perpetraba sus artes a sabiendas. Aquí se desplegaba entonces su original (aunque ciertamente de difícil aplicación) criterio de discernimiento para distinguir a los buenos de los malos espíritus: « voir si on s'adresse aux Creatures au lieu du Createur, par parvenir à ses desseings ».⁹²

Bodin dedicaba grandes esfuerzos para probar su perspectiva teocéntrica, insistiendo en que « quâd on dict que Dieu est la cause efficiente, la forme, & la matiere du monde, ce n'est pas qu'il soit la forme du ciel, ou d'autre creature, mais que c'est luy qui dône estre à toutes choses, & que sans luy rien ne peut subsister ».⁹³ Apenas unas páginas más adelante, anticipaba lo que sería su última obra publicada al referirse al Cielo como « un tresbeau theatre de la louange de Dieu ».⁹⁴ Frente a la evidencia de semejante majestad, la práctica supersticiosa era un desafío a la potencia divina: « celui qui craint, ou qui croit les predictiôs superstitieuses, a toujours defiance de la puissance de Dieu ».⁹⁵

Aquí terminaba su exposición específica sobre la naturaleza demoníaca, comprendida en el libro I. Los tres libros siguientes tratan, respectivamente, sobre la magia brujeril, los remedios contra ella y la represión judicial necesaria. Sin embargo, a cada paso

⁹⁰ *Ibidem*, p. 20r.

⁹¹ *Ibidem*, p. 20r. Más adelante, Bodin reconocerá a Proclo, por ejemplo, haber afirmado que « le Polytheisme est un droict Atheisme, & qui met nombre pluriel, ou infini de Dieux s'efforce d'oster le vray Dieu » (28 v.). En el libro II, capítulo II, p. 63 r., aclara este punto al decir que « par la loy de Dieu [...] il faut prier Dieu sans flaterie avec discretion, prudēce, & sobrieté ». Por otra parte, « c'est le premier fondement de sagesse, de se lever matin pour prier Dieu, & ceux qui offrent les premiers leurs prieres, il est à croire, qu'ils emportent les premieres benedictions » (II, II, 66 v.). El mismo Platón queda excusado « pour n'avoir eu cognoissance de la loy de Dieu (qui n'estoit pas encores traduite d'Hebrieu en Grec de son temps, & ne le fut de cinquante ans apres) n'a pas distingué la predictiô Divine, de celle qui est Diabolique » (II, III, 77 r. y v.).

⁹² *Ibidem*, p. 20v.

⁹³ *Ibidem*, p. 30r.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 31v.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 41r.

se encargó de ampliar y enriquecer sus características y las de sus servidores. Al mismo tiempo, oscilaba entre la admiración personal que profesaba a Jámblico, Proclo y Porfirio y la consciencia de « impiedad » que su metafísica y su « Diabología » transmitía.⁹⁶ El *topos* de la pía inocencia se extendía también a los Pitagóricos y, más ampliamente, a los Paganos, « qui usoient de telles choses de la meilleure conscience qu'ils eussent [...] car ils n'estoiêt pas Sorciers, encores qu'ils fussent idolatres, pensans adorer Dieu, & dignement le servir par tel moyen ».⁹⁷

III

La diferencia con la mala fe de Wier era, a sus ojos, absoluta, pues el nefando médico flamenco « qui se faict appeller Defenseur des Sorciers, ne se peut excuser d'une impieté extreme d'avoir mis en son livre les plus detestables formules, qu'on peut imaginer, si bien qu'en apparence il me dit du Diable & de ses inventions & neantmoins il les enseigne & touche au doigt ».⁹⁸ Es decir, ponía al alcance de todos las fórmulas de la magia diabólica, que estaba al servicio « de la corruptiô & dissolution des creatures », el contrario exacto a Dios, que representa « la generation ».⁹⁹ Considerando que Satán « a ceste puissance de Dieu, pour en user, envers les Payens, & idolatres infideles, & qui mesprisent Dieu, estans abusez sous le voile des paroles, & mesmement celles qui ne sont point entendues ».¹⁰⁰

Por eso, la diferencia entre el error y la perpetración era de importancia capital para Bodin. Arguía entonces que « entre les Payens, ceux qui sçavoient la difference des bons & malins esprits, & faisoient non seulement sacrifices de leurs enfans, ains aussi commettoient paillardises, & Sodomies, & autres ordures abominables & cõtre la droicte raison naturelle que Dieu a gravee en nos ames, pour parvenir à leurs desseins,

⁹⁶ Libro II, Capítulo I, p. 52 v.: « C'est pour respondre à Iamblique, Procle, & Porphyre, & à ces maistres docteurs en Diabologie, qui ont attiré dix millions d'hommes en leur impieté, disant qu'il faut tout unir, & par les creatures elementaires attirer les estoilles, & planetes, & par icelles leurs Dæmons, & puis les Anges & moindres Dieux celestes, & puis par ce moyen avoit Dieu. Et neantmoins tous ces beaux mediateurs n'attirent que Sathan, & pour ceste cause le XXVI article de la determination de la Sorbonne faite l'an M. CCCXCVIII a tranché & condamné l'impieeté de ceux qui tiennent que la puissance & vertu des Intelligences celestes decoule en l'ame tout ainsi que la puissance des lumieres & corps celestes decoule dedans les corps ».

⁹⁷ *Ibidem*, p. 53v.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 54r.-54v.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 63r.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 67v.-68r.

estoient non seulemēt idolatres, ains aussi Sorciers ». De algún modo, Dios dejó registro en cada uno de los hombres de la razón natural que estaba más allá de las formas y las prácticas, de la razón que debería conducir hacia ÉL, sin embargo « Sathan faict tout ce qu'il peut pour asservir les hommes & les retirer de la vraye adoration du vray Dieu ».¹⁰¹

Pronto sale a la luz uno de los móviles explícitos de la *Demonomanie*, esto es, desmentir a los incrédulos, pues les atribuía la incapacidad de oponer una explicación razonable a los síntomas extraordinarios de la acción demoníaca en el mundo, que veía en todo su esplendor durante el encuentro diabólico por antonomasia: la posesión demoníaca.¹⁰² Sin embargo, el remedio propuesto se alejaba con tanto ahínco del escándalo que se aproximaba con temeridad al uso y costumbre protestante, que apelaba a expulsar a los espíritus a través de la calma prédica.

Llegamos finalmente a la peor calidad de brujo: aquellos que « renoncent à Dieu, & à son service, ou s'ilz n'adorent pas le vray Dieu, ains qu'ilz ayent quelque religion superstitieuse, qui renoncēt à icelle, pour se donner au Diable par convention expresse ».¹⁰³ Bodin no se refería específicamente a la religión cristiana, sino que sostenía que no había religión alguna que no contuviera a los hombres dentro de las fronteras de la Ley de la Naturaleza.¹⁰⁴ En este punto, no dudaba en aludir a un testimonio directo de un supuesto acólito del diablo, quien confesó, antes de su ejecución en 1571, su paso voluntario y deliberado a las filas del Adversario.¹⁰⁵ Asimismo, el Diablo no se conformaba con sumar seguidores, sino que dejaba marcas en sus cuerpos y huellas que delataban

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 69r.

¹⁰² « Et en cecy to les Atheistes, qui nyēt qu'il n'y a point de Diables, demeurent muetz, car ilz confessent que la bouche fermee, ou la langue tirée, & immobile on ne peult parler, & moins encores par les parties honteuses : & ne peuvent dire aussi que la Melancholie aprenne à parler Grec, Hebrieu, Latin à une femme, qui n'a iamais rien appris... » (II, III, 76 v.).

Según Christian Martin, « Bodin's Reception of Johann Weyer... », la gran mayoría de casos de posesión mencionados por Bodin fueron extraídos de la más irónica fuente: Wier.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 79r.

¹⁰⁴ « Car il n'y a religion si superstitieuse, qui ne retienne aucunement les hommes es barrières de la Loy de nature, pour obeir aux peres & meres, & aux magistrats, avec une crainte de mal faire à personne » (79 r.).

¹⁰⁵ « Et n'y a pas long temps, c'est-à-dire l'an M.D.LXXI. entre ceux qui furēt deferez Sorciers par l'auveugle, qui fut pendu à Paris, il y' eut un advocat, que ie ne nômeray point, lequel cōfessa qu'il avoit passé obligation au Diable renōçeāt à Dieu, & icelle signée de son propre sang » (II, III, 79 v.). QUIEN

el pacto, como por ejemplo un nuevo bautismo y un cambio de nombre.¹⁰⁶ Se agregaba a esta materialidad, la célebre asamblea nocturna, de la cual se han recolectado testimonios de todo tipo, entre los cuales Bodin destacaba el de Guillaume Edeline, teólogo de la Sorbona, condenado como brujo la Navidad de 1453.¹⁰⁷ Al mismo tiempo, consideraba importante relativizar la importancia del *Canon Episcopi*, cuya letra se utilizara para desmentir el carácter real de los testimonios brujeriles, atribuyéndolos en todo caso a sueños inducidos por el Diablo.¹⁰⁸

El argumento se cree finalmente justificado por la ubicuidad y la seriedad de los testimonios: « ie metz beaucoup d’authoritez de plusieurs peuples & nations, à fin que la verité soit mieux esclarcie, & par tant d’exemples si souvent experimentez, non par songes, ny resveries, mais par iugemens contradictoires, par coaccusations des complices, recriminations, recolemens, convictions, confrontatiôs, confessions, condemnationes, executions ». ¹⁰⁹ El mismo Wier contribuía, según Bodin, a construir su caso contra él, pues aseguraba « par une certitude de science estre veritable, qu’il sçait plusieurs personnes estre ainsi transportez en un moment d’une región en l’autre ». ¹¹⁰

Por si no fuera suficiente, Bodin señalaba que desde los teólogos hebreos hasta los maestros escolásticos, aún pasando por la autoridad de los griegos, sobraban las descripciones de transportes de hombres en cuerpo y alma por parte espíritus —buenos o malos.¹¹¹ Lo mismo ocurría con la inmortalidad del alma, sobre la cual « nous avons des temoignages trescertains, & demonstrations indubitables [...] comme il à esté par infinies histoires, iugemens, recolemens, confrontations, convictions, confessions, execu-

¹⁰⁶ « Si le diable se defie de ceux qui se donnent à luy à iamais, pour parvenir à quelque chose qu’ilz ne quittēt son service, il ne se contente pas de les faire renoncer expressement à Dieu : ains il veut aussi les marquer » (II, III, 79 v.).

¹⁰⁷ III, III, 81 r. Sobre Guillaume Edeline, véase Martine Ostorero, « Un prédicateur au cachot : Guillaume Edeline et le sabbat », *Médiévales*, 44, 2003, pp. 73-96.

¹⁰⁸ « Il est besoing de verifier ce poinct par exemples notables, pour faire entendre le canon Episcopi xxvi.q.v. du concile d’Aquilee, sur lequel plusieurs se sont abusez » (81 r.). « Car ils demeurent tous d’accord, que le Diable soudain laisse celuy qu’il porte par les chemīs, qui monstre bien que la gresse ny fait rien, & que le Diable les transporte plus soudain que un traict d’arc, & comme dit Sainct Augustin, *Dæmones avium volatus incredibili celeritate vineunt* » (82 v.). « L’erreur de ceux qui ont escript que le trāsport des Sorciers est imaginaire, & que ce n’est autre chose que une ecstase & apportent pour exemple la vision d’Ezechiel... » (89 v.).

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 86r.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 89v. Véase *De Præstigiis Dæmonum*, libro II, cap. VIII y libro III, cap. XII.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 90r.

tions », suficientes para convencer, dice, a aquellos epicúeros y ateístas que sostenían que « l'esprit humain est une essence immortelle ».¹¹²

No obstante, Bodin se sirvió de la misma estrategia expositiva para justificar también realidades menos ortodoxas, como la metamorfosis, específicamente la licantropía. Desde su punto de vista, el « changemêt d'hommes en bestes est si renommee de tous les anciens ».¹¹³ En relación a esta cuestión, parecía ser consciente de la cautela que su paso requería, pues inauguraba su exposición al respecto a bordo de un ánimo escéptico: « la confession de nostre ignorance, est une belle louange de Dieu contre lequel il ne faut pas arguer d'impossibilité, veu la faiblesse de nostre esprit ».¹¹⁴ Pero la advertencia inclinaba menos a suspender el juicio que a ser receptivos a los testimonios referidos a la licantropía, a los cuales se encargaba de enumerar exhaustivamente, incluyendo diversas variaciones etimológicas y dialectales del mismo fenómeno.

Entre las más importantes autoridades intelectuales citadas iban desde Apuleyo y Ovidio hasta Pomponazzi y Paracelso, pasando por Pedro Damiano y Tomás. Es preciso ser cuidadosos en este punto, pues el propio Bodin reconocía, por ejemplo, que Agustín sólo llegó a afirmar que la transformación del personaje de Apuleyo no podía negarse —aunque tampoco reconoció que podía afirmarse.¹¹⁵ Por otra parte, afirmaba que no era necesario indagar en las causas naturales de estos fenómenos, tal como lo hicieran Hipócrates, Plinio o Aulo Gelio, Amato Lusitano, ya que su origen era absolutamente sobrenatural: « voila donques la verité du fait en soy, encores qu'il semble incroyable, & presque impossible au sens humain ».¹¹⁶

¹¹² *Ibidem*, p. 90v.

¹¹³ *Ibidem*, p. 93r.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 94v.

¹¹⁵ Las palabras exactas de Agustín: « sed de ista tanta ludificatione daemonum nos quid dicamus, qui haec legent, fortassis exspectent. Et quid dicemus, nisi de medio Babylonis esse fugiendum? Quod praecipuum propheticum ita spiritaliter intellegitur, ut de huius saeculi civitate, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est, fidei passibus, quae per dilectionem operatur, in Deum vivum proficiendo fugiamus. Quanto quippe in haec ima potestatem daemonum maiorem videmus, tanto tenacius Mediatori est inhaerendum, per quem de imis ad summa conscendimus. Si enim dixerimus ea non esse credenda, non desunt etiam nunc, qui eiusmodi quaedam vel certissima audisse vel etiam expertos se esse asseverent. Nam et nos cum essemus in Italia audiebamus talia de quadam regione illarum partium, ubi stabularias mulieres imbutas his malis artibus in caseo dare solere dicebant quibus vellent seu possent viatoribus, unde in iumenta illico verterentur et necessaria quaeque portarent postquam perfuncta opera iterum ad se redirent; nec tamen in eis mentem fieri bestialem, sed rationalem humanamque servari, sicut Apuleius in libris, quos *Asini aurei* titulo inscripsit, sibi ipsi accidisse, ut accepto veneno humano animo permanente asinus fieret, aut indicavit aut finxit » (*De Civitate Dei*, XVIII, 18.1).

¹¹⁶ *Demonomanie*, p. 101r. Véase *Hippocratis medicorum omnium principis Epidemion liber sextus, a Leonardo Fuchsio medico latinitate donatus, & luculentissima enarratione illustratus, iam recens non*

Una vez más, apelaba al tropo de la *paradosis*, señalando que era imposible desmentir « tous les peuples de la terre, & toutes les histoires, & mesmement l’histoire sacrée ». ¹¹⁷ Considerando, por otra parte, que « tous ceux qui ont escrit de la Lycanthropie anciens, & modernes demeurent d’accord, que la figure humaine change l’esprit, & la raison demeurant en son entier », tal como señalara Homero en *Odisea*, la licantropía no contradiría la opinión mayoritaria de los Teólogos, para quienes « les malins esprits n’ont pas la puissance de changer la forme attendu que la forme essentielle de l’homme ne châte point, qui est la raison, ains seulement la figure ». ¹¹⁸ Probado estaba, además, por el mismísimo Doctor Angélico, que *omnes angeli boni, & mali ex virtute naturali habent potestatem transmutandi corpora nostra*. ¹¹⁹ Este punto sería uno de los flancos más vulnerables de la obra frente a la sensible censura vaticana. ¹²⁰

Para Bodin era importante que estos superpoderes atribuidos a los demonios no alimentaran una percepción sobrevalorada de su potencia, pues « il faut attribuer la puissance à Dieu de tout cela, encores que cela soit fait par le ministere des Diabes, ou autres esprits. Et faut croire qu’il n’est rien fait, soit par les Dæmons soit par les Sorciers, qui ne se face par un iuste uigement de Dieu qui le permet, soit pour chastier ceux qui le meritent, soit pour tenter, & fortifier les bons ». ¹²¹

Satán sí tenía, por otra parte, una voluntad ciertamente perversa, pues « la ruse de Sathan n’est pas seulement d’esblouir les yeux, & oster aux hommes la cognoissance d’un vray Dieu, ains aussi arracher de l’esprit humain toute religion, toute conscience, & mesmes ce que chacun croit estre le vray Dieu, pour se faire reverer soymesmes, ou pour le moins faire adorer aux hommes ce qu’ils sçavent n’estre pas Dieu, & se fier aux creatures, les reverer, & attendre guarison ou salut d’icelles, & mesmes les plus ordes creatures ». ¹²²

æstimandis vigiliis ab autore recognitus, multisque in locis auctus, ac in lucem editus, Basilea, Johann Bebel, 1537.

¹¹⁷ *Demonomanie*, p. 101v.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 101v.-102r.

¹¹⁹ *Summa Theologiæ*, dis. 7, ar. 5.

¹²⁰ Véase *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits : Traditional Belief & Flokllore in Early Modern Europe*, ed. Kathryn A. Edwards, Kirksville, Truman State University Press, 2002, p. 186.

¹²¹ *Ibidem*, p. 111r.

¹²² *Ibidem*, p. 114v.

Hasta aquí los dos primeros libros, concentrados en identificar los rasgos fundamentales de la naturaleza demoníaca. Como se adelantó anteriormente, en el tercer y cuarto libro, Bodin se encargó de proponer las respuestas legítimas contra el arte diabólico, en el primer caso para prevenirlo y conjurarlo, en el segundo para reprimirlo. El fundamento moral y jurídico de esta prescripción no era otro que la « Loy de Dieu », a la cual debía considerarse « publiee, il y a environ trois mille cent-cinquante ans, que la Chaldee, l’Egypte, la Palestine en estoient infectees, & par les plus anciennes histoires on void que pays de l’Asie Mineur, la Grece, l’Italie, qui n’estoient encores qu’à demy peuplez, estoient ja remplis de ceste vermine ».¹²³

En el caso de la civilización helénica, sostenía que la guerra de Troya tuvo lugar unos doscientos años después de la publicación de la Ley, y entre los casos más resonantes de brujería mencionaba a Medea, Circe, Proteo y las brujas de Tesalia. Los testimonios de entre los filósofos destacaban, por otra parte, las condenas a la magia, específicamente en Platón y los platónicos helenísticos, quienes acordaban en que « il faut fuir les Sorciers & malins esprits ».¹²⁴ Una vez más, la frontera de la gracia cristiana se hace permeable y la sanción de la brujería incorporaba al mundo pagano en el recto orden, pues « apres la publicaciont de la loy de Dieu & de la religion Chrestienne, non seulemêt on commença d’avoir en horreur ce qu’on avoit adoré, ains aussi au paravant la publicatiô de la ly de Dieu les Payens mesmes auoyent en horreur les Sorceleries & divinations ».¹²⁵ Asimismo los sostenía que los príncipes paganos acometían contra el crimen brujo.¹²⁶

El más nefando crimen (y que mayor pena exigía) era, naturalmente, la blasfemia, pues se dirigía contra el honor de Dios. Por eso, la Ley de Dios era clara cuando indicaba que « celuy qui aura nommé Dieu par mespris, será lapidé, qui est la plus cruelle mort de toutes ».¹²⁷ Entre estas prácticas, el propio miedo al Diablo era una blasfemia, pues « c’est faire iniure à Dieu que de craindre le Diable ». Éste es el motivo por el cual

¹²³ *Ibidem*, p. 118v.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 119r.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 119v.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 121r.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 123r.

no había que temer a las impotentes divinidades paganas, « qui ne puevent ny bien, ny mal faire ». ¹²⁸

No tardaba Bodin en relativizar esta última afirmación al sostener con nitidez que « iamaís Sathâ ne fait bien si ce n'est à fin qu'il en puisse reussir un pl [sic] grand mal qui est en cela du tout cõttraire à Dieu, qui ne souffre iamaís aucun mal estre faict, sinô à fin qu'il en advienne un plus grand bien ». Por otra parte, el daño infligido por los demonios a través de los brujos, « ministres de la vengeance de Dieu », se dirigía contra « ceux que Dieu permet par son iugement secret ». ¹²⁹

El fundamento de la prueba era, a sus ojos, sólido, pues lo increíble devenía creíble a partir de las confesiones y sentencias de los brujos condenados a muerte a lo largo de la historia. ¹³⁰ A su vez, la experiencia judicial había demostrado que ninguna maldición de brujo tuvo jamás un efecto perjudicial sobre los valientes jueces que dictaron sentencia, porque « Dieu les maintient soubz sa protection, non seulement contre la puissance humaine, ains aussi cõtrea la puissance des malings esprits » (141 v.).

La respuesta frente al maleficio debía limitarse, entonces, al juicio legítimo, amparado por la divinidad que hacía « Iustice, iugement, & misericorde » (144 r.). ¹³¹ Así lo determinó al menos la Sorbona al declarar que era una herejía conjurar maleficios mediante maleficios. ¹³² Se sorprendía asimismo Bodin al resaltar que los emperadores paganos llegaron a ser más severos en esta materia que muchos emperadores cristianos. ¹³³

Sin embargo, admitía que una respuesta de otra índole se imponía frente a las posesiones demoníacas, tal como anticipara más arriba. El exorcismo ritual era, desde su punto de vista, peligroso, pues acarreaba el riesgo de que el propio exorcista acabara poseído, por lo que la práctica más eficaz para forzar su salida de los cuerpos era la ala-

¹²⁸ *Ibidem*, p. 124r.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 131r.-131v.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 134r.

¹³¹ « Iustice quand il dône le vray loyer aux bonnes oeuvres; Iugement quand il decerne la peine selon le vray merite du forfait: & Misericorde quand il dône le loyer plus grand que la vertu, & la peine moindre que le forfait » (*Ibidem*, p. 144 r.).

¹³² *Ibidem*, p. 148 r.

¹³³ « Et me suis esmerveillé comment les Empereurs Christiens ont publié par loix & par edits qu'il est licité par telles superstitions chasser les tempestes, & maladies, veu que les Romains, lorsqu'il estoient encores Payens, punissoient capitalement ceux qui avoyent par Sorcelleries descouvert seulement un larron : & ne vouloyent pas qu'on y adioustast foy » (*Ibidem*, p. 147 v.).

banza del Creador, y no de las criaturas.¹³⁴ Los exorcismos despertaban horror en los Santos Profetas, dice, pues nada querían preguntar a Satán ni caer en sus mandatos.¹³⁵ Por eso, en la Iglesia primitiva « on faisoit venir les demoniaques en l'assemblee, & tout le peuple prioit Dieu ».¹³⁶

Finalmente, el libro IV, donde el diagnóstico da lugar a la prescripción. Su punto de vista es diáfano: « la peine de mort ordônee cõtze les Sorciers, n'est pas pour les faire souffrir d'avâtage qu'ils souffrêt en les punissant, ains pour faire cesser l'ire de Dieu sur tout un peuple, en partie aussi pour les amener à repêtañce & les guerir, ou pour le moins s'ils ne veulêt amêder, de les diminuer, & estoner les mechâs ».¹³⁷ Por eso, es « chose biê fort salutaire à tout le corps d'une republicue de rechercher diligêment, & punir severement les Sorciers ».¹³⁸ Considerando la magnitud del crimen, cualquier medio era legítimo para obtener la confesión y el castigo, « la voye ordinaire des accusations ne doibt pas estre suyvie: au contraire le Iuge par tout les moyens qu'il peut imaginer doibt tirer la verité ».¹³⁹

El juez debía estar atento, no obstante, a distinguir entre las pruebas necesarias e indudables de las que no lo eran. Entre las primeras encontraba la tautológica « verité du fait notoire, & permanent », la « confession volontaire » y los testimonios de personas « sans reproche ».¹⁴⁰ En cuanto a las segundas, Bodin señalaba la reputación pública, la confesión obtenida a través de la fuerza o las « presumptiôs de droit ».¹⁴¹ En este sentido, nada era más claro para comprobar la culpabilidad de un brujo que « la verité qu'on

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 156v. y 159v.

¹³⁵ Más adelante, en la *Refutation*, atribuirá a los brujos la práctica exorcística: « Philon Hebrieu [...] distingue la magie naturelle, qu'il appelle Physique, d'avec la magie des enchanteurs Sorciers, & prestigiateurs, qui Font des exorcismes & enchantemens, & mettent les inimitiés capitalles entre les amys, & autres meschancetés incroyables » (*Ibidem*, p. 222 v.).

¹³⁶ *Ibidem*, p. 162v.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 165 v.-166 r.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 166 r.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 182 r. Sobre la perspectiva sobre la confesión de Bodin, véase Virginia Krause, « Listening to Witches: Bodin's Use of Confession in *De la Démonomanie des Sorciers* », in *The Reception of Bodin*, pp. 97-116.

Y agregaría más adelante : « c'est pourquoy Platon & Xenophon ont permis aux Magistats (sic) de mentir pour gouverner un peuple ainsi qu'on fait aux malades, & aux petits enfans. Ainsi faut il faire en Iustice pour avoir la verité des meschâcetés cachees. Or de toutes les meschancetéz du monde, il n'y en a point de plus seignalee ny plus detestable que celle des Sorciers » (*Ibidem*, p. 172 r.).

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 172v.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 172v.

cherche des choses sensibles », que no era otra cosa que el contrato celebrado y firmado con el diablo o, en menor medida, presenciar un diálogo entre amo y servidor.¹⁴² Lo mismo sucedía con los momentos (que podríamos decir) de éxtasis, esto es, « si le Sorcier fascine ou esblouit les yeux, ou charme de parolles », fenómeno que Bodin aseguraba fue determinado como prueba « trescertaine & suffisante » por la Ley de Dios.¹⁴³

En relación a los testimonios « sans reproche », su característica era que « deposed des choses sensibles par les sentiments, & de choses insensibles par discours & raisons certaines ».¹⁴⁴ Su coincidencia o no con la confesión del acusado no era absolutamente relevante, pues « elle ne laisse d'estre bien certaine sans la confession des actes ».¹⁴⁵ Si tres testimonios coincidentes eran suficientes (« tous les Docteurs tombent d'accord ») para probar el homicidio, la usura o el adulterio, naturalmente también lo serían para probar « le crime le plus detestable & le plus couvert qui soit de tous les crimes qu'on peut imaginer ».¹⁴⁶ Lo mismo sucedía con las acusaciones por parte de los cómplices del crimen, siempre y cuando éstos no fueran enemigos públicos del acusado.¹⁴⁷

Para Bodin era importante recordar, contra lo que cierta « Sophisterie » contemporánea estaba afirmando (Wier, entre los primeros), que por extraordinarios e imposibles que resultaran testimonios y confesiones, « c'est qui est imposible par nature, n'est pas imposible [comme] nous avons montré par auctoritez divines & humaines, & par la preuve de toute l'antiquité, & par les loix divines & humaines, experience, iugements, convictions, confrontations & confessions ».¹⁴⁸ No había que medir por eso las acciones de los Demonios bajo los efectos de la naturaleza: los episodios y fenómenos de apa-

¹⁴² *Ibidem*, p. 174r.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 174v.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 174v.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 175r.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 175v.

¹⁴⁷ « ...és crimes exceptés, côme est le poison & la Sorcellerie, le crime de lese maiesté, & d'assassinat, les complices du mesme fait soyent recevables à faire preuve suffisante (sic), s'il n'y a reproche pertinente, comme si le complice est ennemy capital de celuy qui accuse d'avoir eu part au malefice » (178 v.).

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 183v.

riencia sobrenatural eran precisamente el fundamento jurídico de la presunción de culpabilidad de sus servidores.¹⁴⁹

Castigar a los brujos era un imperativo moral por parte de los hombres, sobre todo y en primerísimo lugar para « appaiser l'ire de Dieu et sa vègeâce sur tout un peuple », de lo cual derivaría « obtenir la benedictiô de Dieu sur tout un país ». ¹⁵⁰ El tercer corolario del castigo a la secta demoníaca era el veterotestamentario deber de « donner fra-yeur & terreur aux autres », lo cual hacía a su reverso, « conserver les bons à fin qu'ils ne soient infectez & gastez par les meschans », y a su extremo lógico, « diminuer le nombre des meschans ». ¹⁵¹ Otro motivo se reducía sencillamente a garantizar la seguridad de « les bons » a través de, obviamente, « punir la meschanceté ». ¹⁵²

En términos prácticos, los brujos perpetraban dos ofensas cuya pena no era otra que la muerte: renegar de Dios y renunciar a toda religión (« soit vraye ou superstitieuse ») que pudiera inspirar en los hombres el miedo a cometer crímenes; maldecir, blasfemar y disgustar a Dios o « idole qu'il avoit en crainte ». ¹⁵³ El tercer crimen que coronaba la impiedad era, naturalmente, el homenaje que rendían al Adversario, pero aún menos específico y horroroso que el cuarto y el quinto, ofrendarle y sacrificar a la propia prole. ¹⁵⁴ Un sexto crimen les atribuía al indicar que la ofrenda era hecha en ocasiones desde el propio vientre. ¹⁵⁵ El séptimo crimen estaba asociado con el escándalo, pues se refería a que los brujos prometían al Diablo atraer nuevos acólitos a la secta. ¹⁵⁶ A su vez, éstos juraban en su nombre « en signe d'honneur ». ¹⁵⁷ El noveno crimen era el incesto, práctica que Bodin señalaba (anticipando la célebre premisa de Claude Lévi-Strauss) como condenada « de toute ancienneté ». ¹⁵⁸ El décimo era el vano oficio de asesinar, pero el siguiente crimen alcanzaba nuevamente el grado de horror nefando, ya

¹⁴⁹ « Car la Loy de Dieu tient pour tout certain & indubitable, que tous ceux-là qui charment, ont paction avec Sathan : faisans choses contre le cours de la nature » (187 v.).

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 195r.-195v.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 195v.

¹⁵² *Ibidem*, p. 195v.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 196v.

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 197r.-197v.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 198r.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 198r.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 198r.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 198v.

que atribuía a los brujos costumbres caníbales, incluso de infantes.¹⁵⁹ En relación al décimo segundo crimen, refería al asesinato mediante venenos y sortilegios (« c'est beaucoup plus grièvement offenser de tuer par poison que à forcé ouverte »), y los dos siguientes a matar el ganado y los frutos y causar el hambre y la esterilidad. El último era, finalmente, la copulación carnal con el Diablo.¹⁶⁰

Esta lista de crímenes, además de dejar en evidencia la gravedad de la brujería, también podía delatar a los jueces incrédulos, pues « la premiere persomption contre le Magistrat qui est Sorcier, est quando il se mocque de telles Sorcelleries ».¹⁶¹ Seducir a la autoridad era uno de los medios principales de Satán para extender su infición, por eso sugería a los brujos atraer a los Príncipes, para a través de ellos dar el ejemplo y ridiculizar a la religión.¹⁶²

Bodin destacaba un elemento fundamental en la configuración de la demonología radical, que consistía en distinguir a la herejía del hecho herético. En el primero de los casos, la consciencia se limpiaba mediante el cambio de opinión, pero « celui qui adore Sathan ou renie Dieu, (côbiê que l'un peut estre sans l'autre,) a mis en effet une chose qui ne peut qu'elle ne soit faicte, & comme on dit en droict, *Factum infectum esse nô potest* ».¹⁶³ Asimismo, era preciso distinguir a los adoradores del diablo de aquellos que negociaban con los demonios ignorando su naturaleza; en el caso de estos últimos, no debía ser la muerte su castigo sino multas, a menos que su respuesta fuera la desobediencia.¹⁶⁴

IV

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 198v.-199r.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 199v.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 211v.

¹⁶² *Ibidem*, p. 212r.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 216r. Esta afirmación resuena la cuestión en torno del *factum hereticale*, entendido como un paulatino desplazamiento del concepto de herejía hacia la condena de la práctica, además de la opinión. Véase al respecto Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 12 ; Isabel Iribarren, « From Black Magic to Heresy: A Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII », *Church History*, 76:1, 2007, pp. 32-60 ; Alejandro Morin, *Pecado y Delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Ordía Prima, 2009 ; Sebastián Provvidente, « *Factum hereticale, representatio et ordo iuris*. Le procès contre Jean Hus au concile de Constance (1414-1418) », *Temas Medievales*, 17, 2009, pp. 103-138.

¹⁶⁴ *Demonomanie*, p. 216 r.

Hasta aquí los cuatro libros originales de la *Demonomanie*, que sin embargo parecían preanunciar a cada paso la coda, esto es, la *Refutation des opinions de Iean Wier*, la cual lleva el compromiso polémico de la obra a un nivel definitivamente explícito. Bodin alegaba que el agregado de este quinto libro fue al calor de la impresión y por la súbita aparición del *De Lamiis* de Wier en 1578, a quien atribuía afirmar (una vez más) que « les Sorciers, & Sorcieres ne doibvent estre punies ». ¹⁶⁵ La *Refutation* era, entonces, un deber « pour l'honneur de Dieu », pero también para contrarrestar la incredulidad que esta opinión contagiaba entre los jueces.

Bodin recordaba a sus lectores que Satán contaba con servidores de todo tipo, entre los cuales se encontraban Papas, reyes, príncipes, sacerdotes y predicadores, pero ninguno de los cuales era tan peligroso como aquellos que « font les autres sorciers, & qui les attirant par dits, ou par escripts, en ses filets, ou qui empeschent la punition des Sorciers ». ¹⁶⁶ Eso es precisamente lo que Wier hacía publicando sus escritos impíos, acción mucho más grave que otras asimismo nefandas que el jurista se encargaba de comentar casi sin detenerse, como una supuesta relación homoerótica del médico con el célebre Cornelius Agrippa, a quien atribuía a su vez haber vivido bajo el consejo de un espíritu familiar en forma de perro negro —quien, para más precisiones, aparentemente también compartía el lecho de su amo. ¹⁶⁷

Wier, según esta lectura, negaba en *De lamiis* el pacto demoníaco, pero aún más sostenía que era imposible de probar en tanto las confesiones de las brujas, producto de la melancolía, no debían ser consideradas. ¹⁶⁸ Para Bodin, este argumento conducía en sus extremos lógicos a negar *in toto* la existencia de la propia divinidad, más allá de los esfuerzos retóricos de Wier por asegurar lo contrario. ¹⁶⁹ Por otra parte, el jurista apelaba

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 218 r. Se refiere al *Ioannis VVieri De lamiis liber. Item de commentitiis ieiuniis*, Basilea, Oporinis, 1577.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 219 v.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 220 r.

¹⁶⁸ « Car Wier est d'accord que les sorcieres ont communicatiô, & paction avec les Diables, & qu'elles font beaucoup de meschancetés à l'ayde du Diable, & neantmoins au livre *de lamiis* il dict tantost qu'il ny (sic) a point de paction, & tantost qu'on ne sçauroit le prouuer, tantost qu'il ne faut pas croire la confession des Sorcieres, & qu'elles s'abusent de penser faire ce qu'elles disent & que c'est la maladie melancholique qui les tient » (*Ibidem*, p. 225 v.).

¹⁶⁹ « Voila la couverture que les ignorans, ou les Sorciers ont prise pour faire evader leurs semblables & accroistre le regne de Sathan. Par cy devant ceux qui ont dict que c'estoit la melancholie, ne pensoyent pas qu'il y esut des Demons, ny peut estre qu'il y eust des anges, ny Dieu quelconque. Mais Wier confesse qu'il y a un Dieu (comme les Diables le confessent aussi, & tremblent soubz sa puissance, ainsi que nous lisons en l'Esriture) il confesse aussi par tous ces escripts qu'il y a de bons & malins esprits qui ont intelligence, & paction avec les hommes » (*Ibidem*, pp. 225 v.–226 r.).

nuevamente a la autoridad de « l'antiquité », la cual atestiguaba que jamás mujer alguna murió de melancolía y que más bien su composición humoral, fría y húmeda (información que ningún médico, decía, debería ignorar), era contraria a la melancolía adusta de donde provenía el furor. Además, citaba a los mismísimos Hipócrates y Galeno para aseverar que las mujeres « généralement sont plus saines que les hommes, pour les fleurs menstruales, qui les garantissent de mille maladies ». ¹⁷⁰ Así, combinada esta verdad con la realidad estadística de que las mujeres eran más susceptibles de caer en el crimen demoníaco, era absurdo entonces atribuírselo a la melancolía. ¹⁷¹ Bodin, de hecho, sugería invertir la valoración de la melancolía, a la cual consideraba fuente de sabiduría y contemplación. ¹⁷²

Por eso, aparentemente advertido de la inconsistencia de su argumentación, Wier afirmaba en *De lamis*, « pour empêcher qu'on face mourir les sorciers », que las brujas eran seducidas por el Diablo, quien les hacía creer que perpetraban abominables crímenes. ¹⁷³ Sin embargo, Bodin le oponía nuevamente la irrefutabilidad de la tradición, y se limitaba a recordar que incontables eran las pruebas que se encontraban en las Sagradas Escrituras, en los Doctores, legisladores, filósofos e historiadores sobre el hecho de que « les Sorciers de toute ancienneté ont esté execrables à Dieux, & aux hommes ». ¹⁷⁴

Aunque con el mismo ánimo condenatorio de siempre, Bodin reconocía a Wier el suficiente ingenio como para ensayar una definición de bruja (*lamia*) que al mismo tiempo la eximiera de su crimen, pues éste no era sino una atribución imaginaria. El jurista se encargaba de parafrasear la definición reduciéndola a tres puntos para evidenciar el sentido que el médico quiso imprimirle: « la Sorciere est celle qu'on pensé avoir

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 226 v.

¹⁷¹ « Or nous avons môstré que les femmes ordinairement sont demoniaques plustost que les hommes, & que les Sorcieres sont transportees souvent en corps, & souvent aussi ravies en ecstase, estant l'ame separee du corps, par moyens diaboliques, demeurant le corps insensible, & stupide. Encores est il plus ridicule de dire, que la maladie des Sorcieres provient de melancholie, veu que les maladies procedans de la melancholie, sont toujours (sic) dangereuses » (*Ibidem*, p. 226 v.).

¹⁷² « Les effects loüables de l'humeur melancholique temperé, qui rend l'homme sage, posé, contemplatif, (comme tous les anciens Philosophes & Medecins ont remarqué) qui sont qualités aussi peu compatibles avec la femme, que le feu avec l'eau » (*Ibidem*, p. 227 r.). Entre « les anciens Philosophes », citaba los *Problemata* atribuidos a Aristóteles. Hay edición moderna traducida al inglés por E. S. Forster, in *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, volumen VII, Oxford, Clarendon Press, 1927. Véase al respecto, Ann M. Blair, « The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre », in *Natural Particulars : Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, eds. Antony Grafton y Nancy Siriaisi, Cambridge (Mass.) & Londres, The MIT Press, 1999, pp. 171-204 y John Monfasani, « The Pseudo-Aristotelian *Problemata* and Aristotle's *De animalibus* in the Renaissance », in *Natural Particulars*, pp. 205-249.

¹⁷³ *Demonomanie*, p. 227 v.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 228 v.

Alliance avec les Demons, & à leur ayde faire ce qu'elle ne faict point ». ¹⁷⁵ Por eso, pensaba, que así como Wier abusó de sus conocimientos médicos para involucrar a la melancolía, utilizó también la dialéctica para « former une definition par imagination ». ¹⁷⁶ La contradicción (« une incongruité notable en terme de Philosophie ») era, desde su punto de vista, evidente, pues « si la Sorciere est celle qu'on pensé qui est Sorciere, & qui ne l'est point, il ne falloit point faire de livres des Sorcieres, ny chercher la definition de ce qui n'est point. ¹⁷⁷ Car premierement on demande, si la chose qu'on met en dispute est en nature ou non ». ¹⁷⁸ A su vez, se preguntaba también cómo Wier podía proponer tal definición habiendo admitido anteriormente la existencia real de los espíritus malignos, minuciosa clasificación incluida, y al mismo tiempo la posibilidad de la comunicación de las brujas con aquéllos, « c'est chose bien estrange de nyer que la Sorciere ayt alliance avec Sathan ». ¹⁷⁹

En relación al debate sobre la corporeidad, atribuía a Wier una postura favorable a la incorporeidad: « Dæmones non carnea, sed spirituali concretione constare ». ¹⁸⁰ Sin embargo, Bodin detecta una debilidad en la definición, pues considera, inspirado en Cicerón, que la *concretione* es una característica contraria a la naturaleza de los espíritus: « nihil est, dict Ciceron, in animis concretum, nihil mistum », por lo que hablar de *concretione* precisa admitir la corporeidad de los espíritus, como lo hicieron Agustín, Apuleyo, Platón, los Académicos y « neoplatónicos », Psellos y San Basilio. ¹⁸¹ La opinión opuesta, sostenida por Juan Damasceno, Gregorio Nacianceno y Tomás, según la

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 229 r.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 229 r.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 229 v.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 229 r. La definición exacta de Wier es: « Lamiâ appello, que ob fœdus prestigiosum aut imaginariû cû dæmone inîtû, propria ex suo delectu voluntate, vel maligno dæmonis instinctu impulsuve, illiusque ope, qualicunque mala vel cogitatione vel imprecatione, vel re ludicra atque ad institutum opus inepta designare putatur » (*De lamiis*, p. 30).

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 229 v.

¹⁸⁰ *De lamiis*, p. 34.

¹⁸¹ Reiteramos la cita: « Wier dit sur cela qu'il est impossible de toucher la main, par ce que les Demons, dict il n'ont point de chair, *Dæmones non carnea, sed spirituali concretione constare*. Or le mot de concretione, est du tout cõtraire à la nature des esprits, *nihil est*, dict Ciceron, *in animis concretum, nihil mistum*, Ce que Ciceron, avoit pris d'Aristote qui appelle L'intellect ἄμικτον καὶ ἀπαθῆ. Mais confessant la cõcretionen la nature spirituelle, il faut aussi confesser, qu'ils ont corps, comme Saint Augustin, suivant la definition d'Apulee, qui appelle les Dæmons *natura corporeos*, & Philopone Peripateticien, & Porphyre, Iamblique, Platon, Psellus, Plotin, Academiciens, & Gaudentius Merula, se fondent sur ce que la chose incorporelle ne peut souffrir d'une chose corporelle: & mesmes S. Basile tient, que les Anges aussi bien que les Dæmons ont corps, qui est l'occasion pourquoy les anciens disoyent que les Dæmons souffrent division » (*Ibidem*, pp. 229 v-230 r.).

cual ángeles y demonios no eran sino « formes pures & simples », admitía igualmente la formación de cuerpos circunstanciales.¹⁸² Aquí se percibe una vez más la inconsistencia (según Bodin) del discurso del médico flamenco, pues así como sostiene que los demonios transportan, sin cuerpos, a las personas por los aires, también afirma que los demonios « prennen les corps des hommes, & des bestes [...] en sorte qu'on peut iuger la contrarieté de ses escripts, & l'incongruité de ses conclusions ».¹⁸³

Wier incurría también en el error deliberado de negar la copulación demoníaca, a pesar de que « toute l'antiquité & tous les peuples ont tenu pour certaine, & les Theologiens ont confirmé ».¹⁸⁴ Lo mismo sucedía con el infanticidio, a lo cual Bodin se limitaba a recordarle a Medea, a la Canidia de Horacio, a la Erichtho de Lucano y a las sanciones prescriptas por la Ley de Dios.¹⁸⁵

En un punto Bodin y Wier parecían coincidir, esto es, en el carácter infalible del permiso divino a la hora de instrumentalizar venganza contra sus enemigos « par ses ennemys ».¹⁸⁶ La diferencia era que el primero consideraba a los brujos los mayores merecedores de la ira de Dios, por haber renunciado a Él y adorar al Adversario. El nudo polémico vuelve a atarse desde el momento en que se comprende que Wier utilizaba el argumento del permiso para limpiar la culpabilidad de los brujos, lo que para Bodin era una impiedad absoluta, además de un error lógico, pues la incorporación a la secta demoníaca no era de modo alguna forzoza, « ains au contraire sur toutes choses il demâde une pure, fraîche, & liberale volôté de ses sugets, & côtracte avec eux par cōventions ».¹⁸⁷ Por eso, las brujas eran tan culpables como los demonios pues intentaban sacar réditos de sus acciones malvadas y cuestionaban los fundamentos de toda religión y piedad hacia Dios.¹⁸⁸

El mayor problema de la argumentación de Wier era, siguiendo la lógica hasta aquí descripta, no reconocer que aquello que aparentaba ser imposible por naturaleza,

¹⁸² *Ibidem*, p. 230 r.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 230 v.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 230 v.-230 r.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 232 r.-232 v.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 235 v.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 238 v.-239 r.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 240 r. Agrega Bodin, más adelante, « si la convention faicte avec le sujet à la suasion de celuy qui est ennemy capital de son Prince, est punie à mort sans aucune remission, comment pourroit-on excuser la convention faicte avec Sathan, ennemy de Dieu, & de tous les siens » (*Ibidem*, p. 241 v.).

podía igualmente suceder, tal como lo reconocieran las leyes paganas y divinas.¹⁸⁹ Con una erasmiana ironía, Bodin sugería que si el médico impío tuviera razón, « il faut donc condamner toute l'antiquité d'erreur & d'ignorance, il faut rayer toutes les histoires & biser les loix divines, & humaines comme faulces & illusoires, & fondees sur faux principes: & contre tout cela opposer l'opinion de Wier, & de quelques autres sorciers, qui se tiennent la main pour establir, & asseurer le regne de sathan ».¹⁹⁰ No había falta más grave « maxime, & pleine d'impieté », que asegurar que no debía creerse aquello que es imposible en el orden de la naturaleza ya que si eso fuera cierto, « l'histoire sa-cree est un fable & illusion ».¹⁹¹

La única respuesta posible frente a los hechos en apariencia sobrenaturales, no era otra que « baisser la teste devât Dieu, & confesser la foiblesse de nostre esprit sans s'arrester aux principes, & raisons de nature, qui nous manquêt quâd on veut examiner les actiôs des esprits, & societé des Demôs avec les Sorciers ».¹⁹² Esto era precisamente lo que Satán intentaba evitar, con su aspiración de « faire mespriser, & renoncer Dieu par ses suiets, ains aussi toute religion, & tout ce que chacun pense estre Dieu, & qui le peut tenir en crainte de mal faire pour se tourner du tout à Sathan » y « arracher toute religion du cœur des hommes », pues « celui qui n'a religion quelconque, se deborde en toutes impietés & meschancetés ».¹⁹³

Considerando todo el mal que representaba y perpetraba el brujo, era necesario considerarlo culpable de « leze maiesté divine, & humaine » y, como tal, condenarlo a muerte.¹⁹⁴ Así, el crimen de Wier era igualmente grave, porque « celui qui faict evader les sorciers, doit souffrir la peine des Sorciers ».¹⁹⁵ No es más específico Bodin respecto de si consideraba un acto de justicia ejecutar también al médico flamenco, « defensor de brujos », pero la asociación estaba al alcance de cualquier ánimo lo suficientemente entusiasta.

¹⁸⁹ « Qui monstre bien que les loix payennes, & divines reconnoissent plusieurs choses comme certaines, & impossibles par nature, & neantmoins possibles contre tout le cours, & ordre de nature » (*Ibidem*, 240 r.).

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 240 r.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 243 r. y 244 v.

¹⁹² *Ibidem*, p. 247 v.

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 249 r. y 240 v.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 253 v.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 254 v.

V

Para enriquecer el paisaje de la metafísica de Bodin, es imperioso incorporar lo que podría considerarse el *curriculum oculto* de su obra, el póstumo *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*. Se supone que lo escribió en sus últimos años de vida, pero también se los cuestionamientos a su autoría han sido muy contundentes, partiendo de que el texto fue publicado muchos años después de su muerte y no se conocen manuscritos originales que puedan certificar su puño y letra, ni su nombre y que existen signos de que el texto pudo haber sido alterado, modificado, ampliado o reformulado por diversas manos, por lo cual la posibilidad de que no perteneciera a Bodin es una posibilidad que requiere ser atendida.¹⁹⁶

Existen, a su vez, una serie de argumentos que tienden a sugerir la necesidad de confirmar su autoría; en todo caso, podría afirmarse que los argumentos en contra no son lo suficientemente concluyentes como para desmentirla. La segunda propuesta está fundamentada en una pista concreta: el primer manuscrito al que hace referencia Gabriel Naudé en 1627 pertenecía al Presidente del Parlamento de Paris Henri de Mesmes, para quien trabajaba como bibliotecario. El vínculo directo con Bodin se explica a partir de su estrecha relación con Jean-Jacques de Mesmes (1559-1642), padre de Henri. Más explícitamente, de Mesmes estaba casado con la sobrina nieta de la suegra de Bodin, y en su intercambio epistolar se llamaban mutuamente « vostre affectionné allié ». Para corroborar esto, el manuscrito de de Mesmes estaba acompañado de una carta personal intitulada « Epistre de Jean Baudin touchant l'institution de ses enfans a

¹⁹⁶ Entre quienes han cuestionado su autoría, es preciso detenerse en los trabajos de Karl F. Faltenbacher *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres*, ed. Karl F. Faltenbacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002 y *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009 ; David Wootton, « Pseudo-Bodin's *Colloquium Heptaplomeres* and Bodin's *Demonomanie* », *Beiträge zur Romanistik*, 6, 2002, pp. 175-225 ; Jean Céard, « L'auteur du *Colloquium Heptaplomeres*, lecteur de Bodin », *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres: Wissenschaft*, 2009, pp. 117-134 e Isabelle Pantin, « Le *Colloquium heptaplomeres* et sa cosmologie. Le problème de la cohérence du texte », in Faltenbacher, ed., 2009, pp. 185-207. Por otra parte Jean Letrouit, « Jean Bodin, auteur du *Colloquium Heptaplomeres* », *La lettre clandestine*, 4, 1995, pp. 38-45; Andrea Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel « Colloquium Heptaplomeres » di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005 ; Noel Malcolm, « Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeres* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69, 2006, pp. 95-150, han intentado probar que Bodin fue en efecto el autor.

son peueu », enviada desde Laon en 1586, y firmada por « vostre affectionne & oncle & ami J. Bodin ». ¹⁹⁷

La cuestión merece permanecer abierta, pero no necesariamente impugnar la posibilidad de que, en el peor de los casos, estemos ante un Pseudo-Bodin en buena medida fiel a cierto trasfondo epistemológico del Bodin histórico. Creemos que es legítimo analizarlo a partir de esta perspectiva.

El texto consiste en la descripción de un encuentro entre siete hombres sabios de siete adscripciones confesionales diferentes, reunidos para discutir sobre diversas cuestiones morales y metafísicas. El relato tal como se brinda al lector se origina en una supuesta epístola de autor desconocido a un interlocutor al que llama « N. T. », y consiste en la descripción del susodicho diálogo, transcurrido en la ciudad de Venecia, entre Fredericus Podamicus, luterano, Hieronymus Senamus, escéptico, Diegus Toralba, filósofo natural, Antonius Curtius, calvinista, Salomon Barcassius, judío, Octavius Fagnola, musulmán, y Paulus Coronæus, anfitrión y católico. El narrador deja claro desde un principio que el ánimo de todos era *studio discendi ferebantur*. ¹⁹⁸

Los primeros intercambios permiten prever que muchas de las preocupaciones sugeridas en la *Demonomanie* continuaban vivas a la hora de escribir estas páginas, pues el coloquio es inaugurado, a partir de la pregunta de Coronæus sobre la inmortalidad de las almas, con una crítica de la metafísica epicúrea, más precisamente de la naturaleza supuestamente indiferente de las divinidades. ¹⁹⁹ Curiosamente, es Toralba el encargado de cuestionar a la secta epicúrea, considerando que se burlaban de las cuestiones divinas

¹⁹⁷ BNF Ms. 6564, pp. 483-486, citado en Paul Lawrence Rose, *Selected Writings*, pp. 3-4.

¹⁹⁸ Trabajamos aquí con la edición inglesa latina Ioannis Bodini, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. Ludovicus Noack, Paris y Londres, F. Klincksieck y D. Nutt, 1857. Hay también traducción francesa anónima editada en fragmentos por Roger Chauviré, *Colloque de Jean Bodin des secrets cachez des choses sublimes entre sept sçavans qui sont de differens sentimens*, Paris, Honoré Champion, 1914 y de forma completa por François Berriot, *Colloque entre sept sçavans qui sont de differens sentimens des secrets cachez des choses relevees*, ed. François Berriot, Ginebra, Droz, 1984 ; y una inglesa de Marion Leathers Daniels Kuntz, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Véase una lista completa de los manuscritos disponibles en la edición de Berriot, 1984, pp. li-lx.

Así preparaba la escena el narrador: « nec vero solum urbanitate sermonis ac morum suavitate, verum etiam innocentia atque integritate tanta vivebant, ut nemo tam sui similis quam omnes omnium viderentur ; quippe nulla contentione verborum aut vicendi cupiditate, sed omnes studio discendi ferebantur, itaque omnes cogitationes ac studia ad verum decus traducebant » (*Colloquium*, p. 2). Véase Gianni Paganini, « La ‘Civil Conversazione’ nell’epoca delle Guerre di religione: Il *Colloquium heptaplomeres* di Jean Bodin », in *L’antidoto di Mercurio. La « civil conversazione » tra Rinascimento ed età moderna*, ed. Nicola Panichi, Florencia, Olschki, 2013, pp. 13-42.

¹⁹⁹ También el *De natura deorum* ciceroniano comienza con esta cuestión.

y luego criticando los efectos prácticos de su metafísica al abolir los premios y castigos.²⁰⁰ Esta realidad permitía responder la genuina duda de Senamus frente a las virtudes públicas de Epicuro y la bajísima ratio de abjuraciones de su secta. La respuesta de Coronæus, por su parte, será representativa de su estilo retórico, lacónico, pero también de su modestia y su rechazo a la arrogancia, cualidad que atribuía a los epicúreos.²⁰¹

Pronto el coloquio se concentra en la cuestión demoníaca. Fridericus, tal como lo hiciera Bodin en 1580, pone en boca de Apuleyo la lógica según la cual era necesario creer en aquello que parecía increíble bajo las leyes del orden natural, porque allí se detectaba la intervención de los demonios.²⁰² Curtius y Cornoæus, por su parte, instaban a ir en búsqueda de los arcanos de la filosofía y las causas ocultas en la naturaleza.²⁰³ Toralba, por su parte, rechazaba intervenir desde su campo de experticia y así corrobora la diáfana división epistemológica entre filosofía natural y metafísica con que Bodin refutara a las aspiraciones naturalistas de Wier.²⁰⁴

Casi como una derivación extrema del caso demonológico, sale a la luz la realidad de la licantropía o, en sentido amplio, la *onanthropía* (*ονανθρωπία* [sic]), esto es, la literal metamorfosis de un hombre en una criatura. Lo curioso es que el tema es introducido por el musulmán Octavius, quien confesaba haber presenciado la magia de brujos convirtiendo a hombres en burros o lobos y luego restablecer su forma humana. Afirmaba además que su testimonio estaba avalado por aquellos de Homero, Heródoto, Varrón, Pausanias, Platón y Pomponio Mela.²⁰⁵ Quien salió en apoyo del islámico no era otro que el anfitrión Coronæus al admitir que habría desconfiado de sus ojos o de sus senti-

²⁰⁰ « Ego vero, inquit TORALBA, utilissimum duco, perspicuas omnium rerum et earum præcipue, quæ ad pietatem pertinent, demonstrationes exquirere, ne ab Epicuræis rerum divinarum irrisionibus imparati offendamur [...] Nam sublata præmiorum spe, sublata numinis ac pœnarum metu, hominum inter homines societas nulla stare potest; quis enim fideit et justitiæ locus esse potest apud eos, qui nihil nisi testem aut iudicium metuant? » (*Colloquium*, p. 4).

²⁰¹ « Non magis mirum videri debet, quam ex viris castratos quidem posse, sed ex castrato virum fieri neminem » (*Ibidem*, p. 4).

²⁰² « Minus, inquit, calles pravissimis opinionibus ea putari mendacia, quæ vel auditu nova vel visu rudia vel supra captum cogitationis ardua videntur [...] Ex quibus intelligitur, ea quæ nec a natura, nec ab humanis viribus proficiscuntur, divina aut dæmonum ope exerceri » (*Ibidem*, p. 7).

²⁰³ « Curtius: Rerum gestarum historia sensibus ipsis nititur, i.e., ὅτι ἐστὶ, sed causarum demonstratio, scilicet τὸ διότι, altius est ab intimis philosophiæ arcanis repetenda [...] Coronæus: Causas earum rerum arduas et in abditis naturæ arcanis latentes » (*Ibidem*, p. 13).

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 13-14.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 15-16. Leathers, aclara que la referencia a Varrón debería ser más bien hacia Plinio, *Historia natural*, VIII, par. 34 (Leathers, p. 22). Sobre los conocimientos de Bodin de la religión islámica, véase François Berriot, « Jean Bodin et l'Islam », in *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1994, pp. 207-220.

dos si no hubiera leído en las Sagradas Escrituras sobre la metamorfosis de Nabucodonosor.²⁰⁶ Salomón agregó, por su parte, la ortodoxa prevención según la cual la mente del metamorfoseado no sufrió alteración alguna de su naturaleza, comentario que Curtius aprobó alegando la misma expresión de Boecio que Bodin utilizara en la *Demonomanie*.²⁰⁷

La armonía fue interrumpida, como era de esperar, por el escéptico Senamus, quien sugería que la metamorfosis homérica podría no ser sino una licencia poética (*procos*, seguidores, son transformados en *porcos*, cerdos).²⁰⁸ Su sospecha se amparaba en la lógica, que le indicaba que sin la muerte del hombre, no era posible convertirlo en animal; así, los testigos de esos fenómenos fueron en todo caso ellos mismos víctimas de maleficios en forma de ilusiones ópticas.²⁰⁹

En el caso de Toralba, se proponía responder el epistemológico interrogante de Coronæus, quien se preguntaba si este tipo de fenómenos sucedía por medios naturales o mediante la intervención demoníaca. El filósofo natural reconocía carecer de respuestas contundentes, puesto que, socrático, así como estudiaba los elementos de la naturaleza y finalmente los preternaturales, la razón parecía abandonarlo, por lo cual cada paso en dirección de los detalle lo acercaba a la certeza de su ignorancia.²¹⁰ Curtius rápidamente identifica la influencia de Sócrates en la intervención de Toralba, y cita a Arquímedes (a través del matemático contemporáneo François de Foix), a quien atribuía haber afirmado a su vez que conocer la ignorancia era el más seguro comienzo para entender las más perfectas ciencias y que nadie era más ignorante que aquel que creía conocer todo.²¹¹ Aludía, además, a la alegoría de la caverna.²¹²

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 16.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 16. « Sola mentis stabilis super monstra quæ patitur gemit » (*Consolatio Philosophiæ*, IV, m. 3, 28). Véase Sara Miglietti, « Presenze boeziane nel *Colloquium Heptaplomeres* di Jean Bodin », *Rinascimento*, 44, 2004, pp. 273-295.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 16..

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 17.

²¹⁰ « Ita quoque me in naturas elementoru, fossilium, metallorum, stirpium, animantium ac coelestium corporum intuentem, postremo in agelorum ac dæmonum mirabilem potestatem altius mentis agitatione subvectum ratio penitus servisse videtur. Quo etiam plura scire cupio, quoque attentius et cautius subtilissima quæque persequor, eo me imperitiorum agnosco » (*Ibidem*, p. 18).

²¹¹ « Ignorandi scientiam certissimum scientiarum perfectiorum principium asseverabat nec ullos imperitiores, quam qui se omnia scire arbitrarentur » (*Ibidem*, p. 18). François de Foix (1512-1594), además de obispo en el país Gascón, fue matemático y profesor de la Universidad de Burdeos. Tradujo en 1579 el *Pimander* de Hermes Trimegisto.

²¹² Leathers, 26. República, VII, 1-3, 514-518B.

Toralba redondeó su idea asegurando sin ambigüedades que de todos los errores, el peor era pensar todo aquello que estaba fuera de la capacidad del hombre provenía de la naturaleza o del azar. Era preciso considerar el poder de los demonios.²¹³ Intervino también Toralba en el álgido debate soteriológico que tantas vidas costó y determinó durante la Era de la Reforma, recordando a sus interlocutores que peripatéticos, epicúreos y estoicos sugirieron ya tiempo atrás que no sólo la primera causa se movía por necesidad, sino que ni siquiera Dios tenía el poder de alterar aquello que ocurría por causas naturales.²¹⁴ Al intento de Fridericus de restablecer el principio de la doble verdad (« iisdem de rebus aliter physici, aliter theologi statuunt »), Salomón le recordó que la verdad debía siempre ser una y la misma.²¹⁵

Toralba, por su parte, insistía en que sólo Dios podía alterar las leyes naturales, modificando el orden y permitiendo la aparición de portentos y todo tipo de fenómenos prodigiosos. Desde su punto de vista, o el destino no existe o es Dios quien ha establecido reglas naturales que sólo Él puede cambiar.²¹⁶ Los elementos del mundo natural actúan, decía, bajo los límites de su propio poder y habilidad, lo que lo hacía necesariamente finito, a diferencia de la potencia del Creador, que es en esencia infinita.²¹⁷ Al mismo tiempo, las cosas naturales no sucedían al azar, sino uniformemente de acuerdo con las leyes naturales, a menos que la divinidad dispusiera lo contrario.²¹⁸ En efecto, el

²¹³ « Omnium autem errorum, qui sunt innumerabiles, nullus est, in quo gravius a physicis nostris peccari possit, quam existimare, omnia quæ extra hominum potestatem posita sunt, a natura, a causis necessariis, aut a fortuna pendere. Qui enim ita sentiunt, Deo aliud aliter agendi arbitrium penitus adimere coguntur, qui nec dæmonum nec angelorum ullam vim necessariam esse ac ne dæmones quidem subsistere putant, sed ea tantum quæ brutis sensibus obvia sunt, et eorum, quæ sub sensu cadunt, si causas ignorant, confiteri turpe arbitrantur, aut si negare nequeant, ineptissimam quam nullam causam prodere præstabilius opinantur » (*Ibidem*, p. 19).

²¹⁴ *Ibidem*, p. 19. Leathers, p. 27, reconoce la importancia crucial de este debate teológico y las respuestas ensayadas por Leibniz y Spinoza.

²¹⁵ « Quod verum est, Semper unum et ídem sit oportet, nec potest res eadem modo vera theologis, modo falsa physicis esse, etiamsi theologorum ac physicorum de rebus iisdem iudicia sæpe contraria occurrant » (*Ibidem*, p. 20).

²¹⁶ « Aut fatum nihil est, aut Deus est, qui certas omnibus naturis leges præscripsit, quas unus mutare et evertere potest » (*Ibidem*, p. 22).

²¹⁷ « Angelos ac dæmones vim habere deo minorem, hominibus vero majorem, quæ tamen vis ac potentia dei potestati æqualis esset, si Deus agendi necessitate obligaretur, quoniam causa quæque quo potentior est, eo majores parit effectus, si autem prima causa necessario ageret, omnium consequentium causarum potestas esset infinita et rei finitæ vis infinita esse nequit » (*Ibidem*, p. 23).

²¹⁸ Leathers, p. 34. « Res naturales nec casu, nec temere, nec ordine coeco fiunt, sed iisdem legibus et eodem tenore progrediuntur, ut posita causa sequatur effectus, nisi divina voluntate in omnibus, aut humana in quibusdam, aut vi dæmonum in pluribus prohibeantur » (*Ibidem*, p. 24).

libre arbitrio de Dios merecía ser resguardado, pues nada voluntario puede suceder cuando es forzado por la violenta necesidad.²¹⁹

En relación al principio de necesidad, Toralba traía a colación la lógica de Avicenna, según la cual no puede existir una causa primera si el mundo es eterno, y la premisa de Alejandro de Afrodisias, quien sostenía que en las cosas eternas no hay causa ni primera ni última.²²⁰ Por eso, Toralba se veía obligado a alegar en contra de la eternidad del mundo, porque el consenso de los sabios le afirmaba que el mundo tenía una causa primera.²²¹ El acuerdo de Salomón era igualmente sutil, ya que la simpatía que le provocaban los « amici » Filón de Alejandría y Platón, quienes abogaban por que la eventual destrucción del mundo fuera accidental, no esencial, más amiga le resultaba la voz de Dios que impide dudar.²²²

Es Cornoæus quien se encarga de concluir esta sesión de debate que comenzó con la metamorfosis y desembocó en el principio de necesidad y la eternidad del universo creado. Su balance indicaba que no sólo la naturaleza intervenía sobre las cosas del mundo, sino también los ángeles y los demonios, incluso en contra de la naturaleza.²²³

Así las cosas, Senamus introducía el nudo de nuestras propias disquisiciones: la materialidad demoníaca. Su perspectiva era que la corporeidad de los demonios facilitaría mucho la comprensión del fenómeno y terminaría con la ambigüedad.²²⁴ Toralba reconocía enseguida, apelando al *Timeo*, la oscuridad del problema y que su comprensión excedía las capacidades de la mente humana, por lo que lo correcto sería tomar las opiniones de los mayores.²²⁵ Agregaba, además, que la tradición académica tendía a reconocer la existencia de *dæmones* ligados a cada individuo como regalo divino con el

²¹⁹ « Nihil voluntarium fieri potest, ubi violenta necessitas urget » (*Ibidem*, p. 25).

²²⁰ « Prima autem causa nulla esse potest, si mundus est æternus [...] In rebus æternis nulla est prima, nulla item postrema causa » (*Ibidem*, p. 26). Véase Alejandro de Afrodisias, *In Aristotelis Metaphysica*, I, 12.

²²¹ « At mundus primam causam habet, omnium consensu physicorum » (*Ibidem*, p. 26).

²²² « Dei vox, quæ neminem dubitare patitur » (*Ibidem*, pp. 26-27).

²²³ « Rerum universitatem et quæ amplissimo orbis sinu coercentur, opificis æterni arbitratu dissolvi ac propterea tot monstra, quæ stupore homines afficiunt, tot præstigias et volatus maleficorum, non a natura, sed præter naturam aut contra naturam, angelorum ac dæmonum vi ac potestate fieri » (*Ibidem*, pp. 27-28).

²²⁴ « Si dæmones corporales essent, minus ambigeretur » (*Ibidem*, p. 28).

²²⁵ « Disputatio de animorum immortalium natura, i. e. de angelis ac dæmonibus perdifficilis ac obscura semper visa est [...] Plato vero mentis humanæ captum egredi dæmonum disputationem agnoscit: majorum tamen sententiis acquiescendum » (*Ibidem*, p. 28). Véase *Timeo*, 40e.

objeto de guiarlos a través de la vida.²²⁶ Salomón se plegó a esta versión contribuyendo con el testimonio del gran Maimónides, a quien atribuía haber sido instruido no por Empédocles sino por sus mayores.²²⁷

Senamus se preguntaba legítimamente, entonces, por qué los epicúreos pudieron llegar tan lejos como para negar la existencia de estos espíritus y la respuesta del calvinista Curtius fue brutal porque proponía negar a los epicúreos no sólo su condición de filósofos, sino también su condición de hombres, considerando que, amparándose sólo en los sentidos, diferían muy poco de la opinión de las bestias.²²⁸

Coronæus dio por terminado el paréntesis epicúreo con la tajante definición de que todos los mortales acordaban en la existencia de los demonios, por lo que sugería pasar a determinar si éstos diferían en esencia y cualidades sensibles o sólo en su bondad o maldad, y asimismo en qué acciones se involucraban.²²⁹ Fridericus pareció en un principio desalentarlo, aludiendo a la incapacidad de innumerables hombres sabios de responder aquellos interrogantes a lo largo del tiempo, pero Toralba lo instó a examinar la cuestión no a partir de sus causas sino a partir de sus efectos, pues estos últimos (en forma de fenómenos prodigiosos) eran la prueba fehaciente de su existencia.²³⁰ De todos modos, el luterano se limitó a citar la definición de Apuleyo citada por Agustín y recordada por Bodin en la *Demonomanie*: « dæmones sunt genere animalia, ingenio rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore æterna », para pronto cotejarla con la tradición (neo)platónica que, al menos en tres de sus más ilustres exponentes (Plotino, Porfirio y Plutarco), sostenía su carácter mortal.²³¹ Al mismo tiempo, reconocía que el argu-

²²⁶ « Omnes Academici disputationes varias de natura dæmonum instituerunt. Illud autem inter ipsos convenit: unicuique dæmonium ab ortu vitæ ducem divino munere concessum » (*Ibidem*, p. 29).

²²⁷ « Empedocles, qui vivus et spirans in jugo montis Aetnæ a dæmonibus sublatus dicitur, unicuique καλὸν καὶ κακὸν δαίμονα contigisse dicebat ». « Rabbi Moses Aegyptius non quidem ab Empedocle, sed a majoribus institutus, etiam unicuique bonum ac malum angelum adesse confirmat » (*Ibidem*, pp. 28-29).

²²⁸ « Epicuræi non tantum ex albo philosophorum, sed etiam hominum eximendi nobis sunt, tum quia nihil aut parum differunt a iudicio ferarum, tum etiam quod solo sensu feruntur » (*Ibidem*, p. 29).

²²⁹ *Ibidem*, p. 29.

²³⁰ « Duæ sunt omnino demonstrandi artes, una quidem a causis, altera vero ab effectibus; itaque si obscuræ sint causæ, ex ipsis tamen effectis eas venari licet, ut si dæmonum naturam, τὸ διότι, capere nequeamus, certe ex eorum actionibus τὸ ὅτι ἐστὶν intelligamus » (p. 29).

²³¹ *Ibidem*, p. 29. Cf. *De civitate dei*, IX, 8 ; *De opificio mundi*, XXVIII, 84.

mento de Toralba en relación a la finitud de las creaturas era irrefutable, aunque no se sintiera en condiciones de pronosticar su expectativa de vida.²³²

Finalmente, Fredericus hace alusión a uno de los efectos más espectaculares de los demonios sobre la materia: la posesión demoníaca, fenómeno cuya realidad Senamus y Salomón ratificaban a través de testimonios contemporáneos. El sabio hebreo sugería, por su parte, que los demonios tendían a manifestar mayor hostilidad hacia los judíos, elemento que impediría acusar a éstos de facilitar la acción demoníaca en el mundo.²³³ El luterano aportaba, además, el esperado embate contra el « defensor de brujas », esto es, Wier, a quien se refería como aquel médico que, por fuera de los legítimos intercambios entre físicos y teólogos, propuso su diagnóstico anclado en la melancolía con el fin de no parecer un ignorante.²³⁴

Una vez más, Toralba acude en auxilio de sus compañeros de coloquio, quienes parecían por un momento desviarse definitivamente de la cuestión que los había atraído. El filósofo les recordaba que sólo era eterna la primera causa, por lo cual los ángeles sólo existían porque la bondad de Dios así lo dictaminaba.²³⁵ Pero el punto fundamental a la hora de determinar la naturaleza corpórea o incorpórea de los espíritus, en el caso de que la respuesta fuera negativa, advertía Toralba, la discusión dejaría de pertenecer al campo de la física y debería limitarse a la metafísica.²³⁶

Curtius se encargó de recordar que grandes hombres, más platónicos y más aristotélicos por igual, como Apuleyo, Porfirio, Jámblico, Psellos, Plotino, Filópono, Amonio, Alejandro de Afrodisias, Agustín, San Juan Damasceno y San Basilio habían coincidido en cierta medida en señalar a los *dæmones* como seres materiales y corporales. Agrega que lo mismo parecían sugerir los poetas originarios, Hesíodo y Orfeo, quienes

²³² « Non esse dæmones æternos, Toralba belle demonstravit, cum uni Deo rerum omnium parenti docuerit convenire, sed quam diuturna sit eorum vita, mortalium nemini compertum opinor » (*Ibidem*, p. 30).

²³³ « Quod a Gentili avorum religione ad peregrina, defecissent, forsitan dæmonibus sui obsidendi occasionem præbuerunt, sed Judæorum id ope factum, nemini credibile videatur. Dæmones potius falsis accusationibus et criminibus Judæos, quibus infestissimi semper fuerunt, circumveniri cupiebant » (*Ibidem*, p. 33).

²³⁴ « Ne nihil ignorasse videretur, a melancholia peregrinam linguam excitari posse contendebat, sed non sine risu ac sibilo palam explosus est » (*Ibidem*, p. 34).

²³⁵ « Utrumque superius demonstratum esse confido, nihil sempiternum esse posse, quod non sit æternum, nec rursus quicquam æternum cogitari posse præter primam omnium causam; quare ne angeli quidem suapte natura sempiterni futuri sunt, sed sola Dei bonitate sustententur » (*Ibidem*, p. 37).

²³⁶ « Sin putemus, angelos ac coelites omnes corpore vacare, ut Aristoteles, qui angelos formas separatas et intelligentias, coelestium orbium motrices, appellat, hæc disputatio non ad physicam, sed ad metaphisicam spectabit » (*Ibidem*, p. 37).

los ilustraban como creaturas intermedias, en el primer caso aéreas, en el segundo misceláneas, pero sobre todo corporales, capaces de habitar y visitar lugares físicos. Sin embargo, el luterano señalaba que todos estos casos no constituían la regla sino la excepción, porque todos los demás teólogos se habían inclinados por la tesis de la incorporeidad.²³⁷

La respuesta del islámico Octavius es ilustrativa, pues señalaba la importancia de la autoridad de los *magni viri*, cuya autoridad contribuía a la consolidación de la fe. Sin embargo, sostenía que la mayoría de la gente era convencida menos por opiniones que por pruebas que condujeran a la *scientia*.²³⁸

Toralba es quien provee la necesaria demostración lógica según la cual si se probara que sólo la esencia divina es incorpórea, de ello se deduciría que sólo la esencia de Dios es infinita. Entonces, si toda sustancia confinada al orbe era finita, ya fuera la mente humana, los ángeles o los demonios, cada una de ellas debía ser corpórea. No existía, desde su punto de vista una tercera posibilidad: se es infinito e incorpóreo, o finito y corpóreo.²³⁹ Sin embargo, advertía que la metafísica no debía confundirse con la física, porque ésto sería confundir lo natural con lo divino. En todo caso, sólo la primera e incorpórea causa es objeto del metafísico. Si Alejandro de Afrodisias tenía razón en que no hay sustancia sin cuerpo, debería haber tomado cuenta de la divina, infinita e incorpórea excepción.²⁴⁰ Acto seguido, Toralba desacreditaba cualquier intento de hacer de la mente humana una partícula divina, tal como lo sugiriera Plotino.²⁴¹ Si así fuera, la na-

²³⁷ « Cæteri tamen theologi nou modo angelos, sed etiam dæmones et mentes hominum incorporeas esse tradunt » (*Ibidem*, pp. 37-38).

²³⁸ « Magnorum virorum auctoritas plurimum ponderis habet, ut fidem faciat omni opinione stabiliorem, sed ut pauci hoc vel illud assentiuntur, quia sic collibitum est, ita plerique argumentis ad assentiendum necessariis, quasi quæstione adhibita, cogi volunt, ut omnem adepta scientia exuant opinionem, quæ simul stare non magis possunt quam fides et scientia » (*Ibidem*, p. 38).

²³⁹ « Si demonstratum erit, nullam præter Deum essentiam incorpoream esse, illud etiam perspicuum erit, Dei solius essentiam esse infinitam [...] Hoc igitur primum, si placet, statuamus: omnis substantia, quæ maximi orbis ambitu coercetur, est finita. Mentis humanæ, angeli, dæmones orbe coelesti continentur, igitur sunt finiti, quia nihil infiniti orbe finito concludi potest [...] ...igitur omnis substantia finita ac terminata corpórea sit oportet, alioquin esset infinita, quia tertium nihil est » (*Ibidem*, pp. 38-39).

²⁴⁰ « Graviter certe peccatur ab iis, qui metaphysica physicis conturbant, i. e. naturalia divinis, nisi ut ex aliis alia melius intelligantur. Nullum autem metaphysici argumentum præter primam causam incorpoream esse potest. Nam cum Aristoteles Platonis ideas loci omnibus evertere conaretur, quod hypostasim nullam in natura haberent, intelligentias tamen seu mentes separatas in natura incorporeas statuit his verbis: An, inquit, ad physicam pertinet, de omni anima disputare? an vero de ea tantum, quæ matéria vocatur? Hoc postremum tam absurdum visum est Alexandro Aphrodisiensi, ut nullam omnino substantiam corporis expertam affirmaret. Recte ille quidem, si primam causam excepisset, quam ob id incorpoream esse oportet, quia sit infinita » (*Ibidem*, p. 41).

²⁴¹ *Enéadas*, IV, 4, 28; IV, 7, 10.

turalidad de Dios debería considerarse divisible y disoluble, lo cual era inconcebible.²⁴² El mismo criterio seguía Salomón, para quien la incorporeidad angélica y demoníaca significaría que Dios estaría mezclado con sus creaturas, lo cual le resultaba no sólo absurdo sino también nefando.²⁴³

Coronæus, como de costumbre, se encargaba de sintetizar el denominador común de las opiniones esgrimidas, asumiendo la naturaleza corpórea y finita de los demonios.²⁴⁴ Sin embargo, se aventuraba también en la posibilidad de extrapolar el debate hacia todo tipo de prodigios atribuidos a la acción demoníaca, incluyendo el vuelo de los propios brujos. Más allá del escepticismo de Senamus, para quien la corporeidad de los demonios no era prueba del vuelo de los brujos, Toralba le respondía lógicamente, asegurándole que ante la imposibilidad de volar por medios naturales, cualquier evidencia de vuelo se debía necesariamente o bien a un milagro obrado por Dios o bien a una intervención de sus agentes, ángeles y demonios.²⁴⁵ La verdadera clausura del debate parecía provenir, de todos modos, de la boca de Octavius, quien a pesar de apelar a la primera profecía para recordar que Dios luego de la creación sólo actuó a través de intermediarios (Génesis, 2:2-4), se inclinaba por una escéptica postura, reticente a hacer afirmaciones sobre cuestiones tan arduas y ajenas a la sensibilidad y el intelecto de los hombres.²⁴⁶

Tras largas disquisiciones sobre filosofía natural y sobre el carácter de la intervención divina sobre Su creación, Senamus reabre el problema demoníaco preguntándose cuál es la necesidad de la existencia de ángeles y demonios considerando que todo aque-

²⁴² « Video placuisse nonnullis, qui Plotinum auctorem citare non dubitant, quod hominis mentem ὁμοούσιον esse dixerit ipsi Deo. At ne ὁμοούσιος quidem est, tantum abest ut sit ὁμοούσιος [...] Item tous homo Deus esset; totum enim esse necesse est, cui pars detrahi nequit. Item Dei natura divisibilis ac dissolubilis esset, si partes haberet... » (*Ibidem*, pp. 41-42).

²⁴³ « Angelus autem si incorporeus esset, ut Aristoteles cum plerisque theologis opinatur, ejus substantia existeret omni in loco et extensionem infinitam haberet et essentiam, quin etiam intelligentias ac dæmones unum et idem cum Deo esse oportet atque ita bona malis, æterna caducis, fluxa sempiternis, purissima foetidissimis, Creator denique creaturis promiscue confunderetur. Quæ non modo absurda, sed dictu nefária sunt » (*Ibidem*, p. 46).

²⁴⁴ « Habemus igitur perspicuam minimeque dubiam demonstrationem de potestate atque essentia Dei, omnibus modis infinita, eumque solum æternum esse, αἰώνιον, ἀπέραντον, ἄναρχον, angelos vero, dæmones, mentes corpóreas esse ac finitas, suaque natura mutabiles ac solubiles » (*Ibidem*, p. 47).

²⁴⁵ « Neque etiam si demus, corpóreos esse dæmones, propterea sequitur, transvectiones sagarum veras esse » ; « At neque per naturam neque per hominum gestionem transvectiones illæ sagarum per aera fieri possunt; igitur a Deo vel ab angelis dæmonibusque fieri necesse est » (*Ibidem*, p. 47).

²⁴⁶ « Post mundi conditionem Deum ab omni actione conquievisse docemur, nec quicquam nisi causis intercedentibus agere; quanquam de rebus tam arduis et ab hominum sensu et captu remotis quicquam statuere valde periculosum mihi videtur » (*Ibidem*, p. 47).

llo que se les atribuye se origina en el albedrío divino.²⁴⁷ Pero Salomón le respondió indicándole que actuar en Su nombre cuando podía hacerlo a través de los ángeles sería inconsistente con Su majestad, a lo que Fridericus agregó que la inacción de los ángeles probaría su naturaleza vana, y no era concebible que Dios hubiera creado criaturas sin un rol específico que cumplir.²⁴⁸

El punto de vista de Toralba, el verdadero experto en estas cuestiones fronterizas entre la física y la metafísica, se resumía en una premisa moral, pues afirmaba que la violencia era esencialmente antinatural, y así debía considerarse todo fenómeno que disturbara a los elementos.²⁴⁹ Fridericus, por su parte, tomaba aquella idea de la *Demonomanie* según la cual cuando los físicos definían algo como imposible se debía a su afán de sostener que nada sucedía por fuera de las leyes de naturaleza.²⁵⁰ Coronæus, incapaz de contener su genio, procedió una vez más a resumir el punto de acuerdo, que no era otro que el de Toralba: tormentas y tempestades eran necesariamente obra de los demonios, cuyo ímpetu violento era incompatible con el armónico orden natural.²⁵¹

El cierre del libro II es consecuente con la aspiración perenne de Bodin, esto es, exponer sus ideas-fuerza bajo la impresión de estar meramente transmitiendo un argumento originado o bien en el sentido común o bien en la tradición o, más específicamente y como artefacto que las legitima definitivamente, la Ley de Dios. Mientas que Toralba consideraba al saber caldeo, al cual homologaba con el saber hebreo, como el origen de todo el conocimiento científico secreto, aunque escondido en la Cábala, Salomón les respondía recordándole que los judíos sólo habían recibido y codificado algo que era de común conocimiento y disponible para todos.²⁵²

²⁴⁷ « Non video, cur angelorum vel dæmonum procuratione sit opus, si sola Dei voluntate ista fieri possunt » (*Ibidem*, p. 55).

²⁴⁸ « Non congruere divinæ majestati, per se agere, quæ angelorum officio possit » ; « Cum in rerum natura nihil frustra conditum sit, si omnia solo nutu Dei fierent, ut principio sola voluntate Dei omnia creata sunt, tot angeli ac dæmones frustra exstitissent » (*Ibidem*, p. 56).

²⁴⁹ « Nil tam a natura alienum, quam quid violenter fieri, ex quo intelligitur, tempestates ac procellas, quibus elementa conturbantur, natura fieri non posse » (*Ibidem*, p. 63).

²⁵⁰ « Multa physicis incredibilia sunt ob id, quod nihil præter naturam in natura fieri gravissimo errore arbitrantur, ne abditas sibi causas ignorare videantur » (*Ibidem*, p. 64.).

²⁵¹ « Cum nihil tam sit a natura alienum, quam quid violenter et ímpetu fieri, procelas ac tempestates dæmonum vi ac potestate commoveri » (*Ibidem*, p. 65).

²⁵² « Quod etiam Porphyrius ad Boëthium et Aristoteles ad Callisthenem, uterque diversis ætatibus, scripsere, rerum omnium origines ac reconditas scientias a Chaldæis profectas, Chaldea appellatione complectuntur Ebræi, qui origine Chaldæi sunt, sed arcana illa rerum divinarum, quasi thesauros, occulta quadam disciplina, quam illi Cabalam, Græci autem, ni fallor, ἀρχόχμα appellant, sed abdiderunt, ut ad-

En esta misma tónica, el libro III es inaugurado con la legítima inquietud del anfitrión Coronæus, quien se preguntaba qué motivos conducían a los griegos y hebreos, y los más antiguos filósofos, a ser tan oscuros en sus ideas y principios, dificultando así la tarea hermenéutica de los hombres más sabios.²⁵³ El pasaje que le había suscitado esta pregunta pertenecía al *Fedón*, y refería al juicio que los *dæmones* y « quienes los conducían » daban a las almas liberadas de los cuerpos, a partir del cual le atribuían el castigo que consideraban pertinente.²⁵⁴ Pero lo mismo aplicaba para las Sagradas Escrituras.²⁵⁵

La cuestión presenta una diferencia entre Octavius y Fridericus, pues el primero tuvo la audacia de citar a Agustín, y su defensa de cierta incertidumbre en el texto, pues la autoridad de la escritura era útil cuando revelaba opiniones diferentes.²⁵⁶ El calvinista, por su parte, sostenía que la oscuridad era un obstáculo y un flanco utilizado para maldecir los Escritos Sagrados judeocristianos.²⁵⁷ Curtius respondía a la pregunta de Coronæus, en cambio, justificando abiertamente la oscuridad de los textos, a la cual consideraba deliberada, con el fin de evitar banalizar la más preciosa sabiduría haciéndola accesible a cualquiera.²⁵⁸ Sin embargo, Senamus aludía a la oscuridad como producto también deliberado (tal como Platón instruía a sus alumnos a través del verbo *σκοτήσον*, « oscurecer »), pero en este caso de la vanidad de los autores.²⁵⁹ El criterio de Senamus es diáfano: aquello que es útil para el conocimiento divino y la sabiduría debería ser expresado sin ambigüedad ni confusión, pues la oscuridad tiene el doble efecto

itum paucissimis patere possit » (p. 70). « Majores quidem nostræ gentis Chaldæos fuisse agnosco et in Phoeniciam primum migrasse, unde Cadmus, quæ vox ebraica Orientalem significat, litteras in Græciam advexit ac rursus in Chaldæam ab hostibus abductos multa divinitus didicisse, sed nihil accepimus, quod non sit omnibus omnium vocibus ac linguis toto terrarum orbe dissipatum ac pervulgatum, ut latere possit neminem » (*Ibidem*, p. 70).

²⁵³ « Cur antiqui tum Græci tum Ebræi tanta obscuritate et caligine velarint sua scripta, ut vix ac ne vix quidem a sapientibus intelligerentur, quæ tamen percepta mirabilem afferunt tum utilitatem, tum oblectationem » (*Ibidem*, p. 71).

²⁵⁴ « Ubi Plato animas solutas corporibus a dæmonibus eorumque ducibus iudicio sisti et ad supplicia suis sceleribus digna trahi scribit, locum relegere » (*Ibidem*, p. 71).

²⁵⁵ « Quin etiam sacratiores litteras allegoriarum plenissimas vidimus » (*Ibidem*, p. 71).

²⁵⁶ « Utilis est, inquit, scripturæ auctoritas, cum diversas sententias parit » (*Ibidem*, p. 71).

²⁵⁷ « Atque hæc obscuritas Juliano Imperatori, Porphyrio, Proclo, Celso, ut Ebræorum et Christianorum scripta calumniarentur, maximum præbuit argumentum » (*Ibidem*, p. 71).

²⁵⁸ « Ego duabus de causis potissimum existimo veteres sapientiæ decreta verbis obscuris tradidisse: primum ne margaritæ porcis, deinde ne res preciosissima, i. e. sapientia, sua vilesceret facilitate. Nam vulgaria fere contempta jacente, etiamsi preciosa » (*Ibidem*, p. 72).

²⁵⁹ « Cum plerosque verborum obscuritatem sic affectare videmus, ut admirabilitatem sui efficiant, sic enim seplasiarii notis Græcis, Arabicis verbis et Gothicis litteris utuntur, ut medicinam faciant confusio-rem, aut ne intelligentibus sui irridendi præbeant argumentum, neque enim facile carpinus, quæ non capimus » (*Ibidem*, p. 72).

de alejar a los hombres buenos de la lectura y alentar a los malvados a subvertir el conocimiento sobre la divinidad.²⁶⁰

Pero Salomón le opone la sabia modestia de quien se sabe incapaz de acceder a los misterios divinos, a diferencia de aquellos temerarios que, inflados por el orgullo en los asuntos mundanos y en las sutilezas de los dialécticos, creen entender todas las cosas por sus propios medios. Su perspectiva era, por el contrario, que Dios iluminaba (o no) la oscuridad de la mente humana: la sabiduría distinguía la piedad de la impiedad, la inteligencia el bien del mal, el conocimiento separaba lo verdadero de lo falso, y el arte lo útil de lo inútil.²⁶¹ Por otra parte, nada suscitaba más anhelo que aquello que parecía prohibido, condición sugerida por la oscuridad.²⁶²

La obra divina era enriquecida, agrega Salomón, por la intervención contingente pero efectiva de los demonios en tanto agentes.²⁶³ Ante el regreso de la cuestión demoníaca, Curtius trajo a colación la genealogía pagana que Bodin expusiera en la *Demonomanie*, refiriendo a Orfeo y a Ferécides.²⁶⁴ Octavius salió en su apoyo declarando su inclinación a depositar más confianza en los secretos de la filosofía sagrada y los oráculos divinos que en las pruebas geométricas de Euclides.²⁶⁵ Incluso Toralba parecía adscribir a esta postura, señalando que en temas de semejante dificultad y tan ajenos al en-

²⁶⁰ « Si hæc tam sublimia nihil habent utilitatis aut ejusmodi sunt, quibus carere facile possumus, illud usurpandum nobis est, quod psaltes lyricus: Non exquisivi, inquit, mirabilia et supra captum meum, sed humilis me gessi. Sin hæc ad scientiam et sapientiam divinam profutura sunt, malevoli et ipsa invidia jejuni animi sit, thesauros abditos humanis usibus eripere ac verborum ambiguitate mentes imperitorum magis ac magis implicare » (p. 74). « At obscuritas non modo bonos a lectione detinere, verum etiam improbos ad rerum divinarum contemptum excitare videtur » (*Ibidem*, p. 75).

²⁶¹ « In disputationibus rerum divinarum illud imprimis prospiciendum est, ne quid cuiquam temere excidat, nihil enim gravius ac capitalius peccari potest. Illud autem usu venire solet iis, qui rerum humanarum fastu ac dialecticorum argutiis inflati omnia supera, infera, prima, ultima ingenii acumine ac subtilitate capere se posse confidunt, cum sine ope divina id consequi nemo queat [...] Spiritus quidem divinus tribuitur Dei munere et concessu ad illustrandas humanæ mentis caligines ac futura prospicienda. Sapientia vero pietatem ab impietate, prudentia bonum a malo, scientia verum a falso, ars utile ab inutili sejungit » (*Ibidem*, p. 75).

²⁶² « Nisi quod Semper nitimur in vetitum nec ardentius quicquam optamus, quam quæ nobis eripi vel prohiberi videmus » (*Ibidem*, p. 76).

²⁶³ « ...Dei majestatem angelorum ac dæmonum officii quodammodo augustiorem videri, quam si per se ipsum solo nutu, sicut potest, omnia procuraret » (*Ibidem*, p. 78).

²⁶⁴ « Hunc opinor Leviathanum Orpheus, sortilegorum parens, draconem máximum, Pherecydes Ophyoneum appellavit, unde a veteribus cultus draconis Aesculapii manavit, quem adhuc in supplicationibus plerique populi circumferre consueverunt » (*Ibidem*, p. 82).

²⁶⁵ « Majorem profecto fidem mihi faciunt, quæ Salomo ex abditis sacræ philosophiæ arcanis et ab oraculis divinis sanctissimorum prophetarum promisit, quam quæ ab Euclidis demonstrationibus manant, quæ tamen nonnisi multis postulatis et concessis conficiuntur » (*Ibidem*, p. 82).

tendimiento común, no debían buscarse respuestas en la sutileza argumental sino en la palabra de los hombres sabios que habían indagado en los secretos divinos.²⁶⁶

El sabio judío insistía con la idea-fuerza de Bodin, esto es, que ángeles y demonios no actuaban *motus proprio*, sino siguiendo precisas instrucciones por parte de su Creador, quien hacía uso de estos agentes para castigar las faltas y recompensar a los justos. Por lo tanto, cada hombre debía responder ante Dios por sus acciones.²⁶⁷ Pero ante la legítima demanda de Curtius en relación a cuándo llegaría finalmente el sosiego, Salomón hizo reposar cualquier tipo de conjetura en el secreto de la divina majestad, por lo que creía que nada debía ser afirmado al respecto.²⁶⁸ No obstante esta suspensión del juicio, presentaba el pronóstico según el cual eventualmente (luego de siete veces siete milenios) las estrellas regresarían a su posición original, concluyendo el gran año, y probando así que mediante la creación perpetua y la recreación de mundos el poder y la bondad eternos de Dios debían ser proclamados en sucesión continua con hombres y ángeles.²⁶⁹ Octavius le recordó entonces que aquella profecía no era muy distinta a la *apokatastasis* que planteara Orígenes y el deceso final de los cielos de Cesario Nacianceno, agregando además que en el propio Islam proliferaban ideas semejantes.²⁷⁰

En relación a la caída de los ángeles, el islámico advertía que la variedad de opiniones por parte de los teólogos era tan diversa que sería demasiado temerario asegurar algo al respecto.²⁷¹ Por otra parte, señalaba que incluso la versión platónica del origen común del cosmos excluía al mal en tanto lo creía incapaz de ser producto de Dios y sí

²⁶⁶ « In rebus tam arduis et a communi sensu remotis non exquisitam argumentorum subtilitatem exquirere debemus neque exigere, sed ea, quæ prodita sunt a sapientibus, qui arcana Dei sapientissime conquiverunt » (*Ibidem*, p. 82).

²⁶⁷ « Non incusandos esse angelos ac dæmones, qui nullas nisi jussi calamitates inferunt, nec nisi jussa Dei decreta exsequuntur, sed potius se quemque accusare ac de flagitiis confiteri oportet » (*Ibidem*, p. 83).

²⁶⁸ « Illud quidem in arcanis divinæ majestatis latet, præter quod tantum conjectura consequi possumus (nihil enim in eo genere affirmandum opinor), quemadmodum lege divina terræ sanctæ quies imperatur et vacation ab agricultura » (*Ibidem*, p. 84).

²⁶⁹ « Ita post annos septies septem millia, quo quidem circuito siderum coelestium certissimus ad principia motuum reditus est, maximo anno complete rerum omnium conversione sequitur. Ex quo intelligitur, perpetua mundorum creatione et recreatione sempiternam Dei potestatem ac bonitatem in continua hominum et angelorum successione prædicatum iri » (*Ibidem*, p. 84).

²⁷⁰ « Eadem est Originis in libris *περὶ ἀρχῶν* et Cæsarii sententia in eo potissimum loco, quo de cælis agit. Circumfertur etiam liber ab Ismaëlitis, in quo quidem auctor scribit, mundum hunc et quæcunque mundi sinu amplissimo coercentur, interitura. Cum vero importunissimus ille ac funestissimus rerum omnium vastator omnia corrumpit, tandem aliquando occasurum et, ut Seneca loquitur, mortem ipsam morturum. Sed prius maximis clamoribus ac tonitruis et vocibus feralibus ac ingenti clangore occasum suum testaturum » (*Ibidem*, p. 85).

²⁷¹ « Varietas theologorum inter ipsos de casu dæmonum facit, ut nihil affirmare audeam » (*Ibidem*, p. 86).

de la materia.²⁷² Salomón se oponía a esta postura apelando a Job y al Génesis, y Toralba contribuyó con argumentos extraídos de la física natural.²⁷³ El hebreo, agustiniano, le negaba al mal carácter ontológico. Ni siquiera los demonios eran malvados, porque eso sería afirmar que la propia substancia divina llevaba consigo el mal.²⁷⁴

Senamus opuso un parecer que, de no encontrar adecuada respuesta, demolería la economía de la salvación judeocristiana y más allá, pues se preguntaba si enajenar al mal de toda naturaleza ontológica no significaba convertirlo en nada, y si aquella operación no implicaba al mismo tiempo que quien hacía el mal no estaría al mismo tiempo haciendo nada, absolviéndolo *ipso facto* de castigo alguno.²⁷⁵ Sin embargo, el fin de su intervención parecía menos cuestionar los fundamentos morales de la religión que defender la ciencia aristotélica, que empleaba la dicotomía entre vicios y virtudes como principio epistemológico.²⁷⁶ Pero Toralba invitaba a su interlocutor a desembarazarse del paradigma aristotélico, pues su aritmética dicotómica convertía a los polos opuestos en simétricos y en cierta medida proporcionales, lo cual le resultaba sencillamente absurdo.²⁷⁷ Senamus no estaba convencido de remover ese dorado principio, porque eso significaría desarraigar a todas las virtudes.²⁷⁸

²⁷² « Plato vero, cum ab principio cætera omnia duci, pro demonstrata ac plane explorata re haberet, ac mali originem ab ipso Deo accessere nefas arbitraretur, a materia omne malum derivari scripsit, quod in ea κακοποιόν τε inesse existimaret » (*Ibidem*, p. 86).

²⁷³ « Quod malum a materia prodeat, sacræ litteræ constanter negant: nec vanitas nec militia, inquit ille, prodiit a terra, ac propterea rerum omnium opifex maximus, post consummatam universitatis molem, dicitur omnia quæ fecerat vidisse valde bona » ; « Nullam peccati labem in materia esse, ex eo perspicue demonstrator, tum quod in materia vis agenda nulla sit, sed in forma, tum etiam quod materia nullam omnino hypostasin per se habeat in natura » (*Ibidem*, p. 86).

²⁷⁴ « Errorum omnium origo inde manavit, quod malum aliquid esse arbitrarentur, cum tamen nihil sit omnino. Ego, inquit Deus, faciens bonum et creans malum, faciens lucem et creans tenebras. Ut enim tenebræ nihil aliud sunt quam lucis privation, sic malum nihil aliud est quam boni privation. [...] Nam si quid malum esset in tota rerum natura, profecto dæmones, qui prava suadere semper dicuntur, mali essent, quod absurdum est, cum sint substantiæ et quidem intelligentiæ et vitæ participes, et utrumque illis Dei munere et concessu tributum. Quicquid autem est ejusmodi, bonum esse oportet ac proinde si alium existeret, aut si dæmones mali essent, agentia et negantia vera simul, et quidem univoce absurdissimam implicarent contradictionem, quia boni essent et non boni » (*Ibidem*, p. 87).

²⁷⁵ « Si malum nihil est, qui malum agit, nihil agit; at qui nihil agit, nullam poenam meretur; quare qui malum agit, nulla poena dignus est » (*Ibidem*, p. 87).

²⁷⁶ « Si virtus omnis in mediocritate consistit inter extrema vitia, consequens est, a vitii virtutes, a malis bona longe superari, cum Semper uni virtuti duo vitia opponantur » (*Ibidem*, p. 88).

²⁷⁷ « Nihil ab Aristotele videtur levius dici potuisse, quam virtutes versari in medio vitiorum, et contraria bonis finitis mala infinita statuere quia si bona sint finita, mala vero infinita, ubinam virtutes tot ac tam multæ reperientur, quæ media vitiorum infinitorum tueri possint ? » (*Ibidem*, p. 88).

²⁷⁸ « Si auream illam, quæ semper omnibus laudatissima visa est, mediocritatem tollamus, omnium virtutum radices ac fibras evellere atque elidere oportet » (*Ibidem*, p. 88).

Coronæus se encargó de poner fin a esta breve disquisición y volver a la cuestión del permiso. Salomón insistía, entonces, en la necesidad de confundir la agencia demoníaca con el mal, pues ésta era justa en tanto era representante de la voluntad divina. La permisión de Dios era enunciada por el Evangelio mediante el concepto hebreo *hiphil*, que implica permitir que algo se hiciera, pero no precisamente hacerlo.²⁷⁹ Toralba respaldaba la teodicea salomónica trayendo a colación al influyente pagano Teofrasto, a quien le atribuía haber reconocido también que todo mal provenía, en última instancia, del más alto bien, el principio divino.²⁸⁰ Con el mismo objeto recurría a platónicas autoridades como Pseudo-Dionisio, Porfirio y Plutarco.²⁸¹

Pero Senamus, como era de esperar, procedía una vez más a cuestionar la coherencia de sus interlocutores preguntándoles por qué entonces, si carecían de maldad, los demonios eran llamados satán, adversario, y diablos, calumniadores.²⁸² La respuesta de Fridericus, inspirada en la agustiniana aseveración de que los demonios aspiraban a destruir y corromper por su propia función y naturaleza, pero que nada hacían sin permiso divino, no satisfacía al escéptico, que recordaba que Agustín sostuvo que Dios inclinaba también la voluntad de los hombres hacia el mal.²⁸³ Para Salomón, la cuestión estaba

²⁷⁹ « Cur ergo non ídem judicemus de angelis ac dæmonibus, qui tam diligenter mandatis obsequuntur, qui nihil faciunt injussi? Ergo eo magis, quod quæ a Deo jubentur, semper justa sunt, nec juris ac justitiæ executio ullam injuriam habet [...] Vox hebraica, quæ verbo Hiphil significatur, permissionem potius et fieri facere, ut pinguius loquamur, quam actionem ipsam agentis significat » (*Ibidem*, p. 89).

²⁸⁰ « Idem fuit Theophrasti sensus de Deo: Illud, inquit, quod primum est ac divinissimum, omnia ea optima vult esse, i.e. τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον, πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον. Et quia summo bono exciderunt, non quidem mali sunt, sed minus boni, minus honesti eoque minus, quo longius a summo bono discedunt » (*Ibidem*, p. 89). Véase Teofrasto, *Metafísica* ; Dionisio Areopagita, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, II ; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 420.1; I, 425.20; I, 178.10.

²⁸¹ « Neque enim Deus ab improbis, sed improbi a Deo discedunt, qui bonorum omnium auctor est, nullius mali causa, felicitatis parens pulcherrimus, optimus, simplex, verus, πάντων ἀγαθῶν αἴτιος, κακῶν ἀναίτιος, αἴτιος εὐπραγίας, κάλλιστος, ἄριστος, ἀπλοῦς, ἀληθής, ut divinissime Plato scribit, et ut Porphyrius: θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, μηδὲν δὲ φαῦλον βούλεται. Et quidem Plutarchus nullo suo merito reprehendit Chrysippum. Cum enim Chrysippus scripisset, Deum cacodæmones calamitatibus et cladibus inferendis præfecisse: Nonne, inquit Plutarchus, crimen Deo ingeritur, quasi rex optimus improbis ministris gubernacula det eosque patiat in optimum quemque sævire? Acerbe quidem Plutarchus, vir alioquin gravissimus. Neque enim Chrysippus scripserat, cacodæmonibus gubernaculum concedi, sed potius ministros, lictores, carnifices ad justa supplicia irroganda designari » (*Ibidem*, p. 90).

²⁸² « Cur igitur dæmones, cur Satanæ i. e. adversarii, cur insidiatores, cur diabolic i. e. calumniatores dicuntur, si mali non sunt? » (*Ibidem*, p. 90).

²⁸³ « Id quod suæ naturæ ac officio suo consentaneum est, optant et quæquirunt, scilicet perdere, grassari, corrumpere; nihil tamen injussu principis aut magistratum, i.e. Dei, vel angelorum » ; « At Augustinus scribit, Deum ipsum inclinare hominum voluntates ad malum » (*Ibidem*, p. 90). Véase *De civitate Dei*, II, 25-26.

claramente zanjada, pues aunque reconocía a los demonios « phantasia et intellectus », sólo Dios tenía la potestad de mandar sobre aquellos atributos.²⁸⁴

En relación a las respuestas posibles frente al acoso demoníaco, Curtius señalaba que en su experiencia un demonio podía ser enfrentado con espadas y lanzas blandidas en el aire —tal como había experimentado Ronsard en el encuentro demoníaco al que aludimos algunos capítulos más atrás. Sin embargo, Salomón se mostraba más pesimista, aduciendo que elemento alguno producía temor en aquellas creaturas.²⁸⁵

Pero Senamus no parecía interesarse por aquellas prácticas y remedios sino por la propia naturaleza del fenómeno demoníaco. La aritmética, por lo pronto, lo obligaba a plantear una cuestión que no acarreaba una respuesta a primera vista sencilla: dado que habían acordado la inmortalidad de las almas y que éstas sobrevivían a los cuerpos y degeneraban o ascendían en demonios o ángeles, se preguntaba si los primeros no serían necesariamente más numerosos que los segundos, considerando que los hombres malvados erann en efecto más que los hombres píos.²⁸⁶ Octavius ratificaba la metamorfosis demoníaca de las almas sugerida por Senamus, recurriendo a la autoridad de Platón y Hesíodo.²⁸⁷ Lo mismo hacía Fridericus, pero señalando que Tertuliano sólo agregó el calificativo malo para referirse a los *dæmones*.²⁸⁸

Salomón finalmente respondió a Senamus, pero admitiendo el desaliento que le provocaba saber que ninguna respuesta lo satisfecería, porque exigía pruebas de cuestiones invisibles a los sentidos humanos —aunque no tuvieran importancia alguna para la

²⁸⁴ « Quæ omnia eo pertinent, n equis putet, dæmones metuendos esse, aut angelos colendos, quia tametsi dæmones in fantasiam et intellectum potestatem habent, solus tamen Deus in fantasiam, intellectum et voluntatem summum jus sibi vindicat, nec illi sine Deo potestatem ullam habent » (*Ibidem*, p. 98).

²⁸⁵ « Memini, cum Tholosæ agerem, dæmonem fulminis casu delapsus dies septem in sutrina taberna constitisse et indefessa lapidum jactatione domesticos valde conturbasse, sine sanguine tamen aut cæde cujusdam, nec aliter quam gladiis aut ensibus per cubicula vacua vibratis fugari potuisse » ; « Ego vero dæmones nullis gladiis, nulla vi, nullo telo fugari posse statuto, nihil denique in elementis esse, quo terrentur » (*Ibidem*, p. 99).

²⁸⁶ « Et cum mentes hominum cadaveribus supérstites vivere, superius demonstratum sit, cum de animorum immortalitate disputaremus, consequens est, angelorum mirabilem raritatem, dæmonum vero innumerabiles fore legions, si modo verum est, impiorum mentes in dæmonum naturam mutari, ut piorum ac illustrium virorum animas in angelos converti; alterum enim alterius consequens est ex oppositorum natura » (*Ibidem*, p. 101).

²⁸⁷ « Plato quidem in Cratylis Hesiodi ac priscorum auctoritate viros bonos, ex hac corpórea labe ereptos, dæmones fieri scribit » (*Ibidem*, p. 101). Véase *Cratylus*, 398 A-B ; Apuleyo, *De deo Socratis* III, 123 ; *De civitate Dei*, IX, II, 283.

²⁸⁸ « Eadem fuit Tertulliani sententia, hoc tantum a Platone differt, quod cacodæmonum vocem pro dæmones Platonis observavit » (*Ibidem*, p. 101).

salvación y fueran de libre interpretación.²⁸⁹ Para Coronæus, no obstante acordar con que estas cuestiones eran indiferentes a la salvación, las consideraba útiles para mejorar el conocimiento sobre los asuntos divinos y para deleitar al alma. Exigía, por eso, que se respondiera a Senamus con argumentos tan naturales como la cuestión permitiera.²⁹⁰

La discusión se aboca inmediatamente a tratar la suerte de las almas en el Fin de los Tiempos. El católico Coronæus y el calvinista Curtius coincidían en afirmar, a diferencia de Salomón, que proponía la caducidad, la resurrección de las almas, eventualidad que creían cierta y probada en las Sagradas Escrituras.²⁹¹ Pero Senamus se mostraba cada vez menos permeable a asimilar la plausibilidad de estos temas o siquiera la legitimidad de razonar al respecto. Para él no eran sino cosas que maravillaban al público como si fueran oráculos divinos. De entre todas, ninguna le resultaba menos creíble que la resurrección de los cuerpos, tal como reaccionaron, decía, los atenienses ante San Pablo.²⁹² Pero Octavius presentaba una piadosa objeción: sabemos que Dios podía ordenar la resurrección de las almas, pero no sabemos si deseaba hacerlo.²⁹³ La posterior aclaración de que el Corán sugería también la resurrección ofreció a Coronæus la oportunidad de celebrar, más allá de la incredulidad de Senamus, que hebreos, ismaelitas y cristianos coincidieran en afirmar la realidad de la resurrección.²⁹⁴

Toralba presentó también su objeción de tipo naturalista, pues el *locus* infernal era compatible o bien con la corporeidad o bien con la resurrección, pero no con ambas al

²⁸⁹ « Non tamen satis Senamo fieri potuerit, qui etiam rerum ab omnibus sensibus mortalium abditarum demonstrationes poscit, tametsi nihil salutis ad summam afferant momento, sed ut cuique libuerit, ita sentiré cuique liceat » (*Ibidem*, p. 101).

²⁹⁰ « Tametsi hæc ad salutis summam non spectent, attamen spectant ad eruditionem meliorem, ad scientiam rerum divinarum, ad animi oblectationem, qui veri cognitione contentus acquiescit. Argumentis enim probabilibus, ut rerum illarum natura ferre potest, spondeo ac promitto satis Senamu factum iri » (*Ibidem*, p. 101).

²⁹¹ « Coronæus: Cætera quidem Salomoni consentior, præterquam quod mentes eorum, qui pecudum vixerint vitam, una cum ipso corpore dicit obituras simul nec sempiternos cruciatus sceleratis decretos, sed post diuturnum cruciatum penitus interituros arbitratur, tametsi nihil adseverare voluit. Sacris enim scriptionibus confidimus, omnes omnium animos, cadaveribus relictis, immortals futuros ac tandem resurrecturos »; « Curtius: Etiam Ebraeorum ea spes est et fiducia, extremo capite symboli, quod mortui resurgent » (*Ibidem*, pp. 103-104).

²⁹² « Multa quidem, quæ vulgus tanquam oracula divina miratur, omitto, cætera tamen omnia facilius mihi quam resurrectio cadaverum persuaderi possunt. Nec mirum mihi videtur, si Athenienses Paulum de resurrectione cadaverum disserentem in fine risu acceperunt » (*Ibidem*, p. 104).

²⁹³ « Deum id posse ambigit nemo, sed quæritur, velit id necne ? » (*Ibidem*, p. 104).

²⁹⁴ « Illud quidem lætandum nobis est, quod Ebræis, Ismælitis et Christianis inter ipsos convenit de resurrectione mortuorum » (*Ibidem*, p. 105).

unísono.²⁹⁵ El matiz aportado por Curtius, según quien los cuerpos resurrectos serían cuerpos « glorificados », no lo convencía.²⁹⁶ Ni se molestó en responder la acusación de impiedad que le espetó Fridericus, para quien las Escrituras confirmaban que el propio Cristo resucitó en piel, carne y huesos, así se alimentó y así ascendió a los cielos. Lo mismo Agustín, quien afirmara que todas las religiones admitían la resurrección final de las almas.²⁹⁷ Toralba, en efecto, se mantenía firme en su interpretación del caso: si las almas humanas eran bendecidas con una resurrección de los cuerpos, devendrían inaceptablemente superiores a los ángeles y, transitivamente a la incorpórea divinidad.²⁹⁸ Una vez más, parecía quedarse con la última palabra antes de dar paso al entre-acto de Coronæus, quien se encargaría de presentar la próxima etapa del coloquio, concentrada menos en lo concerniente a la física y la metafísica y más en el propio concepto de religión.

V

Fridericus inauguró en los hechos la polémica que atraviesa al libro IV al confesar que le parecía difícil conservar la armonía y la amistad ante semejante diversidad de opiniones.²⁹⁹ Pero Curtius le advirtió que conservar la amistad no era lo mismo que preservar la armonía, pues así como las diversas manifestaciones de la naturaleza se

²⁹⁵ « Prætera cum impijs ac bonos resurrecturos confidant iisdem, quibus ante, membris, infinita quadam multitudine improbi vincant oportet numerum bonorum, quos tamen in infernis terræ visceribus dritatem supplicii sempiternam perpessuros asseverant : quæ non modo incredibilia, sed et absurda videri necesse est, quoniam si omnia omnium, qui hactenus mortui sunt, cadavera resurgent, non modo angustissimis terræ visceribus et carceribus, sed ne amplissimo quidem coeli sinu capientur. Neque enim corpora posunt a seipsis penetrari. Sin ficta quædam erunt phantasmata, non vera corpora resurgent, sed inania simulacra et Manium imagines fugaces » (*Ibidem*, pp. 106-107).

²⁹⁶ « Curtius : Nobis traditum est, corpora quæ resurgent, ideo penetrabilia fore, quia gloriosa, ac propterea Christum januis clausis in coetu discipulorum constitisse » ; « Toralba : Confitendum igitur, cadavera putrida resurrectione fieri gloriosa, quod ineptum sit, ineptius tamen, corpora, qualiacunque tandem futura sint, penetrabilia confiteri, cum ignis et aër subtilissima corpora rarefieri quidem possint, sed cum ad extremum rarefacta fuerint, erumpere oportet, nec simul eodem subsistere loco » (*Ibidem*, p. 107).

²⁹⁷ « Istud quidem est fidei nostræ vim afferre, cum sanctissimis evangelistarum testimoniis exploratum habeamus, Christum pellibus, carnibus, ossibus convestitum eodem quo antea corpore resurrexisse, comedisse pisces assos et eo statu ascendisse coelum, ut jam nullus dubitationi locus relinquatur. Itaque Augustinus scripsit, sectas omnes, quæ religionem aliquam prætendunt, animorum in fine resurrectionem confiteri » (*Ibidem*, p. 107).

²⁹⁸ « In summa, si resurrectione cadaverum mentes humanæ beatiores fierent, deterior esset angelorum quam hominum status, cum tamen status et condition angelorum pro summa felicitate bonis promittatur a Christo. Illud etiam ex eo sequeretur, Deum æternum incorporeum corporea creatura longe inferiorem esse, quo nihil capitalius cogitari potest » (*Ibidem*, p. 111).

²⁹⁹ « Res omnium mihi difficilissima visa est semper, in tanta opinionum inter se de rebus humanis ac divinis dissidentium varietate amicitiam colere aut concordiam tueri » (*Ibidem*, p. 116).

combinaban en un universo armónico, así lo hacían también las hostilidades de los individuos para forjar la armonía de los pueblos.³⁰⁰ Coronæus, por su parte, reconocía que había peligro cuando eran dos las visiones en pugna, pero no cuando la aparición de un tercero obligaba a las anteriores a buscar una armonía.³⁰¹ Sin embargo, Fridericus no se mostraba convencido.

Toralba, por su parte, salió en apoyo de sus interlocutores calvinista y católico, justificando su posición a partir de la modulación musical, que indicaba que la oposición era necesariamente binaria y que muchas cosas no podían oponerse al mismo tiempo a lo mismo.³⁰² Octavius encontró allí la razón por la cual turcos y persas admitían a todas las religiones, pero Fridericus le resultaba un ideal indeseable, el opuesto exacto de su propio ideal, el de una de todos los hombres bajo los mismos ritos y sagrados y la misma adoración de la voluntad divina.³⁰³ Frente a la legítima pregunta de Octavius, quien le señalaba la imposibilidad de que los aqueos acordaran en una misma religión siendo que adoraban a decenas de miles de dioses³⁰⁴, el luterano respondió, parafraseando a Proclo, que la ignorancia destruía a Dios y que el politeísmo no era muy diferente al ateísmo.³⁰⁵

³⁰⁰ « Aliud est amicitiam colere, aliud concordiam tueri. Nam ut singularum rerum discrepantiæ ad unius universitatis concentum conspirant, ita quoque singulorum civium inimicitia universorum concordiam alunt » (*Ibidem*, p. 116).

³⁰¹ « Id quidem in hac republica non gravate admittimus, si plures sunt ejusdem curationis et muneris collegæ. Nam tertius duos discrepantes inter se ad concordiam cogit, cum alteri sese conjunxerit. Alioqui periculosum mihi videtur, duobus adversariis eandem committere curationem » (p. 116). Curtius respalda esta opinión algunas líneas más adelante: Leathers, p. 151. « Nihil in republica perniciosius est, quam cives in duas factiones scindi, sive de legibus sive de honoribus sive de religione disputetur, at si plures sint factiones, nihil est a bello civil metuendum, cum alii aliis, quasi mediis vocibus intercedentibus, stabilem civitatis concentum et harmoniam tueantur » (*Ibidem*, p. 117).

³⁰² « Hæc quidem ratio est a musicis modulationibus aptissime quæsitæ. Naturalis vero subtilior est, quia scilicet unum uni tantum, plura eidem contraria per naturam esse non possunt » (*Ibidem*, p. 117).

³⁰³ « Octavius: Ob id, opinor, Turcarum et Persarum reges mone genus religionum in civitatem admittunt ac mirabili concordia cives omnes ac peregrinos, inter se religionibus discrepantes et cum republica conciliant » ; « Fridericus : Ego nihil optabilius maximis imperiis ac civitatibus contingere posse puto, quam ut eisdem sacris et eodem numinis cultu cives omne jungantur » (*Ibidem*, p. 117).

³⁰⁴ « An tibi videtur, Friderice, in una et eadem religione Achæos conspirare potuisse, qui triginta sex millia Deorum colebant ? num etiam, sacra Bacchanalia cum Eleusiniarum sacris convenire potuisse ? » (*Ibidem*, p. 118).

³⁰⁵ « Qui religionum discrepantium varietatem admittit veræ religionis eversionem moliri videtur. Et quidem apposite Proclus scribit: ἀπειρίαν ἀναρπῆν τὸν θεὸν, καὶ πολυθεότητα nihil ἀπὸ τῆς ἀθεότητος differre. Quis enim simul Deum ac dæmonem colere possit, cum alter alteri tam contrarius sit ? » (*Ibidem*, p. 118). Véase la traducción de E. R. Dodds de este pasaje « the whole number of the gods has the character of unity » (*Proclus, The Elements of Theology*, 1963, p. 101 y ss. Prop. 113)..

Senamus preguntó entonces con libertad, por qué, si los sacerdotes tenían tantas discrepancias entre sí que no era posible decidir cuál es la religión verdadera, no se admitía públicamente a todas las religiones en lugar de excluir a una. Coincidió entonces en que la ausencia de controversias religiosas al interior de las civilizaciones griega, romana y « bárbara » no se había debido a la concordia y armonía entre las religiones.³⁰⁶ Salomón intentaba distinguir a su propio pueblo, caracterizándolo como una excepción en tanto siguió siempre su camino en forma solitaria y con un lazo inquebrantable con su única y verdadera religión.³⁰⁷ Pero Senamus lo objetó señalándole lo que consideraba una constante histórica: la tendencia de los hebreos a alterar la armonía de las repúblicas, condición que Celso extendía a los cristianos, considerándolos demasiado arrogantes sobre sus propios dioses que despreciaban a los dioses del pueblo.³⁰⁸

Para Senamus, en pocas palabras, la innumerable cantidad de religiones conocidas inclinaba a pensar que ninguna de ellas fuera, en efecto, la verdadera religión; por otra parte, no era posible que más de una lo fuera. Por eso, considerando que los sacerdotes de todas las religiones discrepaban entre sí con tanta violencia, era más seguro admitir a todas las religiones que elegir a una sola, que podría ser la falsa, o excluir a una que podría ser la verdadera.³⁰⁹ Curiosamente, la temeraria afirmación del audaz Senamus no recibió una oposición frontal, sino que hasta fue autorizado a enfatizar su apología del panteísmo que él observaba en los antiguos, específicamente en Séneca y Plinio, lo cual le permitía aventurarse en una divinización de las más augustas virtudes morales.³¹⁰

³⁰⁶ « Quoniam religionum duces ac pontífices, quos veteres Græci μυσταγωγούς appellant, tantis inter se dissidiis pugnant, ut nemo constituere possit, quæ ex ómnibus vera sit, num præstabilius est, omnes omnium religiones in civitatem publice admitti, ut in imperiis maximis Turcarum et Persarum videmus, quam ullam excludere ? Nam si quærimus, quid sit, quam ob rem Græci, Latini, Barbari nullam de religionibus controversiam olim habuerint, non aliam comperiemus rationem, opinor, quam omnium in omnibus religionibus conspirationem et consensum » (p. 118). Nos apoyamos en la interpretación de Leathers, quien ha optado por atribuir esta disquisición a Senamus y no a Salomón, como aparece en la edición de Noack (Leathers, p. 150).

³⁰⁷ « Excipendi sunt Ebræi, qui ab omnibus populis quodammodo segregati Deu æternum soli adorabant, cætera numina exsecrabantur. Item Chaldæi omnia templa Deorum funditus evertent, quod impium judicarent, Deos templorum angustiis concludere velle » (p. 118).

³⁰⁸ « At Ebræi pæne soli ex omnibus populis civitatum et imperiorum concordiam mihi conturbasse videntur [...] Scribit enim Celsus, Christianos ac Judæos, de suis Diis nimis arroganter statuentes, omnia populorum numina contempsisse » (p. 118). Véase *Contra Celsum*, III.

³⁰⁹ « In tanta religionum quas videmus multitudine alterum fieri potest, ut earum nulla, alterum non potest, ut earum plus quam una vera sit; ac usquequaque pontificibus omnium religionum capital odio inter se discrepantibus, tutius est omnes admittere, quam de multis unam, quæ forsitan falsa sit, optare aut eam, quæ omnium verissima sit, excludere velle » (p. 119).

³¹⁰ « Sic enim veteres illi statuebant, mundum hunc Deorum plenissimum esse, cum locis omnibus admittenda numina divinitatis contuerentur, ut non dubitarent exclamare : Jovis omnia plena ! et quidem pleni sunt coeli, plena est terra majestatis gloriæ divinæ. Quum enim Seneca quæreret: quid est Deus ? Totum

Salomón hasta parecía ser comprensivo con esta idolatría moral, y sostenía que una adoración podía estar guiada por un « justo error », siendo merecedora así no sólo de una exculpación sino hasta incluso eventualmente de una recompensa.³¹¹

No obstante, Salomón sí afirmaba que la convivencia religiosa no implicaba ni permitía que un individuo pudiera practicar más de una religión en simultáneo, pues esa práctica era por definición impía.³¹² Senamus le recordó que Alejandro Severo (222-235), virtuoso y pío emperador, adoraba al mismo tiempo a Abraham, a Orfeo, a Hércules y al mismísimo Cristo, contribuyendo así a aplacar las diferencias religiosas y el odio entre sus súbditos, alimentando por el contrario la armonía del amor y la piedad.³¹³ Pero Curtius lo corrigió: ciertamente la actitud de Alejandro denotaba integridad y sabiduría, pero no precisamente piedad, y sin esta última virtud, el resto no tenía lugar.³¹⁴

El debate entre la virtud y la verdadera religión dio lugar a una serie de intenciones destinadas a resolver hasta qué punto era posible ejercer la primera sin honrar la segunda. Octavius se preguntaba por qué Jonás no fue ordenado predicar la religión verdadera o abolir la idolatría y al mismo tiempo advertir misericordiosamente a los orgullosos asirios que la inmensa Nínive sería destruida.³¹⁵ Senamus le opuso la lógica contraria: ¿por qué los pueblos que abandonaron sus ritos sagrados, que supuestamente ofendían a la divinidad, fueron castigados con hambrunas, enfermedades y guerras,

quod vides et quod non vides. Plinius vero mundum ipsum universum appellat numen æternum ; ob id enim existimo priscos illos homines, cum virtutibus templa dicarent, justitiæ inquam, fortitudini, paci, spei, fidei, pudicitia, concordia, saluti, pietati, honori, veritati, providentiæ, menti, clementiæ, misericordiæ, felicitati, liberalitati, famæ, æternitati, virtutes immortalis Dei mortalibus ubique ad intuendum ac imitandum proposuisse, ut a vitiis declinarent » (*Ibidem*, p. 120).

³¹¹ « Nam qui Deum colit, huic præmia tribuuntur, tametsi officio nulla merces debeatur. Qui vero solem adorant, justo ducitur errore (si justus error esse potest) in ea causa esse, ut non modo veniat excusandus, sed etiam præmia mereatur, quoniam erga Deum voluisse sat est, ut præmia consequaris, tametsi quod velles præstare non potueris » (*Ibidem*, p. 122).

³¹² « Neque vero Ismaëlitæ, qui omnes omnium religiones in civitatem distinctis templis admittunt, propterea suam deserunt nec sine impietate quisquam pluribus religionibus inter se discrepantibus uti potest » (*Ibidem*, p. 122).

³¹³ « Alexander Severus fortissimus imperator ac religiosissimus fuisse dicitur. Is tamen Abrahamum, Orpheum, Herculem, Christum [...] Cum igitur Judæos, paganos et Christianos de summa religionis dissidere perciperet, maluit omnes omnium religiones amplecti, quam repudiare ad numinis contemptum quemquam excitare atque ista ratione non modo singulos, sed universos inter se cum republica summa pietatis ac caritatis consensiones conjunxit » (*Ibidem*, p. 122).

³¹⁴ « Ista quidem integritatis ac prudentiæ laus est, non pietatis, sine qua tamen nullus virtutibus locus esse potest » (*Ibidem*, p. 122).

³¹⁵ « Si nullus virtuti sine vera religione locus esset, cur Jonas legatus a Deo missus ad Ninivitas veram religionem non promulgare nisus est ? Neque enim siderum ac statuarum cultum deserere jussit, aut leges divinas reiectis idolis amplecti, sed excidium tantæ civitatis brevi futurum » (*Ibidem*, p. 122).

mientras que aquellos que con más celo los llevaron a cabo fueron premiados con poder y honores? De hecho, decía, el ascenso del cristianismo coincidió no sólo con el abandono paulatino de los ritos sagrados paganos, sino también con una época de fuertes turbulencias, motivos a los cuales Justino Mártir atribuía las objeciones recibidas por parte de griegos y latinos a la verdadera religión.³¹⁶ Octavius terminaría reconociendo que, personalmente, le resultaba de la mayor impiedad despreciar a divinidades consideradas verdaderas, más allá de su falsedad.³¹⁷

Fridericus intentó rebatir a Senamus recordándole que los brujos, por instigación demoníaca, procedían a la destrucción de la sagrada hostia porque allí percibían a la mismísima divinidad.³¹⁸ Pero Senamus se sirvió del mismo criterio para señalarle que por el mismo motivo deberíamos considerar a las religiones paganas como placenteras para la divinidad, pues los demonios también estimulaban el odio hacia ellas y aspiraban a destruir a las religiones todas.³¹⁹ Coronæus tomaba este razonamiento para afirmar su convicción de que era mejor tener una falsa religión que no tener ninguna porque no había superstición lo suficientemente fuerte como para enajenar al hombre de su deber mediante el miedo al poder divino y preservar así la ley natural, porque las recompensas para los buenos y el castigo para los malvados eran considerados parte del juicio divino.³²⁰

³¹⁶ « Nisi gentium sacra æterno Deo grata fuissent, cur neglectis sacris frugum calamitate, morbis popularibus, bellorum offensionibus populi conflictarentur? Cur item eos, qui summa sollicitudine sacra Deorum procurarent, qui mortuos homines ac statuas colerent, videmus imperiis, honoribus, victoriis, summa rerum omnium affluentia fuisse cumulatos? [...] ...ex oriente religione Christiana, civitates ac republicas toto terrarum orbe ingentibus calamitatibus conflictari coeperunt, ut Græcos et Latinos acerbissimas querelas numini Christiano objecisse scribat Justinus » (*Ibidem*, p. 123).

³¹⁷ « Ego quidem sic statuo, cum qui et veram religionem et falsa numina, quæ pro veris habentur, contemnit, summa impietate obligari » (*Ibidem*, p. 124).

³¹⁸ « Id quidem usitatum est sortilegis omnibus, qui hostias exadoratas verbis ritualibus proculcant aut rubetas eo cibo pascunt aut imagines Christi satittis feriunt, quasi Deum, quem etiam Deum esse arbitrantur, violaturi, idque se facere ac fecisse confitentur, a dæmonibus persuasi. Nec dæmones id suaderent, nisi plane intelligerent, sortilegos arbitrari, hostias illas Deos esse » (*Ibidem*, p. 124).

³¹⁹ « Quis igitur dubitet, etiam Deo gratam esse religionem paganorum, cujus contemptum dæmones ipsi suadere et omnium religionum eversionem moliri conantur ? » (*Ibidem*, p. 124).

³²⁰ « Illud omnibus persuasum esse opinor, multo præstabilius esse falsam, quam nullam habere religionem, ut in omnibus rerum publicarum gentibus nullum perniciosius est ἀναρχία, in qua nemo imperat, nemo paret, nulla præmia bonis, nulla supplicia peccatis irrogantur. Sic nulla est tanta superstitio, quæ metu divini numinis improbos in officio continere et naturæ lege quodammodo tueri non possit, cum præmia bonis, supplicia peccatis irrogari divino iudicio persuasum habeant. Et in eo quidem capite Epicurus inexpiabile scelus admisit, quod omnem divini numinis metum radicitus evellere conatus, ad peccandi licentiam aditus omnes aperire videatur. » (p. 124).

Frente a las objeciones de sus interlocutores luterano y calvinista, quienes le recordaban que la ignorancia de la ley no era excusa para su incumplimiento, Senamus los instó a comprender que cuando las leyes se contraponían entre sí tanto como los sacerdotes, legisladores y religiones combatían mutuamente, pocas opciones quedan a los creyentes, disputados por las sectas que pululaban.³²¹ Octavius les recordó, de hecho, que la mayoría de los hombres en el mundo no eran precisamente cristianos, y que igualmente cada pueblo consideraba a su religión verdadera y más bella y noble.³²² Curtius, sin embargo, opuso a su interlocutor musulmán que la mejor religión no era materia de opinión ni de estadísticas, sino de saber, y el único que tenía esa potestad es Dios, los hombres limitándose sólo a creer.³²³

La reflexión dio lugar a que Coronæus redirijiera el coloquio hacia la metapregunta que parecía sobrevolar desde las primeras palabras: ¿acaso era legítimo discutir sobre religión? Toralba inauguró la sesión haciendo referencia a la naturaleza apofática inaugurada por Platón cuando sugiriera que, antes que hablar rudamente y sin la dignidad apropiada de cuestiones sagradas, era mejor callar.³²⁴ Salomón ratificó este punto, porque indicaba que hablar sin dignidad sobre Dios es una seria ofensa, pero también que estaba mal intentar convencer a alguien de abandonar su religión a menos que uno estuviera convencido de estar ofreciéndole algo mejor.³²⁵ Senamus fue más allá aún al sostener que ninguna novedad, por mejor o más verdadera, merecía ser proclamada por encima de las viejas religiones, porque los cambios atraían conflictos, guerras y calamidades.

³²¹ « Quodsi leges legibus contrariæ sunt et legumtores legumtoribus hostes, religio religioni, pontifices pontificibus pugnant, quid miseri subditi facient, cum in sectas alii alias distrahantur? » (*Ibidem*, p. 125).

³²² « Totus fere terrarum orbis, Asia quanta est, Africa pene tota, magna pars Europæ ex infinita sectarum diversitate, quam quisque adamaverit, eandem omnium formosissimam ac præstantissimam esse arbitrat » (*Ibidem*, p. 125).

³²³ « Non populorum multitudine optimum religionis genus, sed veritatis ponderibus, quæ Deus ipse præscripsit, exigere oportet: hominis enim proprium est opinari, Dei vero scire » (*Ibidem*, p. 125).

³²⁴ « Ac propterea Plato, cum de angelis, quos ubique Deos appellat, quæstio incidisset: Per Deos, inquit, quæstionem de Diis cohibeamus, de iis enim loqui metuo. Itaque præstabilius est, omnino tacere, quam temere de re omnium sacratissima aut non satis pro dignitate disputare » (*Ibidem*, p. 126).

³²⁵ « Mihi quoque de religione sermonem serere, periculosum Semper visum est, tum quia de Deo aliter quam pro dignitate loqui, grave scelus est, tum quia nefas est, cuiquam pietatis opinionem, qualiscunque etiam sit, eripere, aut religionem cujusquam argumentis in dubium vocare, nisi melius quiddam te persuasurum confidas » (*Ibidem*, p. 126).

dades orquestadas por demonios.³²⁶ Salomón admitió que en los períodos de incertidumbre, sólo se podía rezar para que los hombres no se apartaran del recto camino.³²⁷

Fridericus abandonó sorpresivamente su habitual severidad para alentar la privada discusión de cuestiones religiosas por parte de hombres bien instruidos —aunque temía que para las masas no fuera sino fuente de discordias sólo aplacada por intervención divina o armada.³²⁸ Pero Salomón se mantuvo firme ante las invitaciones de sus interlocutores y les aclaró que los preceptos de su religión le impedían discutir la religión y a su vez que nada le resultaba más destructivo que intentar perturbar con dudas aquello que debía ser más cierto que cualquier demostración.³²⁹ Toralba salió en apoyo de esta posición amparándose en que si la religión dependiera de la opinión, esta última atraería la discusión hostil, pero si descansaba en el conocimiento, debía haber pruebas de los más seguros principios y conclusiones que no admitieran la más mínima discusión. Sin embargo, la fe no sobrevivía si se la obliga a fundamentarse en la prueba ni en la *scientia*, que no era sino la *ἐπιστήμη*, esto es, la cualidad de asistir a la mente y darle directivas. En relación a la fe, la entendía según « theologorum more », como certeza, asentimiento sin prueba, no como lo hacían los lógicos, que la veían como el desenlace necesario de una cadena argumentativa. De todos modos, parecía servirse del método de estos últimos para explicar, paradójicamente, por qué la religión no debía ser discutida: si la fe se basaba en el libre acuerdo, era una impiedad intentar extraer con argumentos humanos la fe puesta por Dios.³³⁰

³²⁶ « Ut religio nova melior ac verior sit vetere, non tamen evulganda mihi videtur, quia non tantum utilitatis allatura videtur nova religio, quantum ex ipsius novitatis contemtu detrahitur de pietate veteri, aut certe de mortalibus necessario numinis metu [...] Illud etiam periculosius, quod mutationem religionis sequatur, fere conversio ac miserandi rerum publicarum exitus, gravissima bella, graviores etiam calamitates a popularibus morbis, a dæmonum vexatione » (*Ibidem*, p. 126).

³²⁷ « In ea dubitatione nullum est efficacius amuletum, quam precibus assiduis ab immortalis Deo petere, ut in rectum iter deducamur » (*Ibidem*, p. 126).

³²⁸ « Vulgo quidem colloquia de religione suscepta ac probata disputationis in modum serere, non minus periculosum, quam perniciosum, nisi quis divina potestate, ut Moses, aut armis, ut Muhammedes, plebem renitentem cogere vit possit. Sed inter eruditos privatim res divinas ingerere et explicare, fructuosissimum semper judicavi » (*Ibidem*, p. 126).

³²⁹ « Ista quidem vis est. Nam quid refert, qua me ratione cogatis, cum aut ingratus sim, si de vestra erga me benevolentia dubitem, aut iniquus, si metuam argumentorum vi de sententia cadere. Sed profecto nostris legibus ac moribus de religione disputare prohibemur [...] ita nihil perniciosius mihi videtur, quam ea, quæ omnibus demonstrationibus certiora esse debeant et quibus salutis fundamenta nitantur, dubia disputatione concutere conari » (*Ibidem*, p. 127).

³³⁰ « Si opinione religio est, ambigua illa verum inter et falsum ambigit et disputationibus iniquis ac magnis labefactatur. Si in scientia, demonstrationem esse oportet, certissimis principiis fundatam ac necessariis conclusionibus munitam. Quæ autem stant, ejusmodi disputationem nullam admittunt. At nemo est, opinor, qui religionis cuiusque demonstrationes tradiderit, etiamsi nonnulli efficere hoc sint conati, sed

Coronæus procedió entonces a su periódica síntesis, pero deslizando su propia esperanza de atraer hacia el camino de la salvación a los sectarios, entre los cuales incluía a conversos, catecúmenos, paganos y epicúreos y, en un tono ajeno al coloquio, ismaelitas y judíos, como así también a los « Energúmenos » —que suponemos que no eran otros que los posesos endemoniados. Las herramientas que consideraba pertinentes eran que la razón, la autoridad, la tradición, la *eruditione* y las demostraciones, y su fin, noble, que no era sino la unión de la humanidad y el amor fraternal.³³¹ Pero Senamus, detectando que el católico estaba explícitamente señalando al cristianismo como la única religión verdadera, interrumpió su precepto con una sencilla pregunta: ¿quién sería el árbitro de una discusión religiosa de esa naturaleza?³³² Fridericus replicó veloz y enfático: ¡Cristo! Pero Senamus le recordó que sólo para los cristianos éste era una divinidad. Curtius señaló entonces la necesidad de incluir testigos y referencias, pero Senamus indicó que esas herramientas no eran eficaces frente a la certeza y la seguridad de la fe.³³³

frustra, quia tantum abest ut fides cum demonstrationes ac scientia stare possit, ut funditus evertatur. Dicitur enim Græce scientia ἐπιστήμη, ἀπό τοῦ ἐπιστάνειν τὸν νοῦν: quia mentem huc illuc distractam sola sistere possit. Hic fidem apelo theologorum more, non dialecticorum, qui argumentis necessariis ac fidem facientibus dubiam rei veritatem illustrant. At theologi fidem in assensione pura, sine demonstrationes, collocarunt, et quarum rerum, quamdiu hîc vivitur, fidem habemus, coelestes animæ scientiam adeptæ sunt. Fidem autem hujusmodi aut infusam aut labore ac studio partam fecerunt, verbî gratia ejusmodi, quæ lectione aut auditione percipiatur, cum ei assentiamur, quem virum bonum et eruditum arbitramur. Quam probitatis et eruditionis opinionem si rejicimus, fides amittitur, si vero assentiri pergamus, disputatio inanis est, quia hoc vel illud credere collibuit, sive verum sive falsum. Nam qui geometrica theoremata docenti assentitur, nec tamen intelligit, fidem quidem habet, non scientiam, si vero plane intelligit, adipiscitur quidem scientiam, sed eodem momento fidem amittit. Fidem autem infusam theologi appellant virtutem theologalem, quæ Deum tantum sui argumentum ac objectum habet. Ea vero, fides divino munere ac concessu tributa, si tamen necessaria est et certa, ut amitti nequeat, vis est, non fides. Si libera quadam assensione nititur, summæ impietatis est, argumentis humanis doctrinam, quam Deus summa bonitate afflaverit, cuiquam eripere conari. Quæ cum ita sint, omnino disputationibus de religione abstinere oportet » (*Ibidem*, pp. 129-130).

³³¹ « Semper tamen licuit ac licebit, inter varias sectarum familias de optimo religionum genere disceptare ac Neophytos, Catechumenos, Energumenos, Ismaëlitas, Judæos, Paganos et Epicureos a recta via oblique oberrantes, argumentis, auctoritate, antiquitate, eruditione, demonstrationibus perspicuis in rectam salutis viam deducere, pro ea quæ homini cum homine intercedit humanitatis et caritatis conjunctione » (*Ibidem*, p. 131).

³³² « Disputationes istas de religionibus perspicio ad nihilum recasuras. Quis enim arbiter tantæ controversiæ futurus est? » (*Ibidem*, p. 131).

³³³ « FRIDERICUS: Christus Deus ! Sic enim sponpondit: Si tres in meo nomine fuerint coacti, in medio futurus sum. SENAMUS: At hoc ipsum caput est religionis totius, quod inter Christianos et Judæos, item inter Ismaëlitas et Christianos contravertitur: Christus sitne Deus, necne ? CURTIUS: Ad id confirmandum idoneis testibus ac tabulis uti oportet. SENAMUS: Illud etiam ambigitur, qui testes sint idonei, quæ tabulæ qui fidejussores dari possint, qui non egeant fidejussore, ut certa et minime dubia fides adhibeatur » (*Ibidem*, p. 131).

Coronæus pareció por un instante cortar el nudo gordiano recurriendo a la Iglesia, de quien decía esperar su dictamen incluso para confirmar la realidad de los evangelios. Senamus, sin embargo, vió el problema enrarecerse aún más, pues las sentencias particulares respecto de cuál era la verdadera iglesia no eran unívocas sino absolutamente divergentes.³³⁴ Salomón discrepaba señalando que cristianos y musulmanes reconocían a la nación israelita como la primera en albergar la verdadera Iglesia, siendo la garante y guardiana del acuerdo de los hombres con Dios.³³⁵

Para Toralba estas disquisiciones corrían el riesgo de confundirse con el principio *magister dixit* de los pitagóricos, pero difícilmente podría aplicarse en los casos de palabras oscuras que suscitaban diversas interpretaciones que exigían la intervención de sabios árbitros.³³⁶ Senamus volvió a la carga poniendo en tela de juicio también quiénes podrían ser estos sabios y preguntándose si el criterio de una masa que navegaba en la estulticia no conllevaba la consagración de los estultos.³³⁷

De pronto, un súbito pero razonable consenso asomó entre ellos: Salomón reivindicó una vez más la venerable antigüedad hebrea y Curtius agregó que, además de la Antigüedad, también las intervenciones divinas en el mundo, esto es, los milagros y las razones evidentes debían ser los signos de la verdad escrituraria.³³⁸ Senamus los auxilió, irónico, indicándoles que el mismísimo oráculo de Apolo también dictaminó que la mejor religión era la más antigua, pero frente a la repregunta de cuál era la más antigua, el oráculo insistió: « la mejor ». ³³⁹ Toralba, sin embargo, tomó en serio al oráculo (o más bien su sentencia) y ratificó que la mejor religión era la más antigua. Afirmaba que tan

³³⁴ « CORONAEUS: Ecclesia iudex erit. SENAMUS: Gravior etiam controversia est, quæna, sit ecclesia vera ? » (*Ibidem*, p. 131).

³³⁵ « Illud quidem Christiani ac Ismaëlitæ confitentur, et in eo potissimum cum Ebræis conveniunt, solam et veram Dei ecclesiam in gente Israëlitarum fuisse, quæ sola toto terrarum orbe verissimum unius Dei æterni cultum tuebatur, sola conservatrix foederis æterni, quod Dei digito tabulis lapideis incisum est et sanguine sacratum erat, sola legis æternæ litterarumque sacratorum custos » (*Ibidem*, pp. 131-132).

³³⁶ « Si sola scriptorum auctoritate religionis veræ fundamenta nituntur, expedita res erit Pythagoræorum, vetere decreto : ἀντὸς ἔφα. Sin ea verborum obscuritas est, ut in varios sensus trahi possit, ad arbitros, i.e., ad sapientes, res deducenda erit » (*Ibidem*, p. 132).

³³⁷ « Sed etiam illud dubitatur, qui sint sapientes? si enim aliorum, i.e. stultorum, iudicio sapientes putantur, stulti sunt et suo iudicio furiosi » (*Ibidem*, p. 132).

³³⁸ « SALOMON: Nec vero usquequaque terrarum tot ac tam stupenda miracula commemorantur, quam quæ universo populo Israëlitis spectante facta legimus. Quæ probatio veræ religionis certior fieri potest ? CURTIUS Vera religio mihi probanda videtur ecclesiæ auctoritate, sacræ scripturæ veritate, antiquitate ipsa, oraculis divinis, prodigiis coelestibus, rationibus perspicuis » (*Ibidem*, p. 133).

³³⁹ « Si fides oraculis habetur, extat vetus oraculum Apollinis, qui, consultus de infinita religionum varietate, quænam esset optima, respondit uno verbo: Antiquissima. Cum rursus ambigeretur, quænam esset antiquissima, respondit : Optima » (*Ibidem*, p. 133).

grande era la fe en la antigüedad que podía sostenerse por su propia autoridad. Los nuevos ritos y dogmas, con sus correspondientes novedades en materia eclesial y legal, no habían hecho sino generar discordia en las más prósperas comunidades.³⁴⁰

Coronæus, astuto, agregó que la autoridad de la tradición era un fuerte argumento a favor de la Iglesia romana y en contra de las nuevas iglesias que disputaban su aspiración a monopolizar la verdad cristiana. Acto seguido, tal vez mareado en su confianza, invitó a todos a rastrear la más antigua religión, que por necesidad debería ser la mejor. La relación entre ambas condiciones era de mutua dependencia.³⁴¹

Pero Salomón y Fridericus se negaron a respaldar el carácter verdadero de una religión amparándose en el dictamen del demoníaco oráculo. Para el luterano, de hecho, el objetivo de aquel demonio era crear ambigua confusión entre religiones para desacreditarlas.³⁴² A la apreciación de Curtius en relación al prestigio que las sibilas habían tenido entre los sabios, incluso entre cristianos como Justino Martir, Eusebio, Lactancio o el más contemporáneo Castellion, Senamus respondía que, en efecto, incluso las personas malvadas podían tener sueños verdaderos, por lo que el rol del profeta debe ser considerado menos relevante que la profecía en sí.³⁴³ Fridericus concluyó, entonces, que era preciso respaldarse en la advertencia paulina contra los falsos profetas, cuyo objetivo no habría sido otro que el de instar a los cristianos a abandonar la búsqueda de religiones mejores a la cristiana.³⁴⁴

Senamus retomó la cuestión de la antigüedad, insistiendo en que el objetivo más importante debía ser determinar cuál era la religión más antigua, porque así se probaría

³⁴⁰ Leathers, p. 173. « Sic mihi persuasum, etiam si nullis oraculis testata res esset, optimam tamen religionem esse antiquissimam. Est enim tanta fides antiquitati, ut sua se auctoritate facile sustentare possit. At novæ religiones, nova sacrificia, nova sacramenta, novi ritus, novæ leges, nova concilia, novæ ecclesiæ, nova decreta, novi mores florentissimas quasque civitates funditus everterunt » (*Ibidem*, p. 133).

³⁴¹ Leathers, p. 174. « Hoc quidem grave præjudicium est pro catholica romana ecclesia adversus novæ religionis creatores. Quamobrem decernatur, si placet, quæ sit antiquissima religio, ut etiam pateat, quæ sit optima, nam altero cognito utrumque cognitum erit » (*Ibidem*, p. 133).

³⁴² Leathers, p. 175. « Immo verius est, Apollinem dæmonem Hebræorum et Chaldæorum religionem ac sapientiam simul contulisse, ut ambiguitate proposita utramque aboleret » (*Ibidem*, p. 134).

³⁴³ Leathers, p. 181. « Si vera somnia rerum præsentium aut futurarum prophetiæ nomine veniunt, innumerabiles prophetæ futuri sunt. Ecquis enim est, cui non appareat in somniis ac visionibus nocturnis verum quiddam, quod aliter scire non potuisset ? Quin etiam sceleratis somnia sæpe verissima occurrunt » (*Ibidem*, p. 139).

³⁴⁴ « Quo satis innuit, non vates novos aut Apollines aut oracular cujusquam exquirenda ad optimum genus religionis dijudicandum, cum aperte doceat, esse Christianum » (*Ibidem*, p.140).

cuál era la mejor.³⁴⁵ Toralba lo respaldaba, señalando que se debía rastrear su origen en el padre de la raza humana, porque a él se le habrían otorgado las mejores costumbres, el mejor conocimiento y las más elevadas virtudes del alma, recibidas directamente mediante el sagrado lenguaje de Dios. Por eso, quienes abandonaran aquella más antigua y por ende mejor religión cayeron en un « labyrinthos errorum inexpiabiles ».³⁴⁶ Salomón no tuvo otra alternativa que manifestar su acuerdo respecto de la perfección de la religión transmitida a los padres de la raza humana y llegó a referirse a la « religión natural e inspirada por Dios » para aludir a aquella que era conservada con celo por los hebreos.³⁴⁷

Toralba se sintió alentado, así, a concluir una vez más que la adoración más pura de la divinidad estaba en perfecta consonancia con la adoración de las leyes naturales. El mismo argumento revelaba el diagnóstico platónico según el cual los primeros hombres fueron mejores que su posteridad a causa de su unión con los seres divinos.³⁴⁸ Pero Senamus, atento a las consecuencias lógicas del argumento de Toralba, emboscó a Salomón: si la mejor y más antigua religión natural era al mismo tiempo la más simple, ¿por qué la ley mosaica exigía tantos sacrificios, ceremonias y ritos?³⁴⁹ Aunque Salomón insistía en que todo rito hebraico contiene los más bellos secretos de las cosas escondidas en los tesoros de la naturaleza, Toralba amplió la embestida declarando con *adiaphorista* audacia que no le resultaba claro por qué la ritualidad mosaica era verdadera « si natura lex et naturalis religio, mentibus hominum insita, sufficit ad salutem

³⁴⁵ « Nihil autem mihi commodius videtur, quam decernere, quæ sit antiquissima religio, hanc enim optimam fore, maximum erit argumentum » (*Ibidem*, p. 182).

³⁴⁶ « Si optimum genus religionis antiquitate ipsa metimur, altius nobis ap ipso totius humani generis Parente origo est petenda. Hunc enim optimis moribus, optima disciplina, optima scientia, optimis denique animi virtutibus a Deo exornatum oportet, cum ab eodem sanctissimam linguam didicisset [...] Han igitur religionem non modo antiquissimam, sed etiam omnium optimam esse confido, et qui ab illa antiquissima optimaque religione discesserunt, in labyrinthos errorum inexpiabiles incidisse » (*Ibidem*, pp. 140-141). Véase al respecto Elisabetta Scapparone, « Concezioni dell'anima : Ficino e Bodin », *Rinascimento*, 41, 2001, pp. 71-91.

³⁴⁷ Leathers, pp. 183-184. « Mihi tecum, Toralba, convenit, illam scilicet optimam religionem esse antiquissimam ab optimo Parente generis humani traditam, quæ unius æterni Dei cultu purissimo, semota Deorum ac divorum ómnium atque etiam rerum creatarum turba, continetur [...] Deus igitur populi sui misertus quadringentos post annos, quam ictum foedus erat cum Abrahamo, Moysen excitavit, per quem naturalem et insitam aminis hominum a Deo religionem ex animis hominum pæne obliteratam ad usum revocavit » (*Ibidem*, pp. 141-142).

³⁴⁸ « Constat igitur, optimam atque antiquissimam ómnium religionem ab æterno Deo cum recta ratione mentibus humanis insitam, quæ quidem Deum æternum ac solum homini colendum proponit [...] Nihil enim verius a Platone dici potuit, quam antiquissimos humani generis parentes eo posteris meliores fuisse, quo propius aberant a conjunctione Deorum » (*Ibidem*, p. 142).

³⁴⁹ « Si hæc optima et antiquissima religio naturæ, omnium simplicissima sufficit ad vitam beatam, cur tot sacrificia, ceremoniæ, ritus lege Mosis jubentur ? » (*Ibidem*, p. 143).

adipiscendam ». ³⁵⁰ El propio decálogo no era sino común a casi todas las naciones, lo cual constituiría una prueba de que la ley divina era consistente con la naturaleza. ³⁵¹ Finalmente, enunció el concepto que hasta ahora sólo sugería: frente a la consulta de Salomón respecto de la legitimidad de portar armas, Toralba respondió que aquello le resultaba un verdadero *ἀδιάφορον*, esto es, un fenómeno cuyo misterio los hombres no necesitaban resolver en su trascendente tránsito hacia la vida eterna. ³⁵²

Salomón, sereno pero obligado a responder, objetó a Senamus, inquieto por el orden del decálogo, que le resultaba confuso, duda que despertó la curiosidad del propio Coronæus. Para el rabino, no había cuestionamiento posible al respecto, pues sencillamente « ambigere nefas est ». ³⁵³ Y en un rapto de impaciencia poco representativa de su habitual tranquilidad de espíritu, el hebreo, frente a las subrepticias y eventualmente explícitas acusaciones de superstición hacia la religión judía por parte de sus interlocutores, se preguntó si existía algo más impío que la adoración pagana y cristiana del sol. ³⁵⁴ Por otra parte, el misterio en torno de la ventaja conllevada por ciertos ritos, particularmente la circuncisión, Salomón no lo consideraba como una debilidad sino como un signo de grandeza y santidad del pacto en cuestión. ³⁵⁵

Toralba, insatisfecho de las disquisiciones en curso, retomó su punto asertivamente: si la verdadera religión contiene la adoración pura del Dios eterno, la ley de la naturaleza debería ser suficiente para la salvación. ³⁵⁶ Insistía en que los hombres desde más antigua data habían profesado aquella religión natural, de donde habían tomado la piedad, la integridad y todas las virtudes. Esta verdad fue aprobada por los filósofos y confirmada efectivamente por los oráculos. Cicerón y San Pablo habrían coincidido en el diagnóstico: la recta razón y la ley de la naturaleza eran suficientes para la salvación. No

³⁵⁰ « Non video, cur Mosis ritus, ceremoniæ necessariæ sint » (*Ibidem*, p. 143).

³⁵¹ « Cætera capita decalogi omnium fere Gentium communia sunt, quod satis est argumenti, legem divinam omnino naturæ consentaneam esse » (*Ibidem*, p. 148).

³⁵² Leathers, p. 193. « SALOMON: Sed illud abs te, Toralba, peto: num tibi natura justum vel injustum videatur, arma ferre? TORALBA: Videtur ἀδιάφορον » (*Ibidem*, pp. 148-149).

³⁵³ *Ibidem*, p. 149.

³⁵⁴ « FRIDERICUS: Tanta judæorum superstitio est, ut satis esse putent ad salutem adipiscendam... » (*Ibidem*, p. 163). Leathers, p. 198. « Quanquam ista vetus paganorum impietas diem solis appellatione diserta feriari jubet, quo quid sceleratius? » (*Ibidem*, p. 198).

³⁵⁵ « Quæ major aut sanctor utilitas esse potest, quam divini foederis arcanum? » (*Ibidem*, p. 212).

³⁵⁶ « Si vera religio in puro æterni Dei cultu versatur, naturæ legem sufficere confido ad hominum salutem » (*Ibidem*, p. 172).

podía derivarse otra conclusión entonces que esta religión natural era la más antigua y, por ende, la mejor de las religiones.³⁵⁷

Según nuestro testigo de la tertulia, tras la última sentencia de Toralba tuvo lugar un silencio solo roto por Salomón, quien, doblegado por la solidez del argumento, se vio obligado a reconocer su coincidencia respecto de que todos los elementos pertinentes para alcanzar la salvación estaban presentes en las leyes naturales.³⁵⁸ Lo mismo parecieron hacer Curtius y Octavius, aunque el primero se sirvió del *adiaphorismo* de Toralba menos para sostener su naturalismo que para atacar la superflua pompa católica.³⁵⁹ El islámico, por su parte, identificó la dimensión natural con la pureza exigida por Mahoma en relación a la adoración de un solo y eterno Dios, lejos de toda idolatría y de todo aquello que pudiera distraer al fiel de la contemplación de la obra divina.³⁶⁰

Toralba, siempre inconformista, replicó al musulmán que, si bien el exceso de ritos conducía a la superstición, la falta absoluta de ritos conspiraba contra la propia religión. A su vez, pronosticaba que un celo demasiado grande contra los ritos provocaría una alienación del pueblo hacia el cristianismo tal como le había sucedido a la religión pagana, a menos que se sostuviera a hombres probos y eruditos y a ritos y ceremonias necesarios así como a la creencia en las recompensas después de la muerte.³⁶¹

³⁵⁷ « Nec aliam religionem habuisse videmus antiquissimos humani generis principes ac parentes, qui aurei seculi memoriam posteritati reliquerunt, non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti ab ipsa natura, a qua pietatis, religionis, integritatis ac virtutum omnium rivulos hauserunt et expresserunt. Id quod non solum omnibus omnium philosophorum sententiis probatum, sed etiam oraculis, si qua fides est oraculorum, confirmatum videmus. Nam roganti M. Tullio, quodnam vitæ institutum sequeretur, responsum est: naturam sequi oportere. Quod ipsum Paulus ad Romanos scribens non obscure aut ambigue, se aperte confitetur: Gentes, inquit, quæ lege vacant, natura ipsa legitime vivunt, quia tametsi legum tabulas nullas habent, nihilominus edicta mentibus suis consignata circumferunt, testificante conscientia ipsorum. Quibus verbis rectam rationem et naturæ legem ad hominis salutem sufficere docet. Quæ cum ita sint, quid opus erat to tac tam multis ritibus, quibus obligantur Judæi, Christiani, Agareni, Pagani ? Hanc enim religionem omnium antiquissimam ac optimam esse confido » (*Ibidem*, p. 172).

³⁵⁸ « Mei sensus, cum tuis, Toralba, plane congruunt, scilicet ea, quæ ad salutem pertinent, naturæ legibus omnia contineri; atque his naturæ legibus vixisse Abelem, Henochum, Noachum, Abrahamum, Jobum, Isacum, Jacobum, quos viros! » (*Ibidem*, pp. 172-173).

³⁵⁹ « Hæc pompa Romanæ religionis ludos potius teatrales ac spectacula veterum paganorum decet, quam veram pietatem, quæ fucum respuit, simulationem ac speciem abhorret, nec quicquam fallacius est, quam quod exterius speciosum apparet, ut fucatæ merces, picti parietes, fucati vultus » (*Ibidem*, p. 173).

³⁶⁰ « Nihil a Toralba, parum etiam a Salomone dissident Ismaëlitæ, ac sæpissime legislator in Alcorano contestatur populos omnes, Abrahami legem profiteri et exequi, scilicet purum unius æterni Dei cultum, ab omni idololatria penitus alienum, benignitatem adversus tenues, infinitis locis justitiam in omnes [...] Ritus autem ac necessarias tantum ceremonias, nullas inutiles habemus, nulla spectacular, nulla picturas aut cælaturas, quæ populum a cultu et cogitationes rerum divinarum avertere queant » (*Ibidem*, p. 174).

³⁶¹ « Qui rituum multitudine plebem obruunt, religionem in superstitionem convertunt; qui autem omnes omnino resecant, nec illi omnes religiones a stirpe evellunt, non aliter ac vinitor ille, qui a vicino superflua vitium secare doctus, ut vites abundantius repullularent, suas ipse solo tenuis exsecuit. Idem iis con-

La contundencia de Toralba fue de tal magnitud que ni siquiera la afirmación de Octavius de que el arrianismo era el fundamento del Islam logró clausurar la cuestión.³⁶² Mucho menos cuando Curtius insistió en la necesidad de reconocer la verdad particular del credo niceno por encima de los circunstanciales consensos religiosos que las múltiples sectas habían alcanzado.³⁶³ Coronæus no tuvo otro remedio que interrumpir la conversación.

VI

Una vez más Coronæus quien introdujo una nueva capa al debate al indicar las simpatías entre la tradición Académica y la religión cristiana y, más precisamente, su convicción de que la enseñanza de Cristo excedía la de los filósofos y legisladores ordinarios, y que era más bien el verdadero arquetipo de la perfecta sabiduría e integridad.³⁶⁴ Pero ni siquiera admitiendo esta premisa, replicó Octavius, era suficiente para considerar Dios a Cristo.³⁶⁵ Toralba, en consonancia con la lectura platónica ofrecida por Coronæus, pero utilizando también a Jenófanes y a la tradición pitagórica, desarrolló argumentos en favor de la hipostásica unidad de las sustancias.³⁶⁶

La aventura teórica no impresionó al severo Curtius, quien recordó a sus sutiles interlocutores que era necesaria la fe, porque al aplicar la razón a cuestiones dependientes sólo de la fe era como querer ser un loco dotado de razón.³⁶⁷ Además, insistía en el peligro de impiedad que conllevaba hablar sin cuidado de la divinidad, y, tal como sugi-

tigisse videmus, quos antiquæ Romanorum religionis piget, brevi quoque novæ pigebit, nisi cum ritibus ac ceremoniis necessariis, tum etiam præmiorum spe majore pontificibus ac sacerdotibus proposita, optimum ac doctissimum quemque retinere conentur » (*Ibidem*, p. 174).

³⁶² « Est enim Arianorum sententia fundamentum religionis Ismaëliarum, quoniam utrique virginis quidem filium et creaturam esse confitentur, Deum tamen esse negant » (*Ibidem*, p. 177).

³⁶³ « Si hæreticorum inter se conspirantium multitudo synodus est appellanda, quid obstat, quominus Epicuræorum coetui ecclesias et concilia non liceat appellare? [...] ...quam firmissimis innumerabilium conciliorum ac potissimum Nicænæ synodi fundamentis stabilitam debemus tueri » (*Ibidem*, p. 177).

³⁶⁴ « Tritum est illud: Parum abest, quin Academici fiant Christiani ! [...] Ex quo intelligitur, Christi doctrinam non vulgarium philosophorum ac legislatorum, sed consummatæ sapientiæ et integritatis verum archetypum esse » (*Ibidem*, p. 264).

³⁶⁵ « Non video quid sit, quamobrem Deum fateri debeamus » (*Ibidem*, p. 264).

³⁶⁶ « Igitur duas ὑποστάσεις subesse necesse est, quoniam de uno et eodem subjecto dici non potest creator et creatura, mortale et immortale, sempiternum et fluxum, stabile et caducum, genitum et ingenitum. Oportet enim motum, nexum, qualitatem, quantitatem, corpus denique Deo æterno copulari » (*Ibidem*, p. 269).

³⁶⁷ « Quæ sola fide nituntur, si rationem aut demonstrationem adhibeas, nihilo plus eficies, quam si cum ratione insanire velis » (*Ibidem*, p. 270).

rieran tanto Platón (*vir divinus*) en las *Leyes* como Aristóteles en *De anima*, en la necesidad de confiar en el legado recibido por la tradición.³⁶⁸ Finalmente, el calvinista terminó reprochando el intento de Philippe Du Plessis-Mornay de buscar pruebas evangélicas en las obras de Eusebio, Agustín, Pietro Galatino y Agostino Steuco, a quienes reprochaba ignorar que conocimiento y fe no podían coexistir.³⁶⁹

El debate, que adquiriría a cada paso mayor complejidad, fue súbitamente interrumpido una vez más por el inconformismo de Senamus, quien se interrogaba menos por la naturaleza de la Encarnación que por su mismísimo sentido: desde su punto de vista, la venida al mundo de Dios no era necesaria y mucho menos nacer del vientre de una mujer y posteriormente ser torturado y crucificado. En pocas palabras, era absurdo intentar alcanzar algo por muchos medios cuando puede ser alcanzado más sencillamente.³⁷⁰

Toralba, alentado, enunció una declaración inapelable que sin demasiados retruécanos identificaba al cristianismo con la ignorancia, o ciertamente ajeno a la filosofía: los cristianos y los hombres ignorantes podían ser fácilmente convencidos de que el Dios eterno siempre había existido con su inmutable naturaleza, pero que ese mismo Dios sublime eligió adoptar la forma humana para sufrir la más vil de las muertes tan sólo para resucitar y volver con su cuerpo al cielo.³⁷¹ Coronó su cuestionamiento del

³⁶⁸ « Itaque Plato, vir divinus, cum de Deo quicquam scribere metueret, quod ab ejus majestate esset alienum, credi jubet iis, quæ a majoribus prodita fuerant, sine ulla demonstratione. Quod etiam Aristoteles affirmat his verbis : προσήχει ἐμπειρῶν καὶ πρεσβυτέπων ἢ φρονίμων τοῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἦττον τῶν ἀποδείξεων » (*Ibidem*, p. 270). Véase Sara Miglietti, « Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin », *Asterion*, 7, Lyon, ENS Lettres et Sciences humaines (online).

³⁶⁹ « Quare nec probare possum Eusebii, Galatini, Augustini, Eugubini scripta, e quibus Mornæus demonstrationes evangelicas promere conatur. Non enim prospexerunt, scientiam et fidem, quam infusam appellant, simul stare non posse » (*Ibidem*, p. 270).

³⁷⁰ « Mihi quidem, qui de rebus divinis omnia omnibus assentior, satis ac plus etiam quam satis est ; sed adhuc restat quæstio multo difficilior, etiamsi demus ante quindecim sæcula personam filii patri coæqualem fuisse et coæternam, quanam ratione humanam carnem assumserit ? Deinde si demus, divinam essentiam foeminæ uterum et viscera subire voluisse, quid ad generis humani demtionem necessarium esset ? Nam si Deus humanum genus servare et omnibus sceleribus expiare potuit, sine hominum aut humanæ carnis ope, cæde ac sanguine cujusquam, nihil necesse fuit, filium a coelestibus illis sedibus in terras delapsum foeminæ viscera subire, deinde utero clauso egredi et in ipsa ætatis flore acerbissimis cruciatibus ac suppliciis addici, cum solo nutu omnia omnium scelera diluere facile potuisset. Id enim frustra pluribus tentatur, quod paucioribus confici possit » (*Ibidem*, p. 284).

³⁷¹ « Id quidem Christianis et imperitis facile, philosophorum certe nemini persuasum iri opinor, Deum æternum infinitis sæculorum myriadibus immutabili natura semper exstitisse, eundem tamen non ita pridem de naturæ sublimi excellentia deturbatum, humani sanguinis concretionem ac novam formam induisse, ut acerbissimos cruciatibus ac mortem turpissimam ab iniquitatis carnificibus sustineret, resurgeret, ac corpoream molem, ossibus, carnibus, ligamentis, humoribus ac pulpa concretam, in coelum, ubi nunquam antea visa erat, subveheret » (*Ibidem*, p. 286). Véase al respecto la lectura de Luigi Parinetto,

dogma cristiano afirmando que nada era más ajeno a la naturaleza divina, libre del contagio del mundo, que lo concreto.³⁷²

Por otra parte, puso en tela de juicio la mácula pecaminosa que, desde la perspectiva cristiana, todos los hombres cargaban con ignominia desde su nacimiento. Él declaró más bien que el pecado era necesariamente voluntario y como no había voluntad al nacer, no era concebible el pecado original.³⁷³ Salomón compartía la apreciación, y la ampliaba preguntándose si no deberían también heredarse las virtudes y no sólo las faltas de nuestros antecesores, sobre todo si se consideraba que el bien era más poderoso que el mal. Pero como era sencillo demostrar que las virtudes no eran transmitidas de padres a hijos de forma directa, tampoco deberían poder serlo los vicios y los pecados. Ergo, el pecado original no existía.³⁷⁴

Coronæus no vio en estas posturas más que pelagianismo, al cual se limitó a anatematizar sirviéndose de las prescripciones de Trento.³⁷⁵ Pero Toralba reaccionó con contundencia, recriminando a su anfitrión su modo de participación en el debate, pues si se daba mayor autoridad a los concilios que a la razón, no habría lugar para la discusión y la prueba. Aprovechó la oportunidad para deslizarse, además, su preferencia por la perspectiva soteriológica pelagiana.³⁷⁶ Fridericus salió en auxilio de Coronæus indicando

L'inquisitore libertino: discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo: a proposito dell'Heptaplomeres di Jean Bodin, Milán, Terziari, 2002.

³⁷² « Nihil a natura divina, quæ a mundi contagione libera est, alienius quam concretio. Quodsi ex duabus illis naturis tertiam fieri demus, Deus sic concretus erit ; sin utramque ab utraque penitus avulsam, i.e. si divina mens humanæ menti non sit mista, Christus nihil aliud quam homo futurus est » (p. 286). Leathers, p. 382. « Si igitur mens humana simplex est ac penitus a corpore abstracta, nefas est, ullam in natura divina concretionem arbitrari, si utraque natura est ab utraque avulsa et divisa, i.e. copulata divina mens cum humana mente, ut nunquam in unum et idem coëant, Christus nihil aliud erit, quam homo, qui Deo adhærebit, ut optimi cujusque mens integerrima ac Dei amantissima Deo adhæret, quo pertinet illud: Mihi adhærer Deo bonum est » (*Ibidem*, p. 288).

³⁷³ « Si peccatum nullum est nisi voluntarium, ut quidem omnes theologi confitentur, peccatum originis nullum esse potest, quia nulla est in nascente peccandi voluntas » (*Ibidem*, p. 296).

³⁷⁴ « Aut si vitia transferantur ad posteros, virtutes quoque transferri necesse est, ac multo magis quam vitia, cum in universa natura bona malis semper fuerint potentiora, ut superius demonstratum est. At omnes philosophi æque ac theologia diuturna experiential duce compertum habuerunt, nullas parentum virtutes ad posteros traduci. Non poterunt igitur transfundi peccata, cum sit eadem contraria disciplina, ex quo sequitur, nullum esse originale peccatum » (*Ibidem*, p. 297).

³⁷⁵ « Ista quidem fuit Pelagii hæresis, jam pridem theologorum summa consensione repudiata et conciliorum decretis explosa, nostraque ætate Tridentini concilii summa autoritate fracta ac rejecta » (*Ibidem*, p. 297).

³⁷⁶ « Si plus auctoritati conciliorum, quæ tamen ab Helvetiis et Germanis rejiciuntur, quam rationi tribuamus, nullus disputationi, nullus demonstrationi locus futurus est [...] sed omnia temerè assentiri oportet, quia Augustinus, quia Hieronymus, quia Scotus, quia Galatinus dixit. Sed obsecro rationibus et argumentis perspicuius disseratur. Nam qui Pelagii sententiam omniam verissimam pejus tueretur, vidi

que las sutilezas filosóficas de Pelagio no eran compatibles con la piedad y la fe. Para él, no había mucho más por fuera del « crede et salvus eris ».³⁷⁷ Toralba se mantuvo incólumne: « omittamus hominum auctoritatem ac necessariis argumentis disseratur ! ».³⁷⁸ Por si no quedara claro, les rogó que no permitieran que la autoridad de concilios y hombres (sabios o ignorantes) extinguiera la luz de la razón y la inteligencia.³⁷⁹

Curtius aceptó el desafío y le cuestionó el por qué de dejar de lado la tradición cristiana, las cuestiones divinas discutidas desde tanto tiempo atrás por santos y antiguos decretos, y confirmados a través de los siglos.³⁸⁰ Toralba optó por responder insistiendo en la contradicciones lógicas del pecado original expuestas más arriba.³⁸¹ Pero pronto aportó lo que sea probablemente la llave para comprender la indignación del filósofo con la pesimista antropología de sus interlocutores cristianos: desde su punto de vista, existían virtudes innatas del alma que estaban más allá de la frontera de la gracia de tal o cual religión. Recurrió entonces a la célebre expresión de Erasmo, quien confesaba que apenas encontraba razones que le impidieran enunciar *Sancte Socrates, ora pro nobis*.³⁸² Salomón salió una vez más en apoyo de este optimismo antropológico de-

neminem. Subtilius igitur omnia hujus quæstionis argumenta, si placet, discutiantur, cum ab ea innumerabilium quæstionum fructus explicentur » (*Ibidem*, pp. 297-298).

³⁷⁷ « Ista quidem philosophis incredibilia, nova, ficta et inaudita sunt, sed cum Pelagius rationibus a philosophis petitis uteretur, ut peccatum originis nullum esse demonstraret, Hieronymus philosophorum hæreticorum patriarchas nominavit. Nam si philosophorum argutiis assentiamur, fidem ac pietatem ejurare oportet, quanquam argumentum illud levissimum est, cum originis labes illa non sit ab infante, sed ab Adamo profecta, qui sciens peccavit, cum ab usu rationis sponte descivit » (*Ibidem*, p. 299).

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 300.

³⁷⁹ « Ne, obsecro, conciliabulorum aut levitum scriptorum atque imperitorum hominum auctoritate rationis aut intelligentiæ nostræ lumen extingui aut obrui patiamur » (*Ibidem*, p. 302).

³⁸⁰ « Sed quibus, Toralba, rationibus res divinas ac sanctissima patrum antiquissima decreta, tot sæculis confirmata, evertere te posse confidis ? » (*Ibidem*, p. 302).

³⁸¹ « Quodsi anima non traducitur semine, sed divinitus delapsa diffunditur in corpus, nulla peccati originis macula fingi potest » (*Ibidem*, p. 303).

³⁸² « Cum tamen videmus, lotis et illotis, Christianis æque ac cæteris omnibus, eadem esse vitiorum instrumenta, nec procliviores alios aliis honesta prosequenda aut turpia declinanda, sed uti quisque paganus aut Christianus doctrina ornatus sit, et ad verum decus a puero educatus, ita virtutibus excellere et præstare, eoque magis, si præstantia quædam vis animorum quibusdam insita sit, quales accepimus Aristidem justum, Themistoclem, Socratem, Periclem, Phocionem, Rutilium Torquatam, Papirium Cursorem, Fabios, Scipiones, Catones, quos viros ! Inter philosophos plurimi quoque magna virtute atque integritate viri, quibuscum nulli Christiani sunt conferendi ! Nec immerite Erasmus: Parum, inquit abest, quin dicam: Sancte Socrates, ora pro nobis ! » (*Ibidem*, pp. 304-305).

clarando que siempre sería posible para cualquiera alcanzar la salvación con ayuda divina.³⁸³

El debate soteriológico se concentró pronto en la cuestión del libre arbitrio, emulando en su estructura el celeberrimo antecedente del Roterodamense y el Reformador sajón. Curtius, fiel a la versión calvinista (infralapsaria, en este caso) de la Caída, sostuvo que Adán perdió al pecar el libre albedrío, privándose así a su descendencia.³⁸⁴ Coronæus, sin la elocuencia de Erasmo, apeló una vez más a las *ecclesiæ Romanæ sententiis* para señalar que la voluntad era lo que distinguía a los hombres de los animales.³⁸⁵ El luterano Fridericus, por su parte, recordó que el hombre no perdió la voluntad de pecar sino de hacer el bien, y apeló a Romanos 7:19, donde Pablo mencionaba la espontaneidad del pecado.³⁸⁶

Toralba embatió contra los reformados preguntándose cómo podía culparse a aquel que pecaba por necesidad.³⁸⁷ Coronæus se sirvió del comentario para sugerir que quienes negaban la posibilidad de hacer el bien eran quienes buscan ser exculpados por sus propios pecados, insertándose en la necesidad fatal de los estoicos, y dando lugar a la triste paradoja de la predestinación: un infierno que torturaba a hombres incapaces de hacer el bien a pesar de su voluntad, y un cielo que cobijaba a personas que no pueden podían hacer el mal aunque lo desearan.³⁸⁸ Toralba le sugirió a Coronæus emular la condena que los académicos espetaban a los estoicos: la risa y la burla.³⁸⁹ Senamus dio

³⁸³ « Semper licebit, ope divina, quæ deesse nemini potest, a pravis cupiditatibus ad rectam rationem, a sensibus ad intelligibilia redire ac vitam illam salutarem ac sempiternam adipisci sine ulla bestiarum aut hominum cæde ac mactatione » (*Ibidem*, p. 307).

³⁸⁴ « Quis dubitet, quin Adamus suo scelere liberum arbitrium, sibi divinitus tributuum, amiserit ac posteris quoque eripuerit? » (*Ibidem*, p. 313).

³⁸⁵ « Et vero quid a iudicio ferarum differt homo, si voluntas ei præripiatur? » (*Ibidem*, p. 313).

³⁸⁶ « Male quidem agendi voluntas Adamo non este repta, sed bene agendi. Nonne inquit Paulus: Quod volo bonum, hoc non ago, sed quod nolo malum, hoc facio? » (*Ibidem*, p. 313).

³⁸⁷ « Quis enim arguat neccesario peccantem? » (*Ibidem*, p. 313).

³⁸⁸ « Ego quidem sic statuo, eos, qui liberum bene agendi arbitrium omnibus portas aperire fatalemque Stoicorum necessitatem, omnium theologorum ac sapientum sententiis profligatam vel jugulatam, revocare. Inde illa paradoxa, quamplurimos sempiternis ignibus addictos, qui si maxime cupiant, nihil boni tamen moliri possint, quosdam vero sic ad salutem destinatos, ut si maxime velint, improbi tamen fieri nequean » (*Ibidem*, p. 313).

³⁸⁹ Leathers, p. 414. « Hic quidem ἀργὸς λόγος ignavorum ac inertium hominum, non tam rationibus, quam risu debet explodi, ut quidem Academicus Stoicum illum... » (*Ibidem*, pp. 313-314).

el tiro de gracia cuestionando la integridad de un Dios dispuesto a condenar al tormento eterno a bebés inocentes o incluso a quienes no hubieran aún nacido.³⁹⁰

Senamus y Toralba nuevamente cerraron filas en torno de la necesidad de privilegiar la razón y el argumento por sobre la autoridad, pero Salomón levantó ahí una erasmiana excepción: aquello no aplicaba para las cuestiones más oscuras y ambiguas.³⁹¹ De todos modos, Toralba insistió en que sólo un sinsentido podía llevar a pensar que hombres sabios como Sócrates, Platón, Licurgo y Catón ardían en el infierno a pesar de sus *virtutes eximias* sólo por haber preexistido a la religión cristiana.³⁹² Senamus intervino para insistir en la piedad inherente a la probidad moral, que no debía verse oscurecida por el *justo errore* consistente en adorar a los dioses equivocados.³⁹³

Fridericus intentó torcer esta argumentación con un elemento tal vez *protokantiano*, al señalar que el deber no merecía ser recompensado, y que incluso la recompensa era contraria al sentido de deber. En este sentido, las obras no podían colaborar y mucho menos garantizar la salvación. Por otro lado, el mal era por necesidad contrario al deber, y el castigo era justo.³⁹⁴ Para Toralba, en cambio, ciertos preceptos cristianos traducidos en deber, como la predisposición a no resistir la agresión del prójimo eran *contra natura*.³⁹⁵ Para Salomón, por su parte, los obstáculos que presentaban las leyes cristianas no

³⁹⁰ « Ut Deus ad æterna supplicia designarit quenquam, priusquam nasceretur, mihi persuaderi non potest, cum apud Ezechielem aperte scripserit, se impiorum exitio nunquam delectari, quanto minus innocentissimos infantes ad cædem, ad gehennam, ad æterna tormenta destinaret » (*Ibidem*, p. 316).

³⁹¹ « Nisi in rebus obscuris et ambiguis, in quibus mens humana nullos exitus reperire potest » (*Ibidem*, p. 319).

³⁹² « Illud quidem prorsus ab omni ratione alienum mihi videtur, nuda assensione confiteri, Christum pro generis humani salute supplicio affectum, ut immanium flagitiorum non modo veniam, sed etiam summam justitia et integritatis laudem adipiscatur. Aristidem vero justum, Solonem, Lycurgum, Socratem, Chilonem, Phocionem, Platonem, Camillum, Fabricium, Scipiones, Catones, Rutilios, Papirios, qui ob virtutes eximias immortale decus mortalium ómnium iudicio adepti sunt, quasi sceleratissimos ac funestissimos sempiternis inferorum flammis ac suppliciis crudelissimis torqueri et cruciari » (*Ibidem*, p. 320).

³⁹³ « Ego præclaris quemque actionibus beari statuo, et quo quisque majore erga Deos religione, pietate in patriam, caritate in propinquos, benignitate erga egentes, justitia in omnes exstiterit, eo beatiorem ac immortalis Deo, tametsi Deos peregrinos bona fide ac justo errore colat, gratiorem futurum. Quid enim æquius, quid naturæ magis consentaneum, quam maxima iis præmia decerni, qui maxime de republica, de parentibus, de propinquis, de tenuibus, denique de toto genere hominum mereantur? Quoniam de immortalis Deo mereri nihil ac ne gratias quidem pro sua erga nos beneficentia habere possumus » (*Ibidem*, pp. 320-321).

³⁹⁴ « Officio nulla merces debetur. Qui juste vivit, sit amen ullus est, sed nullus est, nihil nisi ex officio agit. Igitur qui juste vivit, nulla mercede dignus est; est enim contraria officio merces. At qui scelerate quid agit, contra officium facit; qui contra officium facit, poenam meretur; igitur scelerati jure plectuntur, nec tamen justis, si qui sint, ulla præmia merentur » (*Ibidem*, p. 324).

³⁹⁵ « Illud profecto contra naturam est, eum, cui quis alapam inflixerit, rursus ad se percutiendum et spoliandum invitare » (*Ibidem*, p. 329).

se condecían con la sencillez diáfana de la ley de Dios que seguía el pueblo hebreo, por lo cual el espíritu del deber quedaba confundido.³⁹⁶

La respuesta de Curtius a estos intentos de diluir la Ley Cristiana en una más amplia moral universal o ley divina (según el caso y la perspectiva) no fue otra que el precepto *extra Christo nulla salus*. Desde su punto de vista, las leyes Mosaicas estaban perimidas desde la Encarnación.³⁹⁷ Coronæus aprovechó la ocasión brindada por el calvinista para destacar que estar fuera de Cristo era estar también fuera de la única y verdadera Iglesia, la Romana, i.e., *extra Ecclesiam nulla salus*.³⁹⁸ Curtius y Fredericus objetaron esta intermediación, naturalmente, y mientras que el primero no titubeó al utilizar como instrumento polémico la crítica del Emperador Juliano a la adoración cristiana de los mártires, el segundo asoció el culto a los santos como una tradición pagana.³⁹⁹

Senamus sugirió una respuesta al énfasis católico en la intermediación en la necesidad de atraer las mentes *agrestes et imperiti* de los hombres, porque sin imágenes y estatuas a que aferrarse creerían que no existía obligación religiosa alguna.⁴⁰⁰ De esta manera, el escéptico abrió la polémica respecto de los mecanismos eclesiásticos para conservar a los fieles en su creencia. Toralba insistió en que el castigo no podía ser eterno porque nada era eterno en su propia naturaleza más que Dios, por lo que Senamus sugirió que los castigos no eran más que instrumentos para disuadir a los malvados.⁴⁰¹ Pero Toralba conjeturó el efecto perjudicial del terror, afirmando que los malva-

³⁹⁶ « At quanto facilliora sunt divinæ legis mandata? [...] Est igitur christiana lex multis partibus difficilior, quam divina » (*Ibidem*, pp. 329-330).

³⁹⁷ « Cum igitur sine Christo Deo nulla salus homini cuiquam speranda sit, cur amplius in legibus Mosais, quæ jam pridem sua vetustate extabuerunt, hæremus ? » (*Ibidem*, p. 330).

³⁹⁸ « Ego quidem sic a doctrina informatus, sic a majoribus imbutus sum, ut ab ecclesiæ Romanæ, quæ sola Dei ecclesia restat, decretis vel latum unguem discedere nefas ducam. Mediatorem quidem unicum, generis humani pontificem maximum agnosco Christum, sed quid vetat, Christo patronos inferiores habere? » (*Ibidem*, p. 331).

³⁹⁹ « Et Julianus Augustus nihil gravius Christianis objecit, quam quod martyres pro Diis adorarent, ac divinitatis proposita spe martyrium ardentem expeterent, ut in deorum albo inscriberentur » (p. 332). « Divorum at angelorum cultus a veteribus paganis manavit, potissimum Epiphaniæ ætate, ut planum fit ex iis, quæ adversus Colliridianos scripsit, qui virginem Mariam primi colere coeperunt » (*Ibidem*, p. 334).

⁴⁰⁰ « Agrestes itaque et imperiti homines, quique sunt ingenio hebetiore, ad id tantum, quod adest, feruntur, non aliter ac bestię, quæ nihil sapient nisi quod sub sensum cadit. His igitur hominibus si statuas et imagines, quæ sunt quasi mentis appendices, eripias, non putabunt ulla ses religion obligari » (*Ibidem*, p. 336).

⁴⁰¹ « TORALBA: Si nihil suapte natura est sempiternum præter Deum, ut superius demonstratum est, nulla potest poena sempiterna irrogari » (p. 340). « CURTIUS: Ego quidem nihil utilius ac melius fieri posse puto, quam sempiternos improborum flagitiis cruciatus proponere, vel quod ita futurum sit, ut quidem confido, vel ad terrorem sceleratis incutiendum, vel ad utrumque. Qui aliter sentiunt, nae illi

dos o bien consideraban que el castigo infernal era una amenaza dedicada a ignorantes y sensibilidades femeninas o bien se resignaban a no obtener jamás el perdón y crecían en su maldad.⁴⁰² Agregó, además, que si un mal infinito era contrario a un bien infinito, existirían dos infinitos en acto, lo cual entraba en directa contradicción con las leyes naturales, un absurdo.⁴⁰³ Coronó su argumento aludiendo a la *apokatastasis* de Orígenes, justificando así la infinitud del bien y la finitud del mal.⁴⁰⁴

Frente a esta realidad, urge preguntarse si existía un tercer camino. Ésa fue precisamente la sugerencia de Senamus, para quien cada castigo merecía una recompensa proporcional.⁴⁰⁵ Curtius y Octavius lo interrumpieron con dogmatismo: no había lugar para un tercer camino. Pero Toralba, como se esperaba de él, enriqueció la idea sacando a la luz la antigua creencia de que las almas de aquellos que se habían entregado a los placeres y los impulsos, erraban por la tierra como espíritus en tormento. Así, ni los crímenes quedaban impunes ni el castigo era eterno.⁴⁰⁶ En esta teoría se apoyaba el filó-

magno rerum publicarum ac religionum detrimento peccandi licentiæ indulgere videntur » (*Ibidem*, p. 342).

⁴⁰² « Qui semel improbitatis fines transierunt, graviter et imprudenter impíos esse oportere putant, ac terrores istos imperitis ac mulierandis propósitos arbitrantur. Cæteri qui tormentorum inferorum cruciatus pro veris habent, desperatione fracti, veniam se posse consequi diffidunt et in perpetua improbitate consenescent, ut de Caino proditum est, qui gravius se peccasse querebatur, quam ut veniam consequeretur » (*Ibidem*, p. 342).

⁴⁰³ « Hac quidem ratione non modo omnia peccata sunt infinita, quia semper in Deum peccatur, sed etiam æqualia, quoniam omnia infinita inter se sunt æqualia, nihil enim quod infinitum sit, suscipit intensionem aut extensionem, magis aut minus. Item illud sequeretur, infinitum malum infinito bono contrarium esse, et actu duo essent infinita, contra perspicuas naturæ demonstrationes, quas superius attigimus. Quare nec sententiam illorum probare possum, qui Deo nihil quidem formaliter contrarium esse testantur, ut eorum verbis utar, sed virtualiter tantum. Oportet enim mali vimac potentiam infinitam summo ac infinito bono exæquari, quod naturæ decus ac majestatem mirabilemque concordiam perpetuis bellis conturbaret, cum item contraria sint uba eodem genere, Deum quoque generi subjungí oporteret. Quæ cum absurda sint, sequitur nullum peccatum esse infinitum, ac verius diceretur, sceleratorum mentes penitus interire post exacta supplicia, ut Jobi verba declarant: Ut calor nives, inquit, sic flagitiosos infernus consumit » (*Ibidem*, pp. 342-343).

⁴⁰⁴ « Ac si poenarum est æqualitas, profecto est etiam æqualitas flagitiorum. Item sempiternum supplicium, si non doloris intensione, tamen extensione temporis est infinitum. At omnia omnium peccata, si in eundem actum cumularentur, nihil tamen infinitum efficere possent, nec item actio et passio infinita in creaturam finitam cadere ullo modo potest. Cum igitur creatura, quæ semper est finita, poenam doloris intensione aut temporis extensione infinitam perpeti non possit, cum origine et casu creaturæ omnes concludantur, sequitur, sempiterna supplicia nulla fore. Ob id forsitan Origenes dæmones tandem aliquando salutem adepturos affirmavit » (*Ibidem*, pp. 343-344).

⁴⁰⁵ « Cum absurda sit peccatorum æqualitas et peccatorum infinita gravitas, cum etiam legibus et divinis et humanis alia sint aliis graviora delicta, nec tamen illa sint omnino multa, quipped aut benefactis consequentibus, aut poenis aut aliqua satisfactione oporteat aboleri, atque Omnia omnium facta in iudicium deduci, ut ecclesiastes orationem concludit, sequitur necessario, varias esse poenas, varia quoque genera præmiorum, nec improbos omnes iisdem inferorum poenis, nec item bonos iisdem coelestibus præmiis exæquari. Quod satis innuit Paulus, cum sidera quidem alia aliis lucidiora scribit atque eandem esse beatorum conditionem » (*Ibidem*, p. 344).

⁴⁰⁶ *Ibidem*, pp. 345-346.

sofo para dejar tranquila su conciencia, no sólo porque así lo afirmaban teólogos y académicos.⁴⁰⁷

Toralba, frente a la resistencia de sus interlocutores, y especialmente de Coronæus, le recordó a este último que la costumbre romana no permitía señalar a alguien como herético si éste defendía opiniones equivalentes de hombres sabios.⁴⁰⁸ Sin embargo, Coronæus le respondió con claridad que eso era correcto sólo en lo que refería a las *adiaphora*.⁴⁰⁹

Toralba señaló que, en lo que refería a opiniones de hombres sabios, habían demostrado que el consenso no era una realidad tangible. El remedio para la controversia era simplemente abrazar la *simplicissima et antiquissima naturæ religione*, puesta en las mentes de los hombres por Dios.⁴¹⁰ Pero Salomón, aunque seducido, se mostraba escéptico respecto de la posibilidad de prescindir de ritos y ceremonias, pues el *vulgus ignarus* difícilmente podría practicar la religión de ese modo.⁴¹¹ Propuso, frente al desagrado de Curtius y Octavius, la práctica judía, que se limitaba a *solas divinæ legis cærimonias*.⁴¹²

La cuestión de la necesidad o contingencia de la ritualidad promete la pronta finalización del diálogo, pues Coronæus intentó una vez más justificar la superioridad de la Iglesia romana apelando a la realidad de la sucesión apostólica, pero al mismo tiempo reconociendo que había abandonado (o se había visto forzado a abandonar) la esperanza de convencer a sus interlocutores.⁴¹³ Salomón se mostró agradecido por la

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 350.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 351.

⁴⁰⁹ « Ita quidem opinor, si disputatio est περὶ τῶν ἀδιαφόρων, non tamen si de summa religionis aut de fidei capitibus quærat » (*Ibidem*, p. 351).

⁴¹⁰ « In summa fere singulos a singulis, ut omnes ab ómnibus, mutis maledictis et execrationibus refutari. [...] Quæ cum ita sint, nonne præstat simplicissimam illam et antiquissimam eandemque verissimam naturæ religionem, uniuscujusque mentibus ab immortalis Deo insitam, a qua dissidendum non erat [...] quam inter tot ac tam varias opiniones incertum quemque vagari, nec habere certam animi sedem, in qua acquiescat? » (*Ibidem*, pp. 351-352).

⁴¹¹ « Si heroibus illis símiles essemus, nihil ritibus ac cærimoniis opus esset, plebem vero ac vulgus ignarum sine ritibus ac cærimoniis nuda veræ religionis assensione contineri, vix ac ne vix quidem fieri potest » (*Ibidem*, p. 352).

⁴¹² « Judæi solas divinæ legis cærimonias, non hominum arbitrio confictas, cum very æterni Dei cultu amplectuntur, ut plebis animos æque ac eruditorum facile in officio sine ullis sacrificiis contineant » (*Ibidem*, p. 352).

⁴¹³ « Veram religionem Romanos pontífices jam inde a Christo Deo vero et sanctissimis apostolis ac discipulis continua serie posteritatem docuisse confido ac suæ dignitatis splendorem ac decus inter hæreticorum, Judæorum ac Turcarum, Paganorum, Epicuræorum naufragia constant fide tueri. Et quoniam id

bondad de espíritu del anfitrión, e instó a emular su *pietate singulari* y a rezar cada uno al *Deo aeterno* para que los guiara en el recto camino de la salvación.⁴¹⁴ Pero Fridericus, ya claramente definido como el más impermeable de la tertulia, impugnó la invitación aduciendo que sólo una convicción firme en la propia religión podía garantizar un rezo eficaz hacia los demás.⁴¹⁵

Senamus intervino para que el inminente final se tornara más evidente. Para él, considerando que todas las religiones veían a Dios como *deorum omnium pater*, prefería aprobar a todas las religiones antes de excluir a alguna que pudiera ser la verdadera.⁴¹⁶ Frente al reproche de Salomón, quien le sugirió ser menos tibio que caliente o frío en lo que a la religión refería, el escéptico confesó que su elección era en buena medida práctica, pues honraba y promovía la armonía, a la cual aspiraba con el máximo placer.⁴¹⁷ Coronæus le recordó que estaban en el lugar indicado, pues Venecia privilegiaba la *tranquillitate civitatis* por sobre la uniformidad religiosa, por lo cual concedía libertad de culto público a judíos y griegos y de culto privado a las demás religiones y confesiones, siempre y cuando no provocaran disturbios y escándalo. Desde su punto de vista, *utilitati publicæ pietas anteferri debet*.⁴¹⁸ Salomón coronó la idea aduciendo que ningún insulto peor podía perpetrarse a Dios que obligar a alguien a obedecerlo.⁴¹⁹

vobis persuaderi non potest, quod tunc fore non despero, non desistam, verum Deum et hominem Christum ejusque inviolabilem parentem, virginum decus, omnes angelorum legiones, martyrum, confessorum ac beatorum omnium ordines obsecrare, ut Deum æternum vobis propitium reddant ac pro vestra omnium salute rogationes ferant » (*Ibidem*, p. 352).

⁴¹⁴ « Magnam profecto gratiam Coronæo pro tot ac tam multis beneficiis ac potissimum pro sua erga nos pietate singulari et caritate debemus, quam vicissim imitari nos oportet, ac singulos pro singulis supplicare Deo æterno, ut nos in rectum salutis iter, omnibus errorum vepribus ac spinis purgatum, deducat » (*Ibidem*, p. 352).

⁴¹⁵ « Qui de sua religione dubitat, vera sit necne, aut qui falsam pro vera profitetur, nec pro cæteris utiliter vota facere posse videtur ; qui vero certus ejus religionis, in qua sit acquiescendum, si veram habet, utiliter quidem pro aliis, non item pro seipso supplicabit, aut in rectum iter, quod securius tenet, Deo prælucente ingrediatur » (*Ibidem*, p. 352).

⁴¹⁶ « Omnes omnium religiones probare malo, quam eam, quæ fortassis vera est, excludere » (*Ibidem*, pp. 353-354).

⁴¹⁷ « SALOMÓN: Mallem ego, Sename, calidus esses aut frigidus, quam in religione tepidus [...] SENAMUS: ...Itaque gratissima mihi visa est Hierosolymitanorum civium concordia [...] Ego vero Christianorum et Ismaëliitarum et Judæorum, ubicunque licet, atque etiam Lutheranorum et Zwinglianorum templa subeo, ne cuiquam quasi atheus offensionem præbeam aut quietum reipublicæ statum videar conturbare » (*Ibidem*, p. 466).

⁴¹⁸ « Principes hujus civitatis peregrina quidem Judæorum et Græcorum sacra fieri publica patiuntur, non tamen cæteris sunt eadem privilegia tributa, sed tamen uti libertate cuique licet, dum nihil de tranquillitate civitatis statu detrahatur, nemo sacris adesse cogitur aut prohibetur » (*Ibidem*, p. 355).

⁴¹⁹ « Quæ enim contumelia gravior in Deum cogitari potest, quam ad illius obsequium quenquam cogere velle, cum nemo satis alacri mente ad eum amplexandum accedere possit. Nefas est, Deum ab invititis et

La despedida que nos brinda Bodin, el Pseudo-Bodin, o su oportuno testigo, es una despedida de *mutua caritate*: abrazados, alimentaron su respectiva piedad en armonía, y no volvieron a discutir de religión, aunque cada uno defendió la suya con la mayor santidad de su vida.⁴²⁰

V

La lectura de estas vastísimas disquisiciones metafísicas nos enfrenta a dos conclusiones. Por un lado, que Bodin respondió al cisma confesional absorbiéndolo en un marco pancristiano, llegando a indicar que la religión verdadera no era sino una manifestación material, doctrinal, ritual de una religión natural, de una Ley cuya antigüedad la eximía de la duda y confirmaba en su autenticidad. En este sentido, la obsesión jurídica con el castigo de los brujos en tanto *crimen exceptum* era tal vez una peligrosa vía, pero vía al fin, de canalizar la violencia fratricida hacia enemigos menos numerosos, más difíciles de distinguir. La secta demoníaca podía de esta manera atraer la necesidad de uniformización alimentada por la permanencia de la discordia.

Por otra parte, la edificación de un orden preternatural del que formaban parte los espíritus malignos al servicio de una misión providencial podía paradójicamente alimentar —o ser consecuencia de— una sensibilidad religiosa indiferente a las formas concretas de los cultos históricos. En las metafísicas de Bodin y el Pseudo-Bodin una serie de círculos concéntricos fagocitan, una a una, las formas religiosas, primero desactivando las pugnas doctrinales entre las múltiples iglesias cristianas, luego diluyendo las diferencias entre las religiones del libro e invitando a la religión natural a advertir sus denominadores comunes, finalmente integrando la creencia en el marco de necesarias derivaciones lógicas y pías emanaciones espirituales.

Tal vez sí estaban equivocados Michel de la Serre y Trajano Boccalini al considerarlo como un ateo, naturalmente, pero quizá no lo estuviera el infatigable predicador

nolentibus coli, si quis nostræ gentis, deserto Dei cultu, Deum peregrinum, peregrina sacra sibi quærat, lapidibus obrui, civitas vero solo exæquari jubetur » (*Ibidem*, p. 356). Véase en este punto la lectura de Andrea Suggi, *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel « Colloquium Heptaplomeres » di Jean Bodin*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁴²⁰ « Deinceps mirabili concordia pietatem ac vitæ integritatem communibus studiis ac convictu coluerunt, sed nullam postea de religionibus disputationem habuerunt, tametsi suam quisque religionem summa vitæ sanctitate tueretur » (*Ibidem*, p. 358).

Guillaume Rose al calificarlo de *vir indiffrens*.⁴²¹ De hecho, es probable que hubiera percibido el punto ciego de la obra de Bodin, aquel que parecería permear cada aspecto de sus incursiones metafísicas y jurídicas, esto es, la indiferencia doctrinal. Aunque Rose nunca pudo saberlo —lo cual refuerza definitivamente el argumento—, en el *Colloquium* se expresaba explícitamente la mismísima cuestión de la *adiaphoría*, aquella expectativa en neutralizar los celos dogmáticos a partir de la degradación de ciertas verdades disputadas a la categoría de « indiferentes ».⁴²²

En este sentido, prestar atención a las respuestas de Bodin a los desacuerdos de su tiempo es aproximarse a un de los procesos de acomodación del discurso humanista al creciente peso específico del misticismo como respuesta al desconcierto suscitado por la multiplicidad de las verdades, de las iglesias y de los caminos de reencuentro con la realidad divina. Se percibe aquí con definitiva claridad que la tradición platónica, en este caso su versión más estrictamente metafísica, servía una vez más de plataforma epistemológica en la trascendente misión de restablecer un cosmos que parecía en incontenible proceso de fuga.

⁴²¹ « Unius viri indifferentis, & Protestantibus non iniqui, testimonio comparationem hanc transigam » (*De iusta Reipublicæ Christianæ in reges impios et hæreticos autoritate: Iustissimæque Catholicorum ad Henricum Navarræum & quemcunque hæreticum à regno Galliae repellendum confæderatione*. G. Guillelmo Rossæo Authore, Amberes, Ioannem Keerbergium, 1592, p. 194.

⁴²² Nos referimos al concepto de *ἀδιαφορία*, entendido como “aquello que es indiferente”, a partir de la lectura estoica y escéptica. Véanse Laurand, V.: *Le vocabulaire des Stoïciens*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 41–43; Naya, E.: *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 25–27. Melanchthon se serviría de esta categoría en su versión helenística y patristica con el fin de neutralizar los desacuerdos doctrinales que minaban la unidad de las iglesias reformadas alemanas (véanse Manschreck, C. L.: “The role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy”, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 48 (1957), pp. 165–181 y Verkamp, B. J.: *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*, Athens, Ohio & Detroit, Ohio University Press & Wayne State University Press, 1977, pp. 94–96). En el caso de Erasmo, encontramos una sensibilidad simpática hacia el instrumento de la *ἀδιαφορία* en su carta a Jean de Carondelet, por ese entonces ojos y oídos del mismísimo Carlos V: “summæ nostræ religionis pax et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimis definiamus, et in multis liberum reniquamus suum cuique iudicium” (*Opus epistolarum*, 1924, vol. V, ep. 1334:217-219, p. 177).



Ilustración 13. *De la Demonomanie des sorciers*, Paris, Jacques du Puys, 1580.

Capítulo 5

Pierre Charron

Las humanidades al servicio de la metafísica

*Gracias quiero dar al divino
laberinto de los efectos y de las causas
por la diversidad de las criaturas
que forman este singular universo,
por la razón, que no cesará de soñar
con un plano del laberinto,
por el rostro de Elena y la perseverancia de Ulises,
por el amor, que nos deja ver a los otros
como los ve la divinidad.¹*

I

La última escala de este recorrido nos conduce a la figura de Pierre Charron (1541-1603), porque en él parece percibirse cómo el proceso de acomodación humanista frente al cisma adquiere dos formas que pueden leerse —de modo pesimista— como la señal de su extinción o —de modo optimista— como una estrategia y plataforma de supervivencia. Por una parte, la dimensión mística se inserta dentro de su hermenéutica de la historia sagrada, elevando las diferencias doctrinales a una dimensión ya definitivamente trascendente, ligada a apreciaciones gnoseológicas sobre la insondable naturaleza de la divinidad. El reverso de esta operación discursiva es la intervención de diversos modos de aproximación a la tradición escéptica determinados por el platonismo, que llega al rescate de la vía de acceso a la polémica religiosa de este humanista.

A partir de esta hoja de ruta, nos preguntamos aquí en qué sentido Charron puede alentar el estudio de la indeleble marca que el cisma religioso, cultural, político y epistemológico —disparado, en parte, por las potentes revalorizaciones renacentistas de la *episteme* grecorromana— imprimió sobre el clima intelectual del *Cinquecento*. Tamaña empresa merece comenzar por una modesta certeza: Charron podrá dar testimonio de su propio espacio vital, la Francia de las guerras civiles. Pero aún más: el estudio de su

¹ Borges, « Otro poema de los dones », in *Obra poética*, Buenos Aires, Sudamericana, p. 245.

obra permite divisar el horizonte intelectual en el que estaba inmerso, sus fuentes y su legado.

Charron nació en París en el año 1541 en el seno de una familia de librerías, la cual alimentó desde su infancia el amor por el saber clásico de tipo humanista. 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 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, una pequeña comunidad gascona cercana a Bordeaux. A bordo de su excepcional pericia en el uso de la palabra, Charron comenzó en 1571 un periplo de casi dos décadas, establecido como teólogo en diversas iglesias de la región, incluyendo una rica estadía en la Corte de Nérac, al servicio de la trágica 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.² En las vísperas navideñas de ese mismo año, el rey Enrique III ajustaría cuentas con los principales referentes e instigadores de la rebelión municipal, el duque Enrique de Guisa y su hermano Luis, cardenal de la Iglesia, ejecutándolos a traición. Luego de este episodio, sumado al acercamiento definitivo del monarca a su primo y heredero Enrique de Navarra, líder del partido protestante, el pueblo parisino extremó sus posiciones, ya cada vez más cercanas a las teorías sino filorrepublicanas al menos antimonárquicas que habían florecido entre los calvinistas durante las décadas anteriores.

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.³ A la postre, sendos rechazos serían factores fundamentales para que el predicador conociera a Montaigne, quien por ese entonces estaba sacando a la luz la última parte de sus fascinantes *Essais*, pues, frente al clima de vio-

² Alfred Soman, « Pierre Charron: A Reevaluation », in *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 32, 1, 1970, p. 60, señala que Charron se había unido a la Liga católica durante el período del sitio. Véase Jean-Baptiste Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme*, pp. 53-72, para este período de la vida de nuestro autor.

³ Ésta es, al menos, la versión de Bayle (« Charron », p. 142).

lencia 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. Unos pocos años de amistad con Montaigne le bastaron a Charron para convertirse en un hombre de su confianza y en un fiel heredero.⁴

Hacia 1589, la situación ya de por sí delicada 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.⁵ Como era de esperar, la facción ultramontana, nucleada en la Santa Liga, consideró ilegítimo obedecer la autoridad de un monarca hereje, y entró en abierta rebeldía, jurando lealtad a Carlos de Borbón (Arzobispo de Rouen y Cardenal de la Iglesia, además de tío de Enrique), quien asumió su efímero papel bajo el nombre de Carlos X.⁶

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 que marcó la suerte de sus insubordinados súbditos: 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 salió a la luz la primera obra de Cha-

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. François Kaye, *Charron et Montaigne. Du plagiat à l'originalité*, Ottawa, Université de Ottawa, 1982 ; Floyd Gray, « Reflections on Charron's debt to Montaigne », *The French Review*, XXXV, 1962, pp. 377-382; Jean-Daniel Charron, « Did Charron plagiarize Montaigne ? », *The French Review*, XXXIV, 1961, pp. 344-351. La información más directa sobre la vida de Charron se encuentra en el « Éloge » de Gabriel Michel de Larochemaillet que precedió a *De la sagesse* desde la edición parisina de 1606. Alfred Soman, « Pierre Charron: A Reevaluation », p. 60, ha 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 Pierre Gassendi, *Opera Omnia*, VI, Lyon, 1658, pp. 1-2).

⁵ Véase al respecto el minucioso estudio de Nicolas Le Roux, *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III, 1er août 1589*, Paris, Gallimard, 2006.

⁶ Sin embargo, el virtual reinado de Carlos X terminó abruptamente en cuanto su sobrino logró capturarlo en marzo de 1590 –el efímero « monarca » murió en la cárcel poco después.

rron: *Les trois veritez contre les Athées, Idolatres, Iuifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques*. Un año después, los ejércitos reales recuperaban París tras un largo saqueo.

Para comprender el exacto lugar de Charron en este marco, entonces, es imprescindible analizar su célebre tratado *De la sagesse* (1601, 1604), pues de allí se han extraído las principales evidencias de la inspiración escéptica del autor.⁷ 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 véritez*.⁸

Con el fin de facilitar la lectura, permítaseme adelantar una hipótesis: es posible estudiar *Les trois veritez* 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 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. En relación a esto, intentaremos verificar cuánto de verdad o de hipérbole expresaba Gabriel Naudé, uno de los más representativos « libertinos eruditos » del XVII, cuando afirmó en 1633 que Charron era « más sabio que Sócrates ».⁹

⁷ Su primera edición data de 1601, en Burdeos: *De la sagesse livres trois*. Par M. Pierre le Charon, Parisien, Chanoine Theologal & Chantre en l'Eglise Cathedrale de Comdom, Burdeos, Simon Millanges, 1601. Censurada, se vio obligado a publicar una nueva versión depurada: *De la sagesse trois livres*. Par Pierre Charron Parisien Docteur es Droicts. Seconde édition reveue et augmentee, Paris, David Douceur, 1604. Utilizaremos aquí la edición moderna de Barbara de Negroni, publicada por Fayard (Paris) en 1986, que incluye ambas versiones.

⁸ *Les trois veritez contre les Athees, Idolatres, Iuifs, Mahumetans, Heretiques, & Schismatiques. Le tout traicté en trois livres*, Burdeos, Simon Millanges, 1593 [BNF, Département de Philosophie, Histoire, Sciences de l'homme, D-60180].

⁹ Las palabras literales de Naudé fueron: « Petrus Charondas vel hoc ipso Socrate sapientior æstimandus venit, quod sapientiæ ipsus præcepta primus, quod sciam, admirabili prorsus methodo, critica, iudicio, in artem reducerit. Sane ejus liber, et Aristotelem nobis exhibet et Senecam, et Plutharchum, ac divinius etiam aliquid præ se fert, quam Antiquioribus cunctis et recentioribus fuerit concessum » (*Bibliographia política*, 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 Fernando Bahr, « Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXVI N° 1, 2010, pp. 67–69; Michel Adam, *Études sur Pierre Charron*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, pp. 11–37; Jean-Baptiste Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'œuvre, l'influence*, Toulouse, Félix Alcan, 1913, pp. 381–423. Tullio Grégory ha ido más lejos aún al otorgar a Charron el privilegio de inaugurar el ca-

II

La primera pista a considerar respecto de *Les trois veritez* 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 ». ¹⁰ 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.

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. Siendo un joven adulto, realizó un periplo alrededor de Europa que incluyó Ginebra, Holanda e Inglaterra. 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, al igual que su futura mujer Charlotte Arbaleste de la Borde (1550-1606) —aunque esta última debió atravesar una serie de espantosas vicisitudes antes de considerarse a salvo. ¹¹

Durante los años posteriores, Mornay apoyó la causa de los *Malcontents*, liderados por el príncipe François de Alençon, en ese entonces primer heredero de la Corona, quien reunió en torno de su causa católicos y protestantes que aspiraban a neutralizar la influencia de los católicos extremistas sobre la Corte. Se le adjudica haber escrito por aquellos años el cáustico *Vindiciæ contra Tyrannos* (1579), que tuvo una enorme influencia en las teorías contractualistas de la época.

mino hacia la racionalidad ilustrada (*Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, pp. 25–29 y « Pierre Charron's 'Scandalous Book' », in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, eds. Michael Hunter y David Wootton, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 87-110). Sobre los libertinos, véase Jean-Pierre Cavaillé, *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Paris, Anacharsis, 2011 ; John S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, Bloomsbury, 2013 (1960), 3–168 ; René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Ginebra, Slatkine, 2000 (1943).

¹⁰ Así lo hizo François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle en France*, p. 736.

¹¹ La crónica de su escape de París se encuentra en sus *Mémoires de Madame de Mornay*, ed. Henriette Guizot de Witt, Paris, Renouard, 1868, pp. 59-63.

Tras ser herido y capturado en batalla, se convirtió en hombre de confianza de Enrique de Navarra (a quien dedicó, precisamente, *De la vérité*), pero también ejerció funciones diplomáticas en nombre del Enrique III. Tras la conversión al catolicismo de Enrique IV, Mornay se alejó de su círculo íntimo, pero conservó un rol público que se manifestó, por ejemplo, en la conferencia de Fontainebleau de 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). Promediando el reinado de Luis XIII, perdió el favor de la Corte, por lo que pasó sus últimos años de vida refugiado en sus dominios aquitanos.¹²

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 ». ¹³ 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 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 antiescéptica cuya principal objeción era menos el repertorio argumentativo escéptico (ya fuera pirrónico o académico) en sí que su mala fama de semillero de incredulidad.¹⁴

¹² Véase Didier Poton, *Duplessis-Mornay, le « pape des huguenots »*, Paris, Perrin, 2006. Sobre su rol en el desarrollo de las teorías contractualistas, véase Hugues Daussy, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002.

¹³ *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles*, Paris, Claude Micard, 1585, cap XXVI, p. 430.

¹⁴ En sus propias palabras: « the sceptical crisis was in part a reaction to the clash of religious positions during the Reformation and Counter-Reformation » (Richard Popkin, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, p. vii) ; « ...the arguments and views of the Greek skeptics became part of the philosophical core of the religious struggles then taking place. The problem of finding a criterion of truth, first raised in theological disputes, was then later raised with regard to natural knowledge, leading to the *crise pyrrhonienne* of the early sixteenth century » (*Ibidem*, p. 3) ; « to raise even the possibility that the criteria could be faulty was to substitute another criterion by which the accepted criteria could be judged and thus, in effect, to deny the entire framework by which orthodoxy had been determined for centuries » (*Ibidem*, p. 5) ; « in the battle to establish which criterion of faith was true, a sceptical attitude arose among certain thinkers, primarily as a defense of Catholicism. While many Catholic theologians tried to offer historical evidence to justify the authority of the Church

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 », el segundo oponía la « gran y universal verdad, [esto es] que hay un Dios » a la omnipresente « mentira, impostura y vanidad » de sus tiempos.¹⁵ 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.¹⁶ 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.¹⁷ Tenemos aquí a sus escépticos pro-

(without being able to show that historical evidence was the criterion), a suggestion of the skeptical defense of the faith, the defense that was to dominate the French Counter-Reformation, was offered by Erasmus of Rotterdam » (*Ibidem*, p. 7).

¹⁵ « Combien de blasphemes il oit contre Dieu, & la sa Parole à toute heure, combien de contempteurs de Religion il rencontre à chaque pas, combien mesmes en ceux qui font profession de piété, il y a ou de froideur, en ce qu'ils deussent suivre plus ardemment, ou de soupçon, en ce qu'ils deussen croire plus fermement, respondra & rendra raison incontinent à soy-mesmes de l'entreprise de cest œuvre, plus nécessaire aujourdhuy (& i'ay honte de le dire) entre ceux qui se nomment Chrestiens, qu'il ne fut onc contre les Gentils mesmes & infideles » (*De la vérité de la religion chrestienne*, p. 1).

« Ceste grande & universelle verité, qu'il y a un Dieu, lequel s'est manifesté aux hommes par la Religion Chrestienne & Catholique, lequel il faut reconnoistre, adorer, & servir, pour parvenir a salut, & que hors ceste verité n'y a par tout, que mensonge, imposture & vanité » (*Les trois veritez*, prefacio, pp. 3–4).

¹⁶ « Quelques uns veulent faire entendre, que Religion est une observation de certaines ceremonies en chacun pays, & par ainsi ce qui sera saint icy, sera profane ailleurs, ce qui sera sacré en un pays, sera sacrilege en l'autre. Ils en font en somme comme des Loix du Coustumier, qui ne passent point le ruisseau du Baillaige. Si Religion n'est rien que cela, quelle science, voire quel art y a-il plus vain ? » (*De la vérité de la religion chrestienne*, XX, p. 340).

¹⁷ « Mais que ceux qui s'opiniastrent contre une verité, que tout le Monde prouve, & tous les siecles reconnoissent, prennent la peine de mettre leurs raisons par escrit, & on verra, que ce font ou coniectures,

piamente 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 provendría así de un espíritu materialista —mejor identificado 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.¹⁸

Al averroísmo le recriminaba especialmente su teoría del alma del mundo, del « entendimiento universal » por haber inspirado una concepción antropológica del origen de las religiones. Mornay usaba como ejemplo la teoría de Albumasar (787–886), quien afirmaba que las fuentes de las religiones se encontraban en los astros. A la hora de especificar las objeciones de los contradestinatarios, se concentra en el argumento epicúreo contra la noción de Providencia, pues encuentran absurda la idea de que la Divinidad tenga algún interés en lo que sucede « en ceste cloaque d'icy bas, en ceste region elementaire subjecte à tant de mutation ». ¹⁹ Sería más bien la Fortuna, para los ateístas, la verdadera rectora de las cosas, pues de otro modo no habría contingencia, voluntad o libertad.²⁰ No menos atención reciben las impugnaciones a la inmortalidad del alma, poco compatible con el materialismo epicúreo. Exponía también la dificultad del dogma del Hombre–Dios y su milagroso nacimiento. Se preguntaban muchos, aparentemente, en qué se diferenciaba Cristo de Sócrates, Licurgo o Alejandro, y se lo asimilaba en todo caso a un mago. No era menos disputada la verdad Escrituraria, considerando que para ser la palabra divina su estilo era « simple, nud et grossier ». ²¹ Misma desconfianza recibían los milagros y los profetas, a quienes se rechazaba invocando la teoría del « entendimiento universal agente » de Averroes.²²

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*, VI, p. 92).

¹⁷ « Premièrement, dient-ils, vous faites tât de cas de ces Escritures. Nos anciens auteurs Grecs & Latins n'en ont rien resmoigné, ny Platô, ny Aristote, ny Theophraste, & tât d'autres Philosophes, Historiens, Poetes » (*Ibidem*, XXVI, p. 430).

¹⁸ *Ibidem*, cap. XIV, p. 213 y cap. XXXIII, p. 575. Véase François Berriot, *Athéismes et athéistes*, p. 730.

¹⁹ *Ibidem*, cap. XI, p. 174.

²⁰ *Ibidem*, cap. XIII.

²¹ *Ibidem*, caps. XXXIII y XXVI.

²² *Ibidem*, cap. XXV.

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.²³

Tal vez pueda considerarse como prueba originaria la confianza que los ciudadanos de Elis depositaron en su excéntrico compatriota Pirrón al nombrarlo sumo sacerdote.²⁴ Lo mismo podría decirse de la profética experiencia de Savonarola y su apologeta

²³ Charron aclara que « de ces trois veritez & parties de verité les deux premieres son traictées fort brievement, 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 Traité de l'Eglise escrit par Philippe de Mornay Sieur du Plessis, aux objections proposées en un livre nouvellement mis en lumière 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. Véase también Natacha Salliot, « Les déplacements du diable et de l'Antéchrist dans la polémique réformée : le cas de Duplessis-Mornay », in *Voyager avec le diable. Voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques (XVe-SVIIe siècles)*, dirs. Grégoire HOLTZ y Thibaut Maus de Rolley, Paris, PUPS, 2008, 151-162.

²⁴ « Por eso incluso Nausífanos, en su juventud, se sintió cautivado por él. Solía decir, en efecto, que había que seguir a Pirrón en la disposición de ánimo, pero a él en los razonamientos. Contaba también que muchas veces Epicuro, que admiraba la conducta de Pirrón, le preguntaba de continuo sobre éste. Le honraron tanto en su patria que le nombraron sumo sacerdote y en honor a él concedieron la exención de impuestos a todos los filósofos » (*Vidas de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2011, IX, 64, p. 487).

Giovanni Francesco Pico della Mirandola.²⁵ 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). 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.²⁶

Otro ejemplo proviene del campo católico: Gentian Hervet, traductor del *Adversus Mathematicos*, al que nos hemos referido en otro capítulo. 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.²⁷ A una con-

« Ὅθεν καὶ Ναυσιφάνην ἤδη νεανίσκον ὄντα θηραθῆναι. ἔφασκε γοῦν γίνεσθαι δεῖν τῆς μὲν διαθέσεως τῆς Πυρρωνείου, τῶν δὲ λόγων τῶν ἑαυτοῦ. ἔλεγέ τε πολλάκις καὶ Ἐπίκουρον θαυμάζοντα τὴν Πύρρωνος ἀναστρῆφην συνεχῆς αὐτοῦ πυνθάνεσθαι περὶ αὐτοῦ. οὕτω δ' αὐτὸν ὑπὸ τῆς πατρίδος τιμηθῆναι ὥστε καὶ ἀρχιερέα καταστῆσαι αὐτὸν καὶ δι' ἐκεῖνον πᾶσι τοῖς φιλοσόφοις ἀτέλειαν ψηφίσασθαι » (*Διόγενοῦ Λαέρτιου βίων καὶ γνομῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων τῶν εἰς δέκα*, ed. Robert Drew Hicks, Londres, William Heinemann, 1925, II, p. 476).

²⁵ « Quæ nam et quam multiplex improbatio supremæ Philosophiæ partis, quam plerique Metaphysica, alii primam Philosophiam, alii Gentium Theologiam dicunt, à Scepticis excogitata, ibique etiam adversus eos nonnihil » in *Ioannis Francisci Pici Mirandulæ Domini, et concordiæ comitis, examen vanitatis doctrinæ Gentium, & veritatis Christianæ disciplinæ: Distinctum in libros sex, quorum tres omnem Philosophorum sectam universim: reliqui Aristoteleam & Aristoteleis armis particulatim impugnant: Ubicunque autem Christiana & asseritur, & celebratur Disciplina*, Basilea, Heinrich Petri, 1573, II, pp. 982-986.

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 » (*The History of Scepticism*, 6).

²⁶ « Estienne suggested [...] that the work might act as cure for the impious philosophers of the day, bringing them back to their senses ; second, Sextus' book might serve as a good digest of ancient philosophy ; finally, the work should be of aid to scholars interested in historical and philological questions » (*Ibidem*, p. 36). Véase *Sexti Philosophi Pyrrhoniæ hypotyposeon libri III, Quibus in tres philosophiæ partes severissime inquiruntur. Libri magno ingenii acumine scripti, variâque doctrina referti: Græcè nunquam, Latine nunc primùm editi. Interprete Henrico Stephano*, Lyon, Henri Estienne, 1562, pp. 2-8.

El *Diccionario* de su padre Robert Estienne había evidenciado ya en 1543 el creciente interés que suscitaba la tradición escéptica: « Sceptica, scepticæ, pen. corr.: Philosophorum quorundam secta sic dicta quod semper quærat, & nunquam inveniat. Hæc Diogenes Lærtius in Pyrrhonis vita. Idem paulo post, Sceptici sectarum omnium dogmata evertere præstabant, nihil ipsi dogmatis afferentes, cæterorum tantum enuncianda dogmata atque enarranda proponentes nihil definiendo. Gell. II cap. 5. Quod Pyrrhonios philosophos vocamus, ii Græco cognomento σκέπτικοι appellantur. Id ferme significat, quasi quæsitores & consyderatores. Nihil enim decernunt, nihil constituunt: sed in quærendo semper consyderandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit. Ac ne videre quoque plane quicquam, neque audire ses putant: sed ita pati afficique, quasi vel videant vel audiant: eaque ipsa, quæ affectiones istas in sese efficiant, qualia & cuiusmodi sint, cunctantur atque insitunt. Vide ibidem multo plura » (*Dictionarium, sive latinæ linguæ thesaurus*, Paris, Robert Estienne, 1543,

²⁷ « Quanto usui autem esse possit Sexti Empirici commentarius ad tuenda Christianæ religionis dogmata adversus externos Philosophos, pulchrè docet Franciscus Pucus Mirandulanus in eo libro quo Christianam tuetur philosophiam adversus dogmata externorû Philosophorum » (*Sexti Empirici viri longe doctissimi*

clusión similar llegaría algunas décadas más tarde el brillante libertino François de La Mothe Le Vayer (1588–1672).²⁸ Pero también Hervet advertía que era una muy útil herramienta contra la herejía.²⁹

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 ». ³⁰ 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 Iglesia.³¹ La conclusión no es menos misteriosa, pues los herejes y cismáticos, quienes desobedecían « les loix, les ordonnances & la coustume universelle & perpetuelle », parecían los responsables de la crisis epistemológica de su tiempo.³²

Adversus Mathematicos, Hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas, Opus eruditissimum, completens universam Pyrrhonorum acutissimorum Philosophorum disputandi de quibuslibet disciplinis & artibus rationem, Græcè nunquam, Latinè nun primùm editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete, Paris, Martin Le Jeune, 1569, fº a2 —la edición incluye la traducción de Estienne de las *hipotiposis*).

²⁸ « Nous ne sçaurions nous approcher de luy, que nous n'entrions dans ces mysterieuses 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 croyent s'avancer dans des tenebres que notre humanité ne sçauroit penetrer » (*De la vertu des paiens*, Paris, Augustin Courbé, 1647, pp. 224-225). Citado también por Bayle en « Pyrrhon », *Dictionnaire*, vol. III, p. 733.

²⁹ « Hod cùm ad gentiles & externos philosophos confutandos nobis sit adiumenti plurimum allaturum non parvam quoque suppeditabit copiam argumentorum adversus nostri temporis hæreticos, qui quæ sunt supra naturam naturalibus metientes rationibus quæ sola fide percipi & apprehendi possunt, non intelligunt quia non credunt » (*Sexti Empirici Adversus Mathematicos*, fºs a2-a3).

³⁰ 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 veritez*, 3).

³¹ Se refiere a marcas « si claires & si aysées, que toute personne est capable de les entendre & s'ẽ 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 » (*Ibidem*, prefacio, 10).

« Il est questiõ de trouver une regle certaine pour nous conduire seurement en la Religion, & des marques pour cognoistre la vraye Eglise, qui soient si claires & si visibles, que les plus simples » (*Ibidem*, prefacio, p. 8).

³² « Au reste il se verra en ce livre comment ces gens icy disputent, agissent & deffendent entierement avec les mesmes armes & moyens, mesmes argumens, mots & toute pareille procedure, que les anciens heretiques: & nous aussi de pas a pas suivons la trace & la façon de l'ancienne Eglise, protestant avec syncerité que ie n'ay esté mené en cecy d'aucune passion, & me suis soigneusement gardé de toute aigreur & iniure, bien que les adversaires en soyent tous pleins, mais seulement pour la gloire de Dieu, pour les ravissement & salut de ceux, qui sont en erreur. Seulement i'ay usé de ces mots usités & communs d'Heretique & Schismatique, selon que les loix, les ordonnances & la coustume universelle & perpetuelle appelle tous ceux, qui sont sortis de l'Eglise Catholique, Romaine » (*Ibidem*, prefacio, 11-12).

Por este motivo, Charron indicaba que « le doubte & la división en la religion est dommageable », específicamente porque la religión era el don más rico e importante que Dios había otorgado a los hombres, quienes debían reconocerlo, obedecerlo y servirlo.³³ Sin embargo, atribuía 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 eran aquellos que alguna vez fueron religiosos pero, escandalizados por el cisma, llegaron a poner en duda la primera e innegable verdad: la divina.³⁴

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 « apprehensión de deité, d'une premiere, souveraine, & tres-puissante cause ».³⁵ De hecho, estas características separaban al hombre de las demás criaturas. Así, dudar en materia religiosa era directamente despojar al hombre de su propia humanidad.³⁶

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 à des raisons & apparences de toutes parts:

³³ « Combien que la religion, qui est la recognoissance, le debvoir & service de l'homme envers Dieu, soit le plus grand, le plus riche & important don de Dieu aux humains, dont ils devroient estre plus soigneux, plus certains & resoluz en eux-mesmes, & plus d'accord entr'eux: si est ce la chose la plus nonchalemment & froidement souciée, voire mescreüe d'aucuns, & par les autres la plus troublée de doubtes, soubçons, & disputes, la plus agitée & diffamée de divisions & partialitez: qui en fin apportent aux uns, & aux autres, un mespris, nonchaloir, & aneantissement de religion » (*Ibidem*, p. 1).

³⁴ « Les uns n'ont iamais guiere esté autres: les autres ont esté quelquefois religieux, ayant franchy toutes *Les trois veritez*: mais scandalisez & ennuyez de tant & si vilaines, opiniastres, sanglantes divisions & disputes interminables, qu'ils voyent durer si long temps, & comme se nourrir & multiplier toujours en la Chrestienté, ont, pour occasions, que Dieu sçait, rebroussé chemin jusqu'a la premiere verité: laquelle mesme ils mettent en doubte & surçoyance: ou bien font encore pis, l'ay pensé estre un service tres-utile de s'employer à secourir tesl esprits ainsi detraquez, apportant quelque douce lumiere, pour aider à trouver quelque route aisée, qui mene à la verité: & qui les guide à trouver le plus assuré expedient » (*Ibidem*, pp. 3–4).

³⁵ « Dont à esté dict d'un ancien, que plus differe l'hôme de l'homme, que l'homme de la beste. Mais l'hôme seul est capable de sapience & de religion: *nullum anima præter hominê habet aliquâ notitiâ Dei: solus enim sapientia instructus est, ut religionem solus intelligat. Et hæc est hominis atque brutorum vel præcipua vel sola distantia* » (*Ibidem*, p. 5). La cita corresponde a Lactancio, *De ira Dei*, VII.

³⁶ « Car combien que ce soit chose notoire, gravée de nature mesmes en noz cœurs si fort & si avât, qu'il est presque impossible de s'en deffaire, & en doubter, c'est côme se despouiller de l'humanité & n'estre plus hôme » (*Ibidem*, p. 6).

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 »;³⁷

por último, nos encontramos frente a los epicúreos y libertinos, a quienes acusaba no de ateos sino de irreligiosos propiamente dichos, pues afirmaban 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 ».³⁸

Charron comienza sus objeciones con un argumento que estructura el argumento principal de la obra y que mucho debe al tropo pirrónico de la *paradosis* (ἑθῶν καὶ νόμων 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 Charron insistía en la importancia de la religión para la conservación saludable de « la vie commune des hommes, quelle qu'elle soit, œconomique ou politique ».³⁹ Sin embargo, una sutil y trascendente diferencia hace de la ver-

³⁷ « Semblent avoir quelque Deité premiere, & souveraine cause : mais la croyant oyseuse, sans soing ne providence de nous & de ce monde, avec leur Deité imaginaire, explodent & aneantissent toute religion » (*Ibidem*, p. 10).

³⁸ « « Semblent avoir quelque Deité premiere, & souveraine cause : mais la croyant oyseuse, sans soing ne providence de nous & de ce monde, avec leur Deité imaginaire, explodent & aneantissent toute religion » (*Ibidem*, 9–10).

³⁹ « Il n'est ja besoing de discourir combien la religion sert, voire est necessaire à l'establissement, conservation & entretien de la vie commune des hommes, quelle qu'elle soit, œconomique ou politique. Car cela ne porteroit pas grand coup contre telles gens, qui franchement & hardiment, autant que tous autres, enseignent que le vray moyen le premier & le plus fort, pour maintenir les republicues, & toute autre espece de société humaine, pour regler les hommes en eux mesmes & envers autrui, les cōtenir en l'obeissance des loix & des magistrats, les enhardir aux dâgers de guerre, les rendre modestes en paix, bref les faire souples & maniables à toutes choses, & faire ioug aux superieurs, c'est la persuasion de religion, sans laquelle tous les autres moyens sont foybles & peu durables » (*Ibidem*, 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 »: « El quinto se refiere a la educación, las costumbres y leyes, las creencias míticas, los acuerdos entre pueblos y las convicciones dogmáticas. En eso están incluidos los juicios sobre lo hermoso y lo feo, sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo bueno y lo malo, sobre los dioses y sobre la producción y destrucción de todos los fenómenos. Lo mismo es para unos justos, y para otros, injusto. Y entre los unos es bueno, y entre los otros es malo [...] De ahí la abstención del juicio en cuanto a lo que es verdadero » (*Vidas*, pp. 496-497). « Πέμπτος ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς ἔθνικὰς συνθήκας καὶ δογματικὰς ὑπολήψεις. ἐν τούτῳ περιέχεται τὰ περὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν, περὶ ἀληθῶν καὶ ψευδῶν, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, περὶ θεῶν καὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν φαινομένων πάντων. τὸ γοῦν αὐτὸ παρ' οἷς μὲν δίκαιον, παρ' οἷς δὲ ἄδικον-

sión 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 artificial.⁴⁰ Es precisamente ese punto el que intentará refutar este primer libro, y probar, en cambio, que la religión está fundada en una verdad: Dios.⁴¹

καὶ ἄλλοις μὲν ἀγαθόν, ἄλλοις δὲ κακόν [...] ὅθεν περὶ τάληθοῦς ἡ ἐποχή » (*Διόγενοῦς Λαέρτιου βίωνν καὶ γνωμῶν*, IX, 83, pp. 494-497).

Sexto Empírico, por su parte, lo menciona en su décimo tropo: « hay un décimo tropo, que concierne sobre todo a lo ético, basado en comportamientos, costumbres, leyes, creencias míticas y suposiciones dogmáticas. Un comportamiento es una elección de modo de vida o de cualquier acción adoptada por uno o por muchos [...] ; ley es la convención escrita vigente entre los ciudadanos, cuya transgresión es castigada; costumbre o hábito (pues ambos términos son equivalentes) es la adopción común de cierta conducta por muchos hombres, cuya transgresión no es castigada [...] ; creencia mítica es la admisión de hechos inexistentes o imaginarios [...] ; suposición dogmática es la aceptación de una cosa que se cree establecida por medio del razonamiento o de cierta demostración [...] dado que también por este tropo se demuestra tamaña divergencia en las cosas, no podremos establecer cuál es la naturaleza del objeto, sino sólo cuál aparece en relación a tal comportamiento, a tal ley, a tal costumbre y a todo lo restante. Así, también por éste somos forzados a suspender el juicio acerca de la naturaleza de los objetos afuera subsistentes » (*Hipótiposis pirrónicas*, trad. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, I, 145–163, pp. 123–127).

Las palabras exactas de Sexto: « δέκατος ἐστὶ τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά, ὃ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις. ἀγωγή μὲν οὖν ἐστὶν αἴρεσις βίου ἢ τινοῦ παράγματος περὶ ἓνα ἢ πολλοὺς γινομένη [...] νόμος δὲ ἐστὶν ἔγγραφος συνθήκη παρὰ τοῖς πολιτεθρομένοις, ἣν ὁ παραβαίνων κολάζεται, ἔθος δὲ ἡ συνήθεια (οὐ διαφέρει γάρ) πολλῶν ἀνθρώπων κοινὴ παράγματος τινοῦ παραδοχῆ, ἣν ὁ παραβᾶς οὐ πάντως κολάζεται [...] μυθικὴ δὲ πίστις ἐστὶ πραγμάτων ἀγενήτων τε καὶ πεπλασμένων παραδοχῆ [...] δογματικὴ δὲ ἐστὶν ὑπόληψις παραδοχῆ παράγματος δι' ἀναλογισμοῦ ἢ τινοῦ ἀποδείξεως κρατύνεσθαι δοκοῦσα [...] πῆν τὸσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου δεικνυμένης, ὅποιον μὲν ἐστὶ τὸ ὑποκειμένον κατὰ τὴν φύσιν οὐκ ἔξομεν λέγειν, ὅποιον δὲ φαίνεται πρὸς τήδε τὴν ἀγωγὴν ἢ πρὸς τόνδε τὸν νόμον ἢ πρὸς τόδε τὸ ἔθος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. καὶ διὰ τοῦτον οὖν περὶ τῆς φύσεως τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων πραγμάτων ἐπέχειν ἡμᾶς ἀνάγκη » (*Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων / Esquisses pyrrhoniennes*, ed. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, pp. 132-141).

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 païs, & 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 falloit 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 vérités est effacée de l'ame » (« Pyrrhon », *Dictionnaire*, vol. II, 732, n. B). Véase también Filip Grgic, « Skepticism and Everyday Life », in *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, ed. Diego Machuca, Leiden & Boston, Brill, 2011, pp. 69-90; Paul Woodruff, « The Pyrrhonian Modes », in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, ed. Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 208-231; Emmanuel Naya, *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 52-54; Alan Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford U. P., 2002, pp. 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 Colin 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.

⁴⁰ « [...] Et par ainsi s'il n'y a dedans l'ame une crainte, qui vient de plus haut, & qui contient les personnes en devoir, il n'y a loix, reglemens, ne rigueur de punition, qui ait credit & force long temps. Le plus fort & le plus subtil essayera ce, qu'il saura faire aux despès de qui qu'il soit. nul respect, nulle obeissance, nulle modestie qui tienne. Bref lon viédroit à une vie bestiale, cruelle & sauvage [...] Dont ils

Ahora bien, ¿cómo probar la existencia de la invisible, omnipresente, omnipotente, eterna divinidad desde la imperfecta, corrompida y finita naturaleza humana? Charron admitía 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 proveía de evidencias a partir de las causas y efectos de la acción divina en el mundo.⁴² Las formas

ont dict, que la Religion avoit esté tres-sagement inventée, & persuadée aux peuples par les premiers & plus sages politiques & fondateurs des republicues, qu'elle estoit le fondement, l'ame, le nerf, & l'entretien des polices: que la religion & les republicues se font compagnie en biens & en maus: que l'une est l'avantage de l'autre. Parquoy les Princes devoient tousiours faire valoir la religion, nourrir leurs peuples en la reverence & crainte d'icelle. Voyla comment les Athees en parlent, & en accordent tant que l'on veut de ceste façon: mais ils adioustent à tout cela, que ce n'est pas pour aucune verité, qui soit en la religion, ains pour l'utilité, & que les Princes sages n'en croyent rié en l'ame. *Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio: ipsa enim melius vatibus quam ducibus suis paret*: que l'image & la persuasion de religiô est une bourde, une artificielle invétion tres-utile aux grands: & qu'en public pour ne rien gaster il la faut garder & observer avec reverence, & tenir bonne mine: que les novateurs & perturbateurs d'icelle sont fort punissables: mais que les habilles hommes en leur ame en pensent bien ce que s'en est, & sçavent que ce n'est qu'un hapelourde, un plaisant amusement des peuples, & occupation des simples, pour extorquer d'eux tel respect & obeissance que lon veut » (*Les trois veritez*, p. 14).

La sombra de Maquiavelo parece asomarse aquí . La sombra de Maquiavelo parece asomarse tras este pasaje. Puede ser útil recordar en este sentido la mala fama del sabio florentino entre los franceses que rechazaban el pragmatismo de la Corona durante los conflictos religiosos y la marcada influencia de los coterráneos de la reina Catalina de Médici. Un ejemplo paradigmático es el *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté. Contre Nicolas Machiavel*, mejor conocido como *Anti-Machiavel*, escrito por el jurista y teólogo reformado Innocent Gentillet (1535–1588) en 1576. El encono se extendía incluso al común, y estalló de la peor manera meses antes de la Noche de la San Bartolomé, cuando improvisadas patrullas homicidas tomaron la vida de unos cuantos italianos en las calles parisinas. Véase Henry Heller, *Anti-Italianism in Sixteenth Century France*, Toronto, Toronto University Press, 2002, pp. 80 y ss.; Arlette Jouanna, *La Saint-Barthélemy. Les mystères d'un crime d'État*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 165-166; Denis Crouzet, *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994, p. 512. Véase también Jean Dagens, « Le machiavélisme de Pierre Charron », in *Studies aangeboden*, Utrecht & Nijmegen, 1952, pp. 56–64.

⁴¹ 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 » (Max 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).

⁴² « Ne se peut il trouver raison du tout necessaire & suffisante pour leurs monstrer [aux Athees & Irreligieux] qu'il y a un Dieu & un Providence, & à la verité c'est chose bien mal aisee, de forcer un Athee opiniastre & Sophiste: mais l'autorité de nature, qui dicte à tous & un chacun des hommes qu'il y a un Dieu, l'examen de leurs oppositions, monstre bien que ce n'est pas une question problematique, & ou les preuves soiét douteuses pour l'une & l'autre part. Nous leurs accordons bien qu'il n'y a aucune demonstration suffisante pour expliquer, que cest que Dieu, cela vient de nostre foiblesse, & de la grandeur de Dieu » (*Les trois veritez*, p. 16).

de probar a Dios se inclinaban, desde su punto de vista, por la vía positiva o por la negativa, pero ambas eran ciertamente irrefutables.⁴³

Era la autoridad de la naturaleza la que dictaba la existencia de un Dios, por lo cual era de suma presunción, impertinencia y « abuz de penser trouver aucune raison suffisante & demonstrative assez pour prouver & établir evidentment & necessairement que c'est que Deité ». ⁴⁴ De hecho, el argumento se extremaba al partir 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 era aquello que no se podía conocer ni percibir, tal era la distancia inconmensurable entre lo finito y lo infinito.⁴⁵ A duras penas los hombres descubrían las causas y efectos de su propio mundo, *ergo* ¿cómo podrían arrogarse los hombres finitos conocer la naturaleza de lo infinito?⁴⁶

En definitiva, como decía más arriba, existían tres maneras « naturales » de conocer a Dios. La primera se descubría a partir de la negativa: carente de toda imperfección, sabiéndolo inmóvil, inmutable, eterno, inmaterial, infinito. También se percibían sus efectos, sus criaturas, a pesar de que éstos y éstas no fueran un testimonio tan nítido respecto de cuáles son las causas. Por último, se conocía a Dios por su perfección, ya fueran sus piezas por todo el mundo distribuidas y en la divinidad condensadas (como lo

⁴³ « Il y a deux moyens de prouver une chose, l'une positive, qui par raison affirmative prouve, & établit directement la chose estre: ceste cy qui est la plus certaine, est du tout clos aux Athees, pour la negative de Deité ou de la providence: aussi les negatives ne se peuvent elles prouver de ceste façon. Or elle est richement ouverte pour l'affirmative de Deité & Providence: l'autre s'y porte obliquement en alleguant des inconveniens & absurditez, qui advendroyent si la chose n'estoit point: pour lesqueles éviter, on est contrainct de l'advouer » (*Ibidem*, pp. 16-17).

⁴⁴ « Tous les arguments donc des Atheistes sont de ce genre: ils ramassent & proposent plusieurs inconveniens & absurditez (telles ils les appellêt & les imaginêt) qui s'ensuivroient s'il y avoit un Dieu: ausquels sera tantost sur la fin de ce livre respondu plus particulièrement. Pour le present nous disons qu'estant la deité si haute, si esloignée de nous & de nostre portée, que nous ne sçavons du tout que c'est ny de loing ny de pres, c'est d'une part une tresgrande & enragée presumption d'en decider & déterminer comme font les Athées, qui en toutes leurs objections, en argumentent comme de chose toute deffinie, circûscripte, & nécessaire d'estre telle & telle, en disant, s'il avoit un Dieu, il faudroit qu'il fust tel & tel » (*Ibidem*, p. 17).

⁴⁵ « Car les choses qui vrayement, essentiellement, & necessairement sont, se peuvent prouver, demôstrer & cognoistre par raisons, qui ne manquent iamais à telles choses: car la science est des choses, qui vrayemêt sont. Ce dire en toutes autres choses peut passer: mais estant question de la Deité, qui n'a point de cause, & qui, comme infinie & seule telle, à les effects nullement proportionnez à elle, il faudroit retorquer l'argument ainsi contre eux: s'il se trouvoit raison humaine suffisante pour prouver une Deité, il n'y en auroit point: ou biê toute Deité, qui se prouve & s'establit par raison, & ou peut aveindre ou approcher la suffisance humaine, est fauce & non vraye Deité. Deité c'est qui ne se peut cognoistre, ny seulement s'appercevoir: du finy à l'infiny n'y à aucune proportion, nul passage: l'infinité est du tout inaccessible, voire imperceptible. Dieu est la mesme, vraye & seule infinité » (*Ibidem*, p. 18).

⁴⁶ « Si donc entre les choses finies, naturelles & artificielles, il se trouve, que le fini ne peut comprendre l'autre fini, mesme ce qu'il void, manie, & fait, par quel bout commencera le fini à cognoistre l'infini? » (*Ibidem*, p. 19).

son, dice Charron, las líneas que hacen la pirámide celestial, o las monedas que pertenecen a la misma fuente de oro) o aquellas atribuciones absolutas que se conocían como bondad, sabiduría (*sagesse*), potencia, vida, verdad, justicia. Estas últimas eran cualidades que permanecían en cada sustancia, pero que en Dios no eran cualidades sino toda sustancia y todo ser.⁴⁷

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.⁴⁸ 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 ».⁴⁹ Así, se estaba lejos de conocer a Dios y a la verdad al juzgar con vanidad e ignorancia a partir de la razón; y, peor aún, referirse a Él era peligroso, ya que la ignorancia de los hombres los sometía al azar del insondable criterio divino. De hecho, si ni siquiera en asuntos humanos existía el consenso, ¿por qué

⁴⁷ « l'un est par negative de toute imperfection, le cognoissant immobile, immuable, eternel, immateriel, infini [...] Le second est par les effects, qui sont les creatures. Or les effects iamais ne representent entierelement leurs causes, mesmes ez choses finies [...] Le troisieme, par toutes les perfections, non seulement qui se trouvent ez choses, esquelles sont dispersees par pieces & à mesures, & en Dieu ramassees, unies, & sans mesures [...] dont l'on l'appelle bonté, sagesse, puissance, vie, verité, iustice: mais encores par toutes celles, qui peuvent tomber en nature & en estre [...] Et c'est pour ceste raison, & en ce sens qu'ils disent Dieu Infini. Or outre ce que ce sont toutes qualitez subsistentes en quelque substance, & en Dieu n'y a point de qualité, c'est toute substance & tout estre: & que chacune d'elles ne peut estre en Dieu, ny finie, estant Dieu tout infini, ennemy de toute finité, ny infinie car il y auroit plusieurs infinitez qui s'entrêpecheroiét en Dieu, qui est une seule infinité » (*Ibidem*, pp. 20–21).

⁴⁸ « Disoit plaisamment Xenophanez, que si les bestes se faisoient des Dieux, qu'elles se les forgeroient de mesmes elles. Còment donq pourra l'homme cognoistre Dieu, qui n'est rien de l'homme, de l'estre humain, & qui est infini? » (*Ibidem*, pp. 21–22).

Se refiere 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: « los mortales consideran que los dioses son engendrados como son / y tienen la vestimenta como ellos, y la voz y la forma, / pero si las vacas y los caballos y los leones tuvieran manos, / o pudieran pintar con sus manos y crear obras como los hombres, / caballos como caballos y vacas como vacas, / también podrían representar las formas de los dioses y hacer sus cuerpos / de una forma idéntica a la que ellos tienen » (« ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι νεοῦς, / τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε. / ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἐλέοντες / ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄτερ ἄνδρες, / ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουζῖν ὁμοίας / καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔργαφον καὶ σώματ' ἐπολιουν / τοιαῦθ' οἷόν περ χαυτοὶ δέμας εἶχον <ἔκαστοι> ») (Heramann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin & Zurich, Weidmann, 1952 [6ª ed.], vol. I, p. 113–39, 21.B14–16). Véase Christian Schäfer, *Xenophanes von Kolophon: ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart, Teubner, 1996; Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek*, Oxford, Clarendon Press, 1948, 38–54. Así se expresaba Montaigne: « 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 » (« Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, II, XII —Paris, Gallimard, 2009, II, 294).

⁴⁹ *Les trois veritez*, 22.

debería suponerse que el conocimiento de lo divino está al alcance de las creaturas? Sólo la debilidad y la presunción pueden conducir a sumergirse en el abismo, la infinidad y las tinieblas.⁵⁰

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

« estant la Deité, comme dict est, unimaginable, 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 ». ⁵¹

¿Cómo probar, entonces, lo imperceptible? Charron recurría a cuatro tipos de razones para demostrar la existencia de una verdad divina que fundamentara la religión: las naturales, las internas y morales, las sobrenaturales y las « especiales de la divina providencia ». Todas derivarían en la demostración de la providencia; la deidad era la causa eficiente y final del universo.⁵²

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

« il faut donc par necessité, 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 ». ⁵³

Esta verdad era tan evidente para Charon que incluso los negadores de la divinidad admitían que había una « nature naturante, c'est à dire efficiente, agente & poussant toutes

⁵⁰ « Si de l'humaine ne sommes d'accord, que pouvôs nous penser de la divine ? nous la voulons habiller à nostre guise, la faire aller nostre alleure, & l'assubiectir à nos regles nô universelles, car il n'y en a aucune receuë par tout, mais particulieres, chacū la mesure à son pied. O foiblesse & presôptiô tout ense- mble : ô abysme, ô infinité : ô tenebres » (*Ibidem*, pp. 23-24).

⁵¹ *Ibidem*, p. 25.

⁵² *Ibidem*, 27. No sería arbitraria ni forzada una identificación de esta « perfecta ignorancia » con la « docta ignorancia » de Nicolás de Cusa. En el apartado IV del presente capítulo se desarrolla esta cuestión con más detalle.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

choses naturelles à leur fin, & ainsi confesser Dieu sous un mot féminin de nature ». ⁵⁴ Considerando la infinidad y diversidad de las cosas y las múltiples diferencias que se encuentran entre ellas, « cela se reduict necessairement à une premiere infinité, tres-fertille, trespuissante & tressage unité ». El razonamiento proseguía una línea cuyo centro de gravedad era la existencia de una « primera infinidad » a partir de la cual existía la multiplicidad característica de « aquí abajo ». ⁵⁵

Se confirma así la 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. Menos forzada la comparación en cuanto notamos que « car ce sont toutes maximes, que multitude vient d'unité: varieté grande & planteureuse, vient d'abondante fertilité ». ⁵⁶ 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 *epistrophé* (ἐπιστροφή), es menester considerar que Charron fuera deudor de esta tradición filosófica que, como ya hemos percibido a lo largo de estas páginas, encontró enormes simpatías con la cosmología cristiana —a pesar del énfasis con que Porfirio y Proclo condenaran a la mesiánica secta judía que había conquistado espiritualmente su civilización. ⁵⁷

⁵⁴ « Mesmes ceux qui ont doubté de la Deité, de dire qu'il y a une nature naturante, c'est à dire efficiente, agente & poussant toutes choses naturelles à leur fin, & ainsi confesser Dieu sous un mot féminin de nature. Et Aristote dit l'œuvre de nature estre l'œuvre d'une intelligence, *Opus naturæ opus esse intelligentiæ*, & naturam non posse facere quæ facit, nisi regatur aliqua mente summè sapiente & intelligente, quæ Deus est » (*Ibidem*, 32). Es más que probable que Charron conociera esa expresión aristotélica a partir del compendio medieval *Auctoritates Aristotelis*, adonde se lee: « opus naturæ est opus intelligentiæ » (*Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum*, Paris, Georg Wolf, c. 1490, xii. metaphisica, fº ix —*Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, ed. Jacqueline Hamesse, Lovaina, Publications Universitaires, 1974, p. 139 [282]). Véase Ludwig Hödl, « 'Opus naturæ est opus intelligentiæ'. Ein neuplatonisches Axion im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus », in *Averroismus im Mittelalter und der Renaissance*, Zurich, Spur, 1994, pp. 132-148 ; James Athanasius Weisheipl, « The Axiom 'Opus naturæ est opus intelligentiæ' and its Origin », in *Albertus Magnus. Doctor universalis. 1280-1980*, eds. Gerbert Meyer, Albert Zimmermann y Paul Bernd Lüttringhaus, Mainz Matthias-Grünwald-Verlag, 1980, pp. 441-63.

⁵⁵ « Considerons plus particulièrement la multitude si grande & comme infinie des choses, en icelle la varieté si diverse & multipliée, en tous les deux la disposition, l'arrangement si beau, l'ordre si harmonieux, la concorde si ferme: cela se reduict necessairement à une premiere infinité, tres-fertille, trespuissante & tressage unité. Car ce sont toutes maximes, que multitude vient d'unité: varieté grande & planteureuse, vient d'abondante fertilité » (*Les trois veritez*, pp. 32-33).

⁵⁶ *Les trois veritez*, p. 33.

⁵⁷ Sobre el rol crucial del neoplatonismo en el Renacimiento, véase Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres, Allen & Unwin, 1935 ; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*,

Pero el objeto de este primer libro no era describir el proceso a partir del cual la realidad múltiple derivaba de una unidad —un « tresgrand & infini donneur »—, sino demostrar que esta última actuaba a partir de una voluntad y sabiduría supremas, tan insondables para sus criaturas como lo era el fin providencial que las motivaba (« voila comment les grandes & fortes choses sont le plus pauvrement partagées »).⁵⁸ Lo que era indudable, sin embargo, era 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 ».⁵⁹ Por ejemplo, si en cada cosa del mundo se encontraba verdad y bondad de los más diversos tipos y grados, se imponía que existiera una fuente de verdad y bondad soberana y universal, una infinidad de verdad y bondad esencial, que se esparciera, vertiéndose y comunicándose a través de las cosas. Esa fuente era, naturalmente, Dios.⁶⁰

Existían, por otro lado, las llamadas pruebas internas, morales y « naturales » (*humanas*) para probar a Dios. La primera premisa tenía que ver con que algo tan universal como la divinidad era 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

Leiden, Brill, 1990 ; *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, eds. Keith Corrigán y John D. Turner, Leiden y Boston, Brill, 2007, pp. 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 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: Heinrich von STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen, Vandenhocck und Ruprecht Verlag, 1862, pp. 10–11 y consúltese Richard T. Wallis, *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972, pp. 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 Philip Merlan, « Greek Philosophy from Plato to Plotinus », in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Arthur Hilary Armstrong, Cambridge, Cambridge U. P., 1967, 10-38; Christia Mercer, « Humanist Platonism in seventeenth-century Germany », in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. Jill Kraye y Martin W. F. Stone, London y New York, Routledge, 2000, 251–252).

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁰ « Nous trouvons aux choses, de la verité & de la bonté : de chacune grande diversité & plusieurs degrés : chacun chose à sa particuliere verité & bonté, qui les fait differer l'une de l'autre. Ne faut-il pas par nécessité, qu'il y ait une premiere, souveraine & universelle verité & bonté, source premiere de toutes ces singulieres & particulieres veritez & bontez, dispersees inegalement par toutes les choses ? » (*Ibidem*, p. 36).

& universelle confession & profession de religion par tout le monde, montre qu'elle y est bien vivement plantée de nature ». ⁶¹

Al mismo tiempo, la diversidad de manifestaciones religiosas, lejos de alimentar el argumento ateo, probaba que había un sentimiento universal de deidad. Había, incluso, una « impresión natural de deidad y una semilla de religión en el alma ». ⁶²

Charron exponía también las razones y pruebas sobrenaturales de la verdad divina. Ingresaban a escena los omnipresentes demonios que colonizaron a lo largo del siglo los discursos humanistas. Estos seres preternaturales, tanto como sus axiológicos antagonistas, los espíritus buenos, eran la manifestación de la potencia divina, la evidencia sensible y experiencial que exigían la creencia en aquella fuerza invisible, oculta, espiritual y todopoderosa. ⁶³ La prueba más incontrastable era, naturalmente, la posesión de los cuerpos (verdadera epidemia durante la era 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 o que desarrollaran comportamientos de proverbial extravagancia. ⁶⁴

⁶¹ *Ibidem*, pp. 40-41

⁶² « La diversité de religions est bien grande par le monde: diversité de creance, de prieres & sacrifices, mais par tout un sentiment universel de deité. Et cete tant grande diversité de la servir, ayde à confirmer ce consentemêt: car elle monstre, que ce n'est point une doctrine contagieuse, ou une piperie, qui se vend & court de l'un à l'autre, une conspiration & intelligence mutuelle, mais que chacun la trouve en son air, en son climat, voire en soy-mesme. Ceste prompte & nullement pourpensée invocation de quelque ayde & secours souverain & extraordinaire, lors que l'homme se trouve engagé & bien enfoncé en quelque desastre, & danger fort pressant & violent, *in repentinis terroribus & cum premit vis maior*, tesmoigne certainement, qu'il y à une naturelle impression de deité, & une semence de religion en l'ame. Estant une inspiration purement naturelle, elle ne peut estre vaine. Or elle demonstre & prouve evidemment non seullement y avoir Deité au monde, mais icelle sçavoir tout ce qui s'y fait, pouvoir remedier à tout, & avoir soin des choses humaines » (*Ibidem*, p. 42).

⁶³ « Il y en a de plus hautes, & plus exquis [raisons], qui monstrent y avoir une souveraine & infinie puissance, science, iustice & perfection, qui est Dieu. Outre que toute la troupe des plus nobles philosophes à ouvertement confessé, l'experiêce nous apprend & force de croire, qu'il y à quelque puissance invisible, occulte, spirituelle, plus grande & plus forte que toute l'humaine: car elle la maistrise & gourmande. C'est celle des esprits & demons bons & mauvais, par laquelle non seuellement les corps humains sont violentez, tourmentez & empeschez de faire leurs fonctions naturelles & ordinaires, mais encore les ames troublées & agitées, l'imagination corrompue, le iugement perverty » (*Ibidem*, p. 43).

⁶⁴ « C'est chose, qui ne peut estre niée, ny dissimulée par les Atheistes: ils entendent la femme, l'idiot parler Grec, Latin, & autre langage estrange, dire propos de doctrine, qu'ils n'entendent aucunement: ils voyent faire des choses estrâges, qui ne sont d'une portée & suffisance de celuy, qui les fait, ny d'aucune estre humaine » (*Ibidem*, pp. 43-44).

Sobre la posesión demoníaca durante la Edad Moderna, basta con consultar la exhaustivísima, eruditísima y *humanissima* tesis de doctorado de Ismael del Olmo, *Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera Modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)*, defendida en noviembre de 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (bajo la dirección de Fabián Alejandro Campagne).

Ahora bien, en ortodoxa pero también fronteriza y *bodiniana* línea, sostenía que los demonios actuaban sólo por el permiso divino, y en Su nombre éstos « sont repriméz, chassez & forcez », es decir, exorcizados, « purgez & coniurez ».⁶⁵ Así, Charron retomaba al mismísimo Sócrates, quien alegaba que las acusaciones de ateísmo que posaban sobre él iban en contra de su enseñanza de que los demonios eran ministros de los dioses, proveyendo de esta manera un sutil y fecundo espacio de convergencia de las dimensiones metafísicas y éticas que forjarían la tradición platónica.⁶⁶ El reverso de la evidencia demoníaca era, naturalmente, la realidad de los milagros y las profecías actualizaban la acción sobrenatural de la divinidad en el mundo, que « ne peuvent estre mis en doubte, sans faire l'aeriarastre, & dementir les libres, les histoires, la foy & creance de tout le monde ».⁶⁷

También la tradición escolástica parecía proveerle de inexpugnables argumentos, porque Charron se servía del argumento ontológico según el cual nada más grande y más perfecto puede ser concebido que la divinidad para desactivar por completo la tentación de la duda.⁶⁸ Sin embargo, se sentía forzado a brindar también razones « especia-

⁶⁵ « Or y a il encores une autre puissance plus haute, qui commande & maistrise ceste cy: à laquelle tous ces demons servent & obeysent: car il n'y peut avoir famille, assemblée, ordre, ou estat aucun sans quelque chef ou gouverneur: c'est la souveraine & divine, c'est la deité, au nom & vertu de laquelle les demons sont repriméz, chassez & forcez, les demoniaques purgez & coniurez » (*Les trois veritez*, p. 44).

⁶⁶ « Socrates accusé de ne croire point de Dieux s'advisa pour s'en purger, de dire, qu'il avoit enseigné, qu'il avoit des Demons, qui n'estoyent qu'enfans & ministres des Dieux » (*Ibidem*, p. 44).

⁶⁷ « Une autre grande & claire preuve de puissance tres-haute & divine est aux miracles, par lesquels les regles, le train, & l'ordre de nature est changé. Lesquels miracles ont esté respanduz & faicts par tout le môde: & ne peuvent estre mis en doubte, sans faire l'aeriarastre, & desmentir les livres, les histoires, la foy & creance de tout le monde » (*Ibidem*, p. 44).

⁶⁸ « L'homme ne doit faire difficulté d'arriver par creance iusques ou il est mené par intelligence & discours de raison. Or est-il que l'esprit peut concevoir une essence tres-haute, tres-puissante, tres-bonne & en toutes façons tres-parfaicte: & non seulement il la peut cœvoir, mais certainement il la conçoit, & y est mené, voire comme poussé & forcé par discours de raison, en considerant, arrangeant par ordre & composant les biens, singularitez & excellences, qui sont en toutes choses tant au dessus de soy, qu'au dessus: en faisant tousiours rouler & monter en haut son imaginatiô par la recherche & conception de quelque nature & essence tousiours plus parfaite: iusques en fin arriver à une si haute, si parfaite, que la veuë se trouble & se perd d'effray, d'admiration, de respect: & cela est Dieu. Car Dieu est tout ce que lon peut concevoir de plus grand, & de plus perfect [...] Dieu est par dessus tout ce que l'on peut imaginer de plus grand & de plus perfect. Car ayant Dieu dôné à l'homme l'esprit & la puissance de concevoir & d'entendre (l'homme ne se l'est pas donné luy-mesme) il s'en est gardé encores plus grâde part [...] Concevant doncq une chose, qui luy soit infinie par puissance, & Dieu estant au dessus de toute conception, l'esprit est tenu de croire un Dieu actuellement infini, puis qu'il y arrive par imagination capable d'infinité, *potentia & cogitatione* infinie. Car ce qui passe l'infinité en puissance, faut qu'il soit actuellement & reelemêt infini » (*Ibidem*, pp. 46-47).

Por motivos de plausibilidad, reproducimos la versión de San Anselmo: « El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe tam-

les » de la divina providencia, dirigidas a los « epicúreos e irreligiosos ». Hemos referido ya al argumento epicúreo en relación al indiferente 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 irremediabilmente vanos. Así, la divinidad, existente e inconmensurablemente superior, se desentendería de los asuntos del mundo y de las microcósmicas existencias sus criaturas, que se desenvolverían en el azar.⁶⁹ Nada de esto resultaba acep-

bién en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad » (la traducción corresponde a Antonio Álvarez García, in *Las pruebas de la existencia de Dios en el Proslogio de San Anselmo*, Almería, Universidad de Almería, 2001, p. 33).

Las palabras exactas de Anselmo fueron: « convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re » (*Proslogion*, II).

En relación al « argumento ontológico », véase Brian Davies, « Anselm and the ontological argument », in *The Cambridge Companion to Anselm*, eds. Brian Davies y Brian Leftow, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 157-178 ; Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. Alvin Plantinga, Nueva York, Doubleday, 1965 ; Richard James Campbell, *From Belief to Understanding: A Study of Anselm's Proslogion Argument on the Existence of God*, Canberra, Australian National University, 1976 ; Paul Gilbert, *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et foi de l'homme*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990 ; Norman Malcolm, « Anselm's Ontological Arguments », *Philosophical Review*, 69, 1960, pp. 41-62.

Gareth B. Mathews ha probado la fuerte influencia de Agustín, y la tradición platónica leída por este último, sobre Anselmo. Su conclusión es que: « both Augustine and Anselm were also, in a broad sense, Platonist philosophers, but not, apparently, from a study of Plato himself. Indeed, both philosophers seem to have absorbed Platonic ideas and doctrines only through intermediaries. Still, even at many removes from Plato himself, the Platonic stamp on each of them is difficult to miss » (« Anselm, Augustine, and Platonism », in *The Cambridge Companion to Anselm*, pp. 61-83, pp. 81-82).

⁶⁹ Así lo divulgó Diógenes Laercio reproduciendo una carta del propio Epicuro a Heródoto (no *el* Heródoto historiador, naturalmente): « porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud sino que se originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos » (*Vidas*, X, 77, p. 542). En sus propias palabras: « οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίγνεται » (*Διόγενους Λαέρτιου βίωνν καὶ γνωμῶν*, X, 77, p. 604).

Las principales fuentes del epicureísmo durante la Edad Moderna fueron Cicerón (*De natura deorum*, *Tusculanae disputationes* y *De finibus*), Putarco (*Moralia*), Lactancio (*De ira Dei* y *Divinae institutiones*), las *Vidas* de Diógenes Laercio y, finalmente, el *De rerum natura* de Lucrecio. Pero más allá de aisladas referencias explícitas, comenzando por Valla y Poggio, pasando por Denis Lambin, sólo en el siglo XVII la tradición epicúrea comenzaría a abandonar su incómodo espacio polémico y adquirir un peso específico en el seno del discurso científico.

Sobre la metafísica epicúrea, véase Dirk Obbink, « The Atheism of Epicurus », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 30, 2, 1989, pp. 187-223 ; David Konstan, « Epicurus on the gods », in *Epicurus and the Epicurean Tradition*, eds. Jeffrey Fish y Kirk R. Sanders, Cambridge, Cambridge University Press,

table para el severo Charron, quien afirmaba 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 Providencia era, a sus ojos, inherente a la divinidad, quien conducía sabiamente a las cosas hacia sus fines.⁷⁰

En este « gran edificio del universo » cada cosa tenía su origen en la fuente y de ella dependía, « car tout est sien, tout le touche, tout importe au gros & au tout ».⁷¹ La diversidad de las cosas en el mundo, lejos de ser un factor de confusión que alejaba de la contemplación, permitía 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, era un « tresbeau benefice & tesmoignage d'une attentifve & tres-amoureuse providence ».⁷²

Ahora bien, más allá de todos los esfuerzos de los hombres, la Providencia permanecía en esencia inescrutable, pues así como secretos eran sus móviles, numerosas eran las opiniones, ideas y desacuerdos en torno de ella. De su misterio se extraían los conceptos de naturaleza, magia, fortuna, destino, necesidad, prodigio, milagro.⁷³ Sólo

2011, pp. 53-71 ; Adam Drozdek, « Epicurus and *isonomia* », in *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 215-228 ; Jules Lachelier, « Les dieux d'Épicure d'après le *De natura deorum* de Cicéron », *Revue de Philologie*, 1, 1877, pp. 264-267 ; Michel Malherbe, « La théologie matérialiste d'Épicure », *Archives de philosophie*, 40, 1977, pp. 363-377 ; Joseph Morea, « Épicure et la physique des dieux », *Revue des Études Anciennes*, 70, 1968, pp. 286-294. Sobre el renacimiento de la tradición epicúrea durante la Edad Moderna, véase Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, Nueva York, Routledge, 1989 ; Maria Rita Pagnoni, « Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, 4, 4, 1974, pp. 1143-1477 ; Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern*, Nueva York, Norton & Co., 2012; Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008 y « Epicureanism in early modern philosophy », in *Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 266-286.

⁷⁰ « Dieu est souverainement & universellement providente sur toutes choses [...] Or providence n'est autre chose, qu'une sage conduite des choses à leur fin [...] Or l'esprit humain peut concevoir et imaginer une Deité providente sur toutes choses. Si Dieu n'estoit provident sur toutes choses, n'estant si grand & perfect, que l'esprit peut imaginer, il ne seroit pas Dieu, il seroit moindre & inferieur à la conception humaine [...] S'il y à quelque chose cachée, & exempte de la providence de Dieu, il n'est pas infini, il ne s'estent pas par tout, il est borné de ce costé la » (*Les trois veritez*, pp. 49-51).

⁷¹ « Toutes choses, tant petites soient elles, sont pieces de ce grand bastiment de l'univers. Il n'y a chose si mince, menue & chetive à nos yeux, qui ne regarde, ne serve à l'estat & perception, à la tenue de tout ce monde: chaque chose tient son lieu, son reng, sa place [...] leur remuement est le remuement de tout l'univers. Il faut doncq, que le maistre gouverneur & surintendant general de ce sien ouvrage, ayt l'œil par tout, & sur toutes choses, iusques aux plus petites. Car tout est sien, tout le touche, tout importe au gros & au tout » (*Ibidem*, pp. 51-52).

⁷² « [II] est necessaire au bien des hommes ceste diversité: & quelle confussion, & desordre il adviendroit si elle n'y estoit, il ne se peut dire. Car lon ne pourroit s'entre-recognoistre & discerner, & ainsin lon ne pourroit distinguer l'ami de l'ennemy, le bon du meschant, le parent de l'estranger [...] Or estant si importante ceste diversité, c'est un tresbeau benefice & tesmoignage d'une attentifue & tres-amoureuse providence » (*Ibidem*, pp. 52-53).

⁷³ « Or les mouvements & effects de ceste providence sont divers, merveilleux, souven esclatans à nostre esprit, secrets & cachez à nostre entendement, contraire à nostre sens, d'où sont nées tant d'imaginationes,

estaba al alcance el juicio sobre estas « cosas medias » y sus « causas instrumentales ». ⁷⁴ Se ignoraba, en cambio, la forma en que la Providencia se servía de nuestros naturales, comunes y ordinarios medios. ⁷⁵

Pero, una vez más, el argumento destacaba las apariciones preternaturales como los medios a través de los cuales la divinidad intervenía en las mundanas vidas de los hombres. Una demonología de signo grecorromano, tal como le atribuyera a Sócrates algunas páginas más arriba, era la prueba definitiva para establecer la mecánica de la providencia. ⁷⁶

Llegamos, finalmente, al segundo momento protagónico de nuestros objetos de estudio: los escépticos. En el capítulo que Charron dedicaba a responder a las objeciones « indignes, temeraires & pleines de presumption insupportable » por parte de « ateos e irreligiosos » contra la deidad, ubicaba a los pirrónicos como quienes discutían la naturaleza y esencia de Dios. ⁷⁷ Se refería 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, mor-

opiniôs fantasques, & disputes de ceste providence. De la sont sortis ces mots de nature, magie, fortune, destin, necessité, prodige, miracle » (*Ibidem*, p. 55).

⁷⁴ « La modestie se contête de croire, qu'il y a une unique souveraine providêce, divine, universelle, s'estendant par tout, gouvernant & agissant avec bon nombre, poids & mesure. Mais pour ce qu'elle agit tres-diversement à nos yeux, nous en iugeons diversement. Ceste diversité n'estant aucunement en Dieu, doibt estre considerée aux choses moyennes, & instrumentales causes » (*Ibidem*, pp. 55-56).

⁷⁵ « La providence difine agit, & se sert ordinairement, selon l'estat qu'il a estably, des moyens naturels, communs & ordinaires [...] S'ils sont plusieurs & divers, qui esloignez l'un de l'autre de leur nature, soyent rapportez ensemble, mais que le raport & assemblage nous soit incogneu, lon dira estre fortune, qui n'est rien au monde sinon l'ignorance du rapport & concurrence des causes & moyens de soy divers & esloignez à un certain effect » (*Ibidem*, p. 57).

⁷⁶ « Il faut que la conduite soit proportionnée & respondante à la fin. Selô que la fin est plus haute & plus noble, ussi la providence & conduite à icelle meine & agit plus richement [...] Ainsi ceste providence s'estendant par tout, sans inegalité sienne, ou qui la touche, agit plus specialement aux hommes, que au reste des choses corporelles, les ayant destineez à fin plus noble & plus haute: dont il leur depute & à plusieurs en commun & à chacun en particulier pour leur bien & salut, un esprit pour gardien & pedagogue: *it a Stoici & platonici cum Christianis*. Car les demons & esprits les moindres d'entre eux, c'est à dire du plus bas ordre & estage, que les gentils ont voulu appeller petits Dieux plebeïens, & les Chrestiens bons Anges, sont gardiens & surveillants des hommes, qui estans au premier rang de ce, qui viêt apres, & au dessoubs d'eux, c'est à dire, des choses corporelles, leurs sont comme voisins: ainsin que des hommes les moindres sont gardiens des bestes plus nobles ou utiles. Certes un chacun de nous, qui se veut bien taster, sent qu'il y a un autres esprit, que le sien propre, qui le frappe & luy parle, & avec lequel souvent n'est pas d'accord. Et encores plus singulierement Dieu a il providence des bons, desquels il s'appelle amy, pere, protecteur, pasteur & peculierement Dieu » (*Ibidem*, pp. 58-59).

⁷⁷ « Leurs obiections qui sont côme dict a esté, propositions d'erreur, d'absurditez, incompatibilitez & inconvenients, qu'ils veulent tirer & conclurre de l'establissement de Deité. Elles sont toutes indignes, temeraires & pleines de presumption insupportable, pratiquans tresmal ce que tresbien à dit Aristote: que nous ne devons iamais estre tant honteux ny craintifs, que quand nous parlons de Dieu » (*Ibidem*, pp. 59-60).

tal. A su vez, atribuía 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.⁷⁸

Según Charron, todos estos argumentos comparaban a Dios con las pequeñas dimensiones del hombre, por lo cual era inútil responderlas y siquiera considerarlas. Más bien consideraba que el único objetivo de los enunciadore de tales razonamientos era « 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 ». ⁷⁹ De esta forma, reducía 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 impedía privar a tales impiedades de sendas respuestas. Afirmaba sin concesiones y menos cortesía que sólo alguien demasiado « animal, bestia y tronco » podía pensar la naturaleza divina como una condición animal, corporal o humana. También rechazaba la necesidad de movimiento de un ser infinito, pues sólo los seres imperfectos necesitaban trasladarse; y lo mismo respecto de la virtud en tanto accidente o cualidad, que era una pequeñez al lado de la incomparable naturaleza divina, buena y perfecta por antonomasia.⁸⁰

⁷⁸ « Les unes regardent la nature & essence de Dieu, comme celles de Sextus Empyricus, grand professeur du Pyrrhonisme. S'il y avoit un Dieu, ce seroit un animal: & ainsi il auroit des sens, seroit capable de volupté, de douleur, & par consequent de mort. Item il faudroit qu'il eut un corps, & pour vivre (car toute vie est au corps) & pour parler, autrement il seroit muet. Item, s'il y avoit un Dieu, il seroit infini: & par ainsi il ne se pourroit remuer d'un lieu en un autre. Item, s'il avoit toutes les vertus, il seroit subject aux passions, car il y a plusieurs vertus, qui ne sont que brides de passions. S'il ne les avoit toutes, tout bien ne seroit en luy » (*Ibidem*, p. 60).

A esta afirmación de Charron podría 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 coutumes de leur siecle, & du país où ils vivoient » (citada por Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, II, p. 734, n. C).

⁷⁹ « Qui ne void la sottise & impertinence de ses argumens, qui tous mesurent Dieu au petit pied de l'homme, & certes indignes de responce & d'estre considerez. Aussi est il à croire, que ceux, qui les ont faites ne parloyêt pas à certes, & sentoient bien leur foiblesse: mais il vouloient ainsi debattre, 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 » (*Les trois veritez*, p. 60).

⁸⁰ « C'est estre trop animal, par trop corps, par trop beste & souche, que de penser Dieu corporel & avoir ou vie ou condition animale, corporelle, humaine. Il est infiniy, & n'est point meu ny subiect à mouvement. S'il l'estoit, il seroit imparfait & non infini. Et Dieu n'a aucune vertu: il est bon & parfait, non par le moyen & aide de vertu, mais de nature, qui est sans comparaison plus excellent. En Dieu n'y a point d'accident ny qualité aucune, ny vertueuse ny autre. Dieu est naturellement essentiellement la mesme bonté & perfection » (*Ibidem*, p. 61).

No sólo los aparentes pirrónicos recibían la condena del circunstancial heraldo de la divinidad, quien hacía referencia a otro tipo de ateos e irreligiosos que ponían 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 hizo esperar, y calificaba expresiones tales como verdaderas falacias, afirmando, en cambio, que Dios estaba exento del principio de no contradicción en tanto Él era el ser mismo que todo incluía, siendo ajeno al no ser y la nada. Así, Dios podía todo lo que era, y su potencia era tan grande como su naturaleza y como su ser.⁸¹ Ahora bien, se desliza un montaigniano *¿qué sé yo?* en relación al problema fundamental: ¿cuán grande es la naturaleza de Dios? Aunque esta última pregunta carecía de respuesta, sí podía asegurar que potencia y naturaleza componían una infinidad incognoscible para sus criaturas.⁸²

Restaba 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

⁸¹ « Euripides dict: s'il avoit un Dieu, il pourroit faire toutes choses: or il ne peut faire le feu froid, & la neige noire. Pline, qu'il ne se peut tuer, quand il voudroit, comme l'homme: que celui qui a vescu n'aye point vescu, n'ayât autre droict sur le passé que l'oubliance: que deux fois dis ne soient vingt [...] Quelle folie & quelle rage, de parler ainsin, & vouloir descrire la toute puissance en soy, & puis limiter celle de Dieu. Qui sçait ne qui peut sçavoir que c'est que toute puisāce, puissance infinie, puisāce divine ? il faudroit cognoistre & sçavoir iusques ou va & s'estend, tout, infinité, Deité .pour ce faire il faudroit estre tout, estre infini, estre Dieu. Les Theologiens pour donner quelque regle, par laquelle lon puisse aucunesmēt cognoistre ce que Dieu peut, disent q Dieu peut tout ce qui peut estre, & lequel estāt n'includ point le non-estre: c'est à dire, pour user leurs termes, qui n'implique point contradiction. C'est impliquer contradiction que d'estre & n'estre point tout ensemble: cōme le feu estre froid, la neige noire & ce qui a esté, n'avoir point esté, Dieu mourir, deux fois dix n'estre point vingt &c. Car c'est tout ensemble, estre % n'estre point feu, neige, faict, Dieu, deux fois dix. Or Dieu, qui est l'estre mesme, ennemy du non estre & du rien, peut tout estre comme son semblable : ne peut le non estre, le rien, son contraire [...] c'est autant que dire que Dieu peut autant qu'il est : que sa puissance est autant grande que sa nature : son pouvoir que son estre » (*Ibidem*, pp. 61-62).

Estas palabras son familiares a las expresiones de Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*, donde afirmaba que « Deus non possit facere opposita simul inesse eīdem secundum Ídem » (II, 25, *Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse*). Sobre el lugar de esta perspectiva teológica en la historia del pensamiento cristiano, véase Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, New Jersey, Princeton University Press, 1986, pp. 117-151; Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 578-582. Respecto del rol de la lógica en la tradición escéptica, véase Diego Machuca, « Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction », in *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. Diego Machuca, Dordrecht, Springer, 2011, pp. 51-78.

⁸² « Et cela est bien vray: car autant est grande la puissance de la chose, que sa nature, mais qui saict combien est grande la nature de Dieu ? » (*Les trois veritez*, p. 62).

peligrosas, a las tormentas, las enfermedades y todas las cosas que dañaban al hombre, « viles, abyectas e indignas ». Ningún problema para Charron, si se consideraba que los hombres no estaban autorizados a juzgar la obra de Dios ni a conocer los secretos de la naturaleza. No era admisible que el hombre, que es nada, y menos sabe sobre el suelo que pisa, quisiera controlar las obras de Aquél que es todo y que todo ha hecho.⁸³ Además, los tamaños eran indistintos para la infinitud; grande y pequeño, más o menos, cerca o lejos, son marcas y colores de la finitud y la imperfección. En todo caso, desde la cosa más pequeña, todo servía a la gloria de Dios.⁸⁴

Charron salía nuevamente en defensa de la Providencia, a la cual consideraba discutida por dos tipos de argumentos: por un lado, la concerniente a « le corps & le dehors », que hacía referencia a la habitual injusticia de la prosperidad de los malvados y los infortunios de los buenos; por otra parte, existían las objeciones relativas al alma, esto es, la repetida teodicea que, entre otras cosas, se preguntaba por el origen del mal en el mundo y por qué se reproducían tantos errores y opiniones fantásticas que corrompían la fe.

Sin embargo, la respuesta al primer tipo de objeciones era sencilla al recurrir al *topos* de la bienaventuranza de los pobres en la eternidad y en el rechazo paulino a la materia:

« Dieu distribue & ordonne indifferēment de tels biens & tels maux superficiels. Mais les vrais biēs internes & substantiels, qui sont pieté, vertu, innocence, ioye, paix & trāquilité d’esprit, repos de conscience, contentement, sont ottroyez aux bons pour en iouyr privativemēt des meschans. Les vrais maux : impieté, superstitiō, vice, trouble, desirs, cuisans, cupiditez, trēchantes, angoisse d’esprit,

⁸³ « Les autres choquent la sagesse, sa bonté, sa grandeur : comme celles des Epicuriens, qui trouvent au monde plusieurs choses, qui ne seroient point, ou bien iroyent tout autrement, s’il y avoit un Dieu, c’est-à-dire, un bon, sage, & iuste autheur, & gouverneur du monde. Car il y a plusieurs choses, disent ils, inutilles : grande partie de la terre sterile & inhabitable : grande estendue de mer inutile, comme aussi est la pluye en mer, rivieres & sables : voir nuisibles : bestes sauvages, venimeuses, espines, gelées, tonnerres, tempestes, maladies : Item viles, abiectes & indignes : tant de fortes de mouches & de vermine. Ne fait il pas bon ouyr deviser l’homme & iuger des œuvres de Dieu & des secrets de nature ? Celuy qui n’est rien, veut contreroller les œuvres de celuy, qui est tout, & qui a tout fait : comme s’il sçavoit bien son desseïn & son intention en toutes choses : s’il avoit bien en sa teste la raison les ressorts & motifs de Dieu & de l’univers. Il ne void & ne cognoit pas ce qui est à ses pieds, & ce qu’il manie tous les iours : & voicy, il examine & determine des œuvres de l’eternel tout puisāt » (*Ibidem*, p. 63).

⁸⁴ « Il n’ya chose si vile qui ne serve à la gloire de Dieu : si petite que Dieu ne s’en serve en tresgrandes choses, & si grande qu’il ne face courber soubs les plus petites » (*Ibidem*, p. 66).

frayeur en la conscience, tourmentent au-dedans les meschans quelque belle mine qu'ils iouet au dehors. Cela devroit peut estre suffire ».⁸⁵

En relación a las cuestiones del alma, la clave estaba en el libre albedrío, que era la característica distintiva del hombre, pues « si Dieu l'eut faict autre: c'est à dire immuable & infaillible par nature, il eust faict un autre Dieu & non pas un homme ».⁸⁶ De este modo, no era Dios causa del error, del pecado y del mal, sino el hombre. Ahora bien, la divinidad se servía del vicio y los viciosos, del mal y del malvado para vengarse del mismo mal; ergo, Dios se servía del mal para hacer el bien.⁸⁷ Como un sabio y soberano legislador, observaba el bien general y universal de toda su obra, el mundo, y sólo entonces se interesaba por las piezas particulares de ese universo.⁸⁸

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

« tout ainsi qu'il n'y a rien si cler ny si aisé que de croire & reconnoitre 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 ».⁸⁹

La creencia en Dios, en última instancia, se nos imponía: el hombre se veía forzado a creer en Él.

Para Charron, la verdad divina se resumía en una serie de premisas que debían ser aceptadas sin discusión. En primer lugar, afirmaba que era una obligación natural e indispensable creer y tener por cierto aquello que era mejor y que más convenía ser que

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁷ « Dieu n'est aucunement cause d'erreur, de peché, d'aucun mal. Il est bien cause & auteur de l'entendement & de la volonté : c'est-à-dire de l'ame : mais non du mal, qui est en icelle : car il est d'elle mesmes, qui le forge & procure [...] Or Dieu (& voicy en quoy est admirable sa providence) tire & se sert du vice et du vicieux, du mal, & du meschant à bien, à de tres-grands & tres-utiles effects, à sa gloire, au bien des siens, & à la punition des meschants : se servant d'un mal pour venger un autre [...] Il se sert du fait d'autrui pour faire le sien, c'est-à-dire du mal pour faire le bien » (*Ibidem*, pp. 87-88).

Más adelante, Charron irá un poco más lejos, afirmando que « l'homme est tenu par toute obligatiô d'embrasser la religion, laquelle de toutes lui apporte plus d'honneur, de profict, de satisfaction, de ioye & de contentemêt » (*Ibidem*, p. 154).

⁸⁸ « Dieu, qui n'a point de part au mal (c'est l'œuvre de la mauvaise volonté) est si bon mesnager & si sage, si provident, qu'il sçait irer du mal beaucoup du bien, fait servir le vice à la vertu, les actions iniustes à sa iustice, les violentes à sa clemence, les vilaines des siens, à se tenir plus fermes & plus droicts » (*Ibidem*, p. 89).

⁸⁹ *Ibidem*, 68. El subrayado es nuestro.

no ser, y sobre todo en relación a aquello que mayor satisfacción traía al hombre. Quien actuara de otro modo estaría abusando de su inteligencia, de su espíritu, como un monstruo que se traicionara a sí mismo.⁹⁰ Parecía imponerse el criterio luego popularizado por Pascal, asociado con la apuesta según la cual la creencia en Dios estaba ligada a una rentabilidad espiritual; a diferencia del ateísmo, que condenaba a la esterilidad, a la ausencia, a la nada. La omnipresencia de un Dios todopoderoso producía « placer » y « alivio »; la conciencia de que jamás estábamos solos, por otro lado, provocaba alegría.⁹¹ Había lugar también para la satisfacción en la creencia de una vida mejor después de la

⁹⁰ « L'homme doit & est tenu par obligation naturelle & indispensable, de croire & tenir pour tout certain tout ce qui est en soi le meilleur & qu'il vaut mieux estre que n'estre pas: & aussi ce qui fait plus au bien, satisfaction & perfection de l'homme. Toutes creatures selon ceste reigle employent tout ce qu'elles ont, à leur bien profit & avancement : car c'est un expres commandement de nature, duquel ne peut y avoir dispense ny excuse legitime. L'homme qui fait autrement, abuse de son intelligence, de son esprit, est un monstre, il se trahit & est ennemy de soy mesme. Or est il certain que religion en soy vaut mieux qu'irreligion » (*Ibidem*, p. 92).

⁹¹ « Croire un Dieu, c'est à dire, une essence infinie, toute bonne, toute puissante, toute parfaite, providente de nous, vaut mieux que de ne croire rien de tout cela: car une bonne chose vaut mieux que rien, un estre & un bien infini vaut mieux que non estre. Apres pour le regard de l'homme il y a bien plus de profit, de plaisir & de contentement en la religion qu'en l'atheisme [...] L'atheisme est une sterilité, une absence, un rien. La religion apporte infinis biens, l'esprit s'ennoblit, s'enrichit se iognant à l'estre, logeant en soy l'infinité du bien, & recevant par ceste creance, une influence & participation de la bonté & excellence de la chose, qu'elle croit : l'homme en tire à tous propos mille contentements » (*Ibidem*, pp. 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: « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est [...] il faut parier [...] vous avez deux choses à perdre, le vrai et le bien, et deux choses à engager, votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude, et votre nature deux choses à fuir, l'erreur et la misère [...] Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout, et si vous perdez, vous ne perdez rien [...] il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini [...] Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant » (« Preuves de la religion par peuple Juif, les prophéties et quelques discours », *Pensées*, ed. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 2004, serie II, fr. 397, 247-253).

El propio Pascal admitía haber leído a Charron, al menos *De la sagesse*, por lo que el vínculo es cada vez más plausible, aunque el precoz matemático no mostrara demasiado entusiasmo: « Parler de ceux qui on traité de la connaissance de soi même, des divisions de Charron qui attristent et ennuient » (« Mélanges », 653, p. 397).

Véase Henri Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933 ; Georges Brunet, *Le pari de Pascal*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956; Jean Orcibal, « Le fragment infini-rien et ses sources », *Cahiers de Royaumont I : Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, 1956, 159-186; Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Agora, 1995 [1942]. Agradezco al profesor Fabián Campagne por su lectura atenta en esta cuestión.

muerte. Frente a semejantes evidencias sensibles, no había razones para alejarse de la religión.⁹²

Era cada vez más evidente que esta sensible teología gustaba de predicar con el deber, pues nadie considerado razonable elegiría la nada cuando podía contar con el todo. Además, agregaba, ningún peligro acarrearía creer en Dios y la providencia, pues to 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 ? ». ⁹³ Por el contrario, los incrédulos se enfrentaban al potencial y temible castigo de una divinidad intransigente con la desconfianza: su débil sensación de seguridad y tranquilidad era también falaz, porque solos estaban desamparados frente la desventura y el peligro.⁹⁴ Queda finalmente por recordar la oposición alegría–tristeza, que cargan respectivamente Dios y sus negadores: brujos, traidores, ateos e irreligiosos de toda calaña.⁹⁵

Probada la existencia de Dios, sus funciones, su sentido, Charron extendía su combate contra adversarios más inmediatos. Primero, todo el peso de su argumentación caía sobre los infieles, aquellos que negaban la divinidad de Cristo y aquellos otros que sólo admitían su incompleta condición de profeta, nos referimos a judíos y musulmanes respectivamente. Contra ellos, negaba cualquier posibilidad de admitir o tolerar la exis-

⁹² « Il est donc tout clair que l'homme doibt embrasser de tout son cœur la religiô, comme son seul souverain bien, & qui luy importe de tant, qu'encores que la chose fut en soi douteuse, & qu'il n'y eut raison aucune, qui côiast à croire un Dieu, & une providēce, si est-ce pour vivre plus à son aise & avoir meilleur party que les bestes, il devroit mettre peine à se la persuader, & ramasser tout ce qu'il pourroit, pour se la faire croire, & vivre ioyeux & content en ceste creance » (*Les trois veritez*, p. 94).

⁹³ « Quel hazard court celuy qui mescroit, & en mescroyant quelle horrible punition a celuy qui se mescôte ? [...] Que pour vivre avec ioye & plaisir il faut estre homme de bien. [...] tu demeuraras si troublé & si effrayé, quand quelque grande mesaventure ou danger pressant t'arrivera : ou en fin quand tu te sentiras pris & serré aux liens de la mort : lors tu payeras bien cher la nonchalance de Dieu & l'irreligion, que tu as nourry chez toy au bon temps calme » (*Ibidem*, pp. 96-97).

⁹⁴ « Tu n'en peux presque iamais venir à bout, ny si bien faire que cela ne te revienne & ne te frappe quelquefois, tant il te tient au vif: mais encores tu demeureras si troublé & si effrayé. quand quelque grande mesaventure ou danger persant t'arrivera: ou en fin quand tu te sentiras pris & serré aux liens de la mort: lors tu payeras bien cher la nonchalance de Dieu & l'irreligion, que tu as nourry chez toy au bon temps calme » (*Ibidem*, 96-97).

⁹⁵ « Les bien-heureux avec luy sont en estat de perpetuelle ioye : ceux qui y pretendent faut qu'ils en ayent quelque sentiment. C'est a faire aux damnez d'estre tristes & estonnez. Dieu n'est que toute ioye, tout contentement : ceux qui s'en approchent, qui y visent, s'en sentent. Les esprits qui voyent Dieu sont tousiours ioyeux & rians : la face & forme de celuy, qui sert & contemple serieusement la Deité ne sauroit estre que serene, calme & douce, non tetrique ou affreuse. C'est à faire aux sorciers, traistres, athées & irreligieux d'estre tristes, transis & pensifs » (*Ibidem*, p. 99).

tencia de otros dioses, otros ritos, otros libros sagrados: o Jesucristo era el hijo de Dios, o no había Dios en el mundo.⁹⁶

A los seguidores de Mahoma específicamente les reprochaba la naturaleza violenta y homicida de su profeta, el exacto opuesto de la naturaleza caritativa, humilde y paciente de Jesús.⁹⁷ Más allá del ejemplo ético, Charron identificaba aquella mundanidad de aquel entusiasta pastor árabe con todo lo que no emanaba de la divinidad, alta, pura y perfecta.⁹⁸

Otra prueba de que el cristianismo era la religión verdadera era su exitosa destrucción de los ídolos y diablos en el mundo, el carácter invicto frente a las amenazas que prometían dismantelar la religión. El exorcismo y sus demonios sometidos devenían una vez más pruebas indelebles, signos visibles de la verdadera Iglesia.⁹⁹

El carácter sublime del cristianismo, por otra parte, conducía a tomar conciencia de la distancia entre Dios y sus creaturas, y aunque algunos se tentaran por emprender el camino de la razón y la experiencia con el fin de verificar la realidad de su fe, Charron recordaba que este era el camino más peligroso y falso posible, siendo que toda afirmación llevaba consigo una refutación.¹⁰⁰ Esta realidad epistemológica era el signo de la incompetencia de la razón, y de la eternidad de una tradición más vigorosa, y cuyo pionero no fue otro que el mismísimo Adán, sostenida en la certeza de la fe, recibida con

⁹⁶ « Il faut doc, ou que Iesus Christ soit Dieu fils de Dieu, ou qu'il n'y ait point de Dieu au monde » (*Ibidem*, p. 130).

⁹⁷ « Les autres conquerans & chefs de religion, pour estre suyvis, promettêt biens & honneurs, permettent pluralité de femmes, pour vaincre employent les armes, la force & la finesse: & Mahumet particulieremêt permet de se vêger, de tuer: & establît tout merite à vaillamment combattre. Iesus Christ ne presche que pauvreté, patiente, simplicité, humilité, continence, honte & rebut du monde » (*Ibidem*, p. 138).

⁹⁸ « Deux choses contraires ne se peuvent ioindre & accoupler, que par un moyen & un entredeux [...] Ainsin la divinité tres haute, pure, & perfecte ne pouvoit & ne devoit estre ioncte personnellement, & habiter essentiellement en l'humanité, telle qu'elle est par nature en tous hommes, basse, impure, imperfecte » (*Ibidem*, p. 141).

⁹⁹ « Tout le monde universel, sauf la Iudée, servoit le diable, adoroit les idoles, croyoit & couroit aux oracles. C'estoit donc attaquer tout l'univers entierement & toute puissance visible & invisible, spirituelle & corporelle. La religion Chrestienne seule a faict, & est venue à bout de tout cela, & a rapporté victoire de tout le monde armé contre elle [...] Les esprits & daimons sont chassez, forcez de se retirer & se taire [...] les diables fuyoent des corps, chassez par force, grondans & crians, obeissans au nom de Iesus Christ, à la parole & commandement des Chrestiens, comme esclaves qui s'enfuyêt & se cachent devant leurs maistres, & ce en presence de leurs sectateurs & adherens dont ils enragoyent de despit » (*Ibidem*, pp. 147-149).

¹⁰⁰ « Le chrestien croid ce que sa propre raison & tout l'ordre des choses luy desconseillent de croire, & que la nature ne peut supporter: toute sa religion & creance est môstreuse [...] il n'y a au monde plus foible & plus dangereuse caution, ni plus captieus moyen de s'asseurer d'une chose, que la raison & l'experience: pource qu'en toutes choses lon ne sçauroit apporter tant de raisons & donner tant d'apparence pour une part, que lon n'en puisse autant donner pour l'autre » (*Ibidem*, p. 165).

reverencia. Las cosas más ciertas —que son, naturalmente, las más importantes— no se alcanzaban jamás mediante la razón.¹⁰¹ De hecho, exigir razón significaba, desde su punto de vista, destruir la religión y la virtud, sus misteriosos fundamentos. La conclusión de Charron se sumergía en las más profundas aguas del sereno fanatismo con una afirmación que poco habría satisfecho al maestro Sócrates: « c'est le propre du Christianisme & son haut poict d'honneur de croire sans entendre ». ¹⁰²

III

A esta altura, es legítimo preguntarse por qué las contundentes « tres verdades » pueden ser consideradas desde una perspectiva escéptica —o, para ser más precisos, desde una perspectiva que mucho debía a la tradición escéptica inherente al platonismo. 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 era una cuestión menos intelectual que terapéutica, cuyo fin era el « bien vivre », condición que se apoyaba en una serie de pilares. En primer lugar, prepararse para la sabiduría implicaba liberarse de los obstáculos, ya fueran externos (dícese de « errores y

¹⁰¹ « Dont le Philosophe Epictetus disoit toutes choses avoir deux anses: & c'est l'opinion des plus excellens & celebres Philosophes anciens. Que lon me nomme une opinion, qui ait esté depuis le commencement du monde iusques à present bien entendue, pacifiquement & universellement receuë de tous prenés tous les arts & scièces cultiveez depuis Adam [...] Combien y a il de livres, de disputes, d'opinions contraires en la science des loix & des polices ? [...] O la grand folie de pëser vuyder & decider les choses par raison, & y apporter une certitude & resolution derniere. Y a il chose plus souple, plus diverse & ondoyauté, plus douteuse & inconstante que le iugement de la raison humaine ? que l'experience & les exemples si infiniment divers qu'a grâd peine en dix siecles s'en pourroit il trouver deux en tout & par tout semblables. Prenons le party contraire : combien y a il de choses les plus importantes, & que nous renons les plus certaines, desquelles nous n'avons aucune preuve, aucun gage, ny raison, ny experience ? En tous ars, sciences & professions, theoriques, pratiques & mechaniques, les principes, & fondemens sont receuz avec reverence, creuz & tenez pour tres-vrays sans en avoir preuve, raison, ny experience » (*Ibidem*, pp. 166-167).

¹⁰² « L'homme ne peut trouver raison des œuvres de Dieu [...] Demander raison c'est aneantir l'autorité, c'est détruire religion & vertu. Il y à bien aucuns points en la religion Chrestienne, ausquelz la raison & le discours naturel dône grâd accez & grande lumiere [...] Il suffit donc d'avoir monstré que c'est le propre du Christianisme & son haut poinct d'honneur de croire sans entendre, pource que lon ne peut, ny lon ne le doit entendre, car au rebours il n'y a plus grand hasard que de se fier & se reposer aux raisons & preuves humaines, ny plus grâde assurance & repos, que recevoir simplemêt tout, & se sousmettre à l'autorité de celui, qui est tresbon garent & riche recompenseur à ceux qui s'y fient » (*Ibidem*, pp. 168-170).

vicios del mundo ») o internos (básicamente, pasiones), pero también « une plaine, entiere, et universelle liberté d'esprit ». Por otra parte, la sabiduría tenía 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 correspondía 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 referían a cuestiones internas, mientras que los últimos estaban relacionados con la vida en común. Por último, eran dos los efectos y frutos de la sabiduría: prepararse para la muerte y mantenerse en verdadera tranquilidad de espíritu.¹⁰³

En definitiva, la clave estaba en el equilibrio, en « une equabilité et une douce harmonie de nos jugemens, volonte,z, moeurs, une santé constante de nostre esprit », pues la sabiduría no era sino « un maniment réglé de nostre ame, avec mesure et proportion ».¹⁰⁴ La razón no ocupaba en este esquema un rol secundario sino que era imprescindible para alcanzar la impasibilidad porque el raciocinio y la premeditación eran los medios virtuosos que permitían apaciguar a las pasiones. De estas últimas, tres eran las más peligrosas: el egoísmo, la presunción y el amor propio; así, tan aparentemente indisolubles de la naturaleza humana, no había « manos más peligrosas que las nuestras ».¹⁰⁵ En cambio, las pruebas de un juicio sano, de recta voluntad y « belle disposition » a la sabiduría eran la buena fe, la modestia y el reconocimiento íntimo y serio de nuestra pequeñez.¹⁰⁶

En una consecuente parábola parecía que el método perfectamente complementario con esta búsqueda era el defendido por los escépticos, esto es, la suspensión del juicio, o, en otras palabras,

¹⁰³ *De la sagesse*, pp. 372-373.

¹⁰⁴ « La sagesse est un maniment réglé de nostre ame, avec mesure et proportion: c'est une equabilité et une douce harmonie de nos jugemens, volonte, z, moeurs, une santé constante de nostre esprit: et les passions au rebours no sont que bonds et volées, accès et recés fievreux de folie, saillies et mouvemens violens et temeraires » (*Ibidem*, 380).

¹⁰⁵ « Mais sur toutes passions se faut tres-soigneusement garder, et delivrer de cette philautie, presumption, et folle amour de soy-mesmes, peste de l'homme, ennemy capital de sagesse, vraye gangrene et corruption de l'ame: par laquelle nous nous adorons et demeurons tant contens de nous, nous nous escoutons et nous croyons nous-mesmes. Or nous ne sçaurions estre en plus dangereuses mains que les nostres » (*Ibidem*, p. 383).

¹⁰⁶ « La bonne foy, la modestie, la recognoissance cordiale et serieuse de son peu, est un grand témoignage de bon et sain jugement, de droite volenté, et ainsi une belle disposition à la sagesse » (*Ibidem*, p. 383).

« 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, aclaraba oportunamente que aplicaba la trascendente excepción de la doble verdad, pues las verdades divinas reveladas por la Sabiduría eterna (Dios) estaban exentas, y había que recibirlas con humildad y sumisión. Lo mismo se planteaba respecto de la tradición de leyes y costumbres del cuerpo social, que no debía ponerse en cuestión. Fuera de eso, « les pensées, opinions, jugement sont tous nostres et libres ».¹⁰⁷

Charron retomaba aquello que había sugerido en *Les trois veritez*, que la doctrina propuesta era aquella de los hombres sabios, « grands et habiles esprits », orgullosos de su gravitación en torno de la duda, y el precepto según el cual no había nada más cierto que la incertidumbre, que podía cuestionar una cosa oponiéndole otras cien.¹⁰⁸ Era ésta la única vía de evadir las querellas, divisiones y disputas, forjadas por la multiplicidad de partidos; pero era el más famoso partido hacia el que debía inclinarse el verdadero filósofo, aquel que montado sobre estas premisas navegaba en la incierta certidumbre.¹⁰⁹

La importancia de estas últimas líneas radicaba en la exhortación a reconocer que, en tanto seres humanos, los hombres eran imperfectos, ignorantes, débiles y condenados a la incertidumbre. La importancia de este *topos* de la ignorancia es que sostenía el crucial objetivo terapéutico de la tradición escéptica, cuyo interés estaba puesto por sobre todas las cosas en alcanzar un estado de *ataraxia* (*ἀταραξία*), imperturbabilidad, tran-

¹⁰⁷ « C'ecy ne touche point les veritez divines, que la Sagesse eternelle nous a revelez qu'il faut recevoir avec toute humilité, et submission, croire, et adorer tout simplement : ny aussi les actions externes et communes de la vie, l'observance des loix, coustumes, et ce qui est en usage ordinaire, *non enim Deus ista scire, sed tantummodo uti voluit*, car en toutes choses il se faut accorder et accomoder avec le commun ; ne rien gaster ou remuer » (*Ibidem*, p. 386). Aquí, Charron parece eximir de la suspensión del juicio a uno de los tropos fundamentales de la escuela pirrónica; sin embargo, suspensión o no, el corolario es el mismo, pues se insta al sabio a respetar las leyes de la vida colectiva.

¹⁰⁸ « C'est la doctrine et la pratique de tous les sages, grands et habiles esprits, desqueles la plus part, et les plus nobles ont fait expresse profession d'ignorer et douter; disans qu'il n'y a rien plus certain que l'incertitude: que de toutes choses l'on peut esgallement discourir, et cent pareilles » (*Ibidem*, p. 388).

¹⁰⁹ « C'est aussi éviter plusieurs escueils et dangers, comme sont participer à plusieurs erreurs produits par la phantasie humaine, et dont tout le monde est plein: estre puis contraint de se desmentir et desdire sa creance, car combien de fois le temps nous a il fait voir, que nous estions trompez, et mescontez en nos pensées, et nous a forcez de changer d'opinion? C'est aussi s'infrasquer en querelles, divisions, disputes; offenser plusieurs partis: car prenons le plus fameux party, et la plus recuë opinion qui soit, encores faudra-il attaquer et combattre plusieurs autres partis » (*Ibidem*, pp. 388-389).

quilidad de espíritu o, como lo expresaba Charron, « se tenir en repos et tranquillité, loing des agitations et des vices, qui viennent de l'impression de l'opinion et science, que nous pensons avoir des choses ». Por el contrario, la creencia dogmática y su espíritu pedante y presuntuoso tendían a ser causa y efecto de orgullo, ambición, deseos inmoderados, obstinación, presunción, novelería, rebelión y desobediencia.¹¹⁰ Por eso, los sabios y los « grands et habiles esprits » se habían destacado por el ejercicio de la ignorancia y la duda, partiendo de la premisa según la cual nada era más seguro que la incertidumbre, porque todo puede discutirse de innumerables maneras.¹¹¹

El fin terapéutico del método escéptico se ponía de relieve en cuanto se comprueba que la suspensión del juicio es la « primera libertad de espíritu » pero también 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.¹¹² Este eclecticismo de Charron da lugar a la propuesta de Emmanuel Naya, según la cual el escepticismo renacentista debe ser comprendido como un proceso filosófico específico ligado a una doctrina ética específica (en otras palabras, como un fenómeno histórico complejo). Esto se comprende 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

¹¹⁰ « Les dogmatistes et affirmatifs, qui sont venus depuis, d'esprit pedantesque, presomptueux, hayssent et condamnent arrogamment ceste regle de Sagesse, aimans mieux un affirmatif testu, et contraire à leur party, qu'un modeste et paisible qui doute et sur-soit son jugement, c'est à dire, un fol qu'un sage » (*Ibidem*, p. 390).

¹¹¹ « Or ceste surseance de jugement nous met à l'abry de tous ces inconveniens. C'est aussi se tenir en repos et tranquillité, loing des agitations et des vices, qui viennent de l'impression de l'opinion et science, que nous pensons avoir des choses. Car de là viennent l'orgueil, l'ambition, les desirs immoderez, l'opiniastreté, presumption, amour de nouvelleté, rebellion, desobeysance » (*De la sagesse*, pp. 387-388).

En la segunda edición de 1604, agregaba: « qui juge bien et sans passion de toutes choses, trouve par tout de l'apparence et de la raison, qui l'empesche de se resoudre, craignant de s'échauder en son iugement, dont il demeure indeterminé, indifferent et universel: Au rebours celuy qui se resout ne juge plus, il s'arreste et acquiesce à ce qu'il tient, et est partisan et particulier: Au premier son contraires les sots, simples, et foibles, au second les opiniâtres affirmatifs, au troisième tous les deux qui sont particuliers: Mais tous trois sont pratiquées par le sage, modeste, discret, et temperé, questeur de verité, et vray philosophe » (*Ibidem*, pp. 387-388)

¹¹² « Voicy donc la premiere liberté d'esprit, suseance et arrest de jugement, c'est la plus seure assiette et l'estat plus heureux de nostre esprit: qui par elle demeure droict, ferme, rassis, inflexible, sans bransle et agitation aucune, *Inter visa vera vel falsa ad animi assensum nihil interest*. C'est à peu pres et en quelque sens l'Ataraxie des Pyrroniens qu'ils appellent le souverain bien, la neutralité et indiffrence des Academiens, de laquelle est gremain ou procede, de rien ne s'estonner, ne rien admirer, le Souverain bien de Pytagoras, la vraye magnanimité d'Aristote, *Nil admirari propé res est una Numici, solàque quæ possit facere et servare beatum* » (*Ibidem*, p. 391).

considerar que el « redescubrimiento » del escepticismo precede a la utilización de Sexto por Savonarola.

Indica Naya que la lectura del pirronismo conoce al menos cinco grandes tendencias. En primer lugar, una lectura sincrética que confundía a neoacadémicos con pirrónicos, utilizando la *epoché* para purgar el conocimiento, abriendo el camino para el establecimiento de probabilidades (verosimilitud). Dentro de esta corriente, podrían distinguirse los silénicos « neosocráticos » como Erasmo o Montaigne de quienes asociaban el método escéptico con la dialéctica aristotélica, como Gentian Hervet.¹¹³ Por otra parte, una tercera lectura veía en el pirronismo una doctrina basada en una teoría relativista de los fenómenos fácilmente impugnable mediante la ciencia de base aristotélica. El ejemplo sería el humanista alemán Petrus Mosellanus y su comentario a las *Noctes Atticæ* de Aulo Gelio, donde decía que el pirronismo no alcanzaba las « cosas necesarias », esto es, la ciencia y la metafísica.¹¹⁴ Una cuarta lectura, revelada por Guillaume Budé y el editor veneciano Aldo Manucio, tomaba la hermenéutica de un supuesto comentario de Amonio de Hermia, discípulo de Proclo, quien habría identificado anacrónicamente la doctrina de Pirrón con Heráclito, cuya doctrina consideraba más radical que el pirronismo. Desde este punto de vista, la *epoché* sería más una suspensión de la enunciación que de la afirmación.¹¹⁵ Por último, estamos frente quienes veían en el pirronismo un movimiento unificado basado en el método expuesto por Sexto en sus *Hipotiposis*, esto es, la capacidad de contradicción (arte de la antítesis) que crea las condiciones empíricas de para la suspensión del juicio. Naya atribuye esta última visión a Henri Estienne, Rabelais, nuevamente Montaigne y Francisco Sánchez. En conclusión, la ambigüedad de

113

¹¹⁴ Véase *Annotationes Petri Mosellani protogensis in clarissimas Auli Gellii Noctes Atticas, vœnundantur*, Paris, Baade, 1528, o *Auli Gellii luculentissimi scriptoris Noctes Atticæ. Accesserunt eruditissimi viri Petri Mosellani in casdem perdoctæ annotationes, suis quæque locis, tum in margine, tum post capituli cuiusque sinem, convenienter appositæ*, Colonia, Ioannem Gymnicum, 1537.

Peter Schade o Petrus Mosellanus Protegensis (1493-1524) fue un humanista renano, célebre por la calidad de su retórica. Su intervención política de mayor alcance fue su apertura de la disputa de Lepizig de 1519 entre Lutero y el hábil Johann Eck. Véase Robert Francis Seybolt, *Renaissance Student Life: The Pædologia of Petrus Mosellanus*, Illinois, Urbana, 1927 ; Robert Schoeber, *Petrus Mosellanus, 1493-1524, ein vergessener Mosel-Humanist*, Koblenz, Görres-Verlag, 1979 ; Jürgen Römer, *Petrus Mosellanus: Monographie eines in der Pädagogik nicht beachteten Humanisten*, Bochum, Ruhr-Universität, 1983.

¹¹⁵ Véase sendas referencias en *Ammonii Hermiæ in Aristotelis Prædicamenta commentarius*, Venecia, Aldi filios, 1546, f's 6r. y v. ; *Lexicon Græco-latinum sev Thesaurus Linguæ Græcæ, post eos omnes qui in hoc commentandi genere hactenus excelluerunt, ex ipsius demum G. Budæi manu scripto Lexico, magna cum dictionum tum elocutionum accessione auctus, & plurimis in locis restitutus*, Ginebra, Jean Crespin y Nicolas Barbier, 1554.

los testimonios antiguos y la pluralidad de combinaciones hizo del escepticismo una herramienta multipropósito.¹¹⁶

De regreso a *La sagesse*, 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 permitía, desde su perspectiva, ver el mundo tal cual como aparecía: 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 ». ¹¹⁷ De esta forma, el hombre aprendía a no sorprenderse ante lo que otros pensaban nuevo y extraño.¹¹⁸

Frente a la inabarcable información provista por el mundo, los hombres debían « n’espouser rien, ne jurer à rien, n’admirer rien, ne se troubler de rien; mais quoy qu’il advienne, que l’on crie, tempeste, se resoudre à ce point, que c’est le cours du monde, c’est nature qui fait des siennes ». ¹¹⁹ Era, nuevamente, el deber del hombre sabio « estre officieux et charitable, appliquer à soy l’usage des autres hommes, et du monde, et pour ce faire doit contribuer à la société publique les offices et devoirs, qui le touchent ». ¹²⁰

En lo que respecta a la preciosa probidad, Charron le asignaba la responsabilidad de « parte primera, principal y fundamental de la sabiduría ». Ahora bien, para discernir la verdadera y esencial de su bastarda y artificial impostora era preciso sondear el interior y no detenerse en las acciones. Mientras que la segunda era 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

¹¹⁶ Emmanuel Naya, « Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon », in *Renaissance Scepticisms*, eds. Gianni Paganini y José R. Maia Neto, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 13-32.

¹¹⁷ *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).

¹¹⁸ Así, el ejemplo americano le permitió relativizar, por ejemplo, el pretendido privilegio de la Revelación cristiana, pues gracias a estos pueblos « descubiertos » verificó que « ce grand corps, que nous appelons le monde, n’est pas ce que nous pensons et jougeons; Que ny en son tout ny en ses parties, il n’est pas toujours mesmes, ains en perpetuel flux et reflux; Qu’il n’y a rien dit, tenu, creu, en un temps et lieu, qui ne soit pareillement dit, tenu, creu; et aussi contredit, reprouvé, condamné ailleurs; estant l’esprit humain capable de toutes choses, roullant tousjours ainsi le monde, tantost le mesme, tantost divers » (*Ibidem*, pp. 409-410).

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 410.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 414.

prescriptas, femenina, temerosa y perturbada por escrúpulos y dudas, desigual, ondulante e incierta, la primera (la verdadera) era libre y franca, viril y generosa, sonriente y alegre, pareja, uniforme y constante, indiferente a la opinión del común.¹²¹

La fuente de la probidad era, por supuesto, la ley de la naturaleza, la equidad y la razón universal que brillaba y alumbraba 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 ». ¹²² Aquella ley y luz divina era natural y esencial en los hombres, y por eso era llamada naturaleza o ley de la naturaleza. En definitiva,

« une preud'homie essentielle, radicale, et fondamentale, née en nous de ses propres racines, par la semence de la raison universelle, qui est en l'ame, comme le ressort et balancier en l'horloge, comme la chaleur naturelle au corps, se maintient de soy-mesme forte et invincible, par laquelle l'on agit selon Dieu, selon soy, selon nature, selon l'ordre et la pólíce universelle du monde ». ¹²³

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 ». ¹²⁴

Esta relación entre probidad y naturaleza estaba 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

¹²¹ « Je n'auray point, peut estre, grand affaire à establir cette proposition, que la preud'homie soit la premiere, principale, et fondamentale partie de sagesse [...] les actions de vertu ne sont souvent que masques, elles en portent le visage, mais elles n'en ont pas l'essence; elles peuvent bien estre dites vertueuses pour la consideration d'autrui, et du visage qu'elles portent en public, mais en verité et chez l'ouvrier non [...] Il est donc tresdangereux de juger de la probité ou improbité d'un homme par les actions: il faut sonder au dedans quels ressorts causent ce mouvement, et donnent le branle » (*De la sagesse*, pp. 417-418).

¹²² *Ibidem*, 420. (De la 1º edición, censurada. No aparece en la 2º.)

¹²³ *Ibidem*, p. 424. El subrayado es nuestro.

¹²⁴ *Ibidem*, 424. El subrayado es nuestro.

sorte que qui la suyvra ne faudra point d'obtenir et posseder 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 estaba en mantenerse fieles a lo que la naturaleza proveía, seguir simplemente sus razones y su conducta, tal como lo hiciera Sócrates, « un gran maestro y admirable doctor en la naturaleza ».¹²⁵

La forma de reconocer este *modus vivendi* era 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 déréglé et ennemy de nature »; los animales, por el contrario, la tienen « pure et entiere ». En pocas palabras, « la vraye preud'homie (fondement et pivot de sagesse) suyvre nature c'est à dire la raison ».¹²⁶ Se daba lugar así al segundo fundamento de la sabiduría, que era « 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 ».¹²⁷ El principal obstáculo era, en este sentido, la presunción, pues « l'homme sage ne se charge jamais de plus d'affaires, qu'il ne peut executer ».¹²⁸

En relación a los « oficios » de la sabiduría, el primero despierta nuestro mayor interés, pues allí se describía la primera regla, relativa a la religión y al servicio de Dios. Se imponía como deber la piedad, actitud propia del sabio frente a la religión (dar a Dios lo que le corresponde) porque evitaba así caer en la superstición; de este modo, podría distanciarse de aquellos que vivían la religión como un tormento, pues « quelle alienation de sens, penser flatter la divinité par inhumanité, payer la bonté divine par nostre affliction, et satisfaire à sa justice par cruautés ? ».¹²⁹

¹²⁵ *Ibidem*, 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 indisoluble 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], p. 214). Gilson consideraba a Charron como un autor clave en el desarrollo de esta corriente y eso parece confirmar Claudiu Gaiu, « Les épices de la sagesse. Le concept de discrétion chez Pierre Charron », *Labyrinthe*, 29 (2008), pp. 129–137.

¹²⁶ *Ibidem*, 428–429.

¹²⁷ *Ibidem*, 441, 443.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 442.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 448.

Entran aquí en escena nuevamente los supuestos principales enemigos públicos del severo Charron, los incrédulos e irreligiosos, a quienes reprochaba escuchar y consultar demasiado al « propre jugement, voulans examiner et juger des affaires de la religion, selon leur portee et capacité, et la traitter par leurs outils propres et naturels ». ¹³⁰ 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, aclaraba, « la religion ne seroit pas en respect et en admiration, comme elle doit ». ¹³¹

Uno de los máximos generadores de incredulidad era, precisamente, la superstición, porque « ne laisse vivre en paix ny Dieu ny les hommes; il apprendre Dieu chagrin, despitieux, difficile à contenter, facile à se courroucer long à s'appaiser, examinant nos actions à la façon humaine d'un juge bien severe, espiant et nous guettant au pas ». ¹³² En última instancia, « toute superstition et faute en religion, vient de ce que l'on n'estime pas assez Dieu », ya que se incurre en la blasfemia rebajándolo a nuestro nivel, juzgándolo de acuerdo a nuestros parámetros, imputándole nuestros caprichos. ¹³³ La superstición parecía adoptar el rol de una amante a quien se le brindaba mayores servicios debido a sus « mignotises et artifices », mientras que la verdadera religión era relegada al lugar de la esposa honesta y engañada que « l'honneur et le sert avec une pudeur simple et naïfve ». ¹³⁴ Los grandes y poderosos, alertas del poder de la superstición, la utilizaban, por supuesto, como instrumento de dominio y control.

Su definición de religión verdadera, en cambio, estaba ciertamente marcada por el « socratismo » que deslizara 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 ».

¹³⁰ *Ibidem*, p. 450.

¹³¹ *Ibidem*, 450.

¹³² *Ibidem*, p. 454.

¹³³ *Ibidem*, pp. 454-455.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 455.

Su platónica misión, por otra parte, era « nous lier avec l'auteur et principe de tout bien, reunir et consolider l'homme à sa premiere cause, comme à sa racine, en laquelle tant qu'il demeure ferme et fiché, il se conserve à sa perfection ». ¹³⁵

Partiendo de estos presupuestos, Charron proponía sus instrucciones para la piedad, que ante todo significaba aprender a conocer a Dios. Afirmaba, entonces, tal como lo había hecho en *Les trois veritez*, que « *il faut donc premierement que nous croyons qu'il est, qu'il a créé le monde par sa puissance, bonté, sagesse, que par elle mesme 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* ». ¹³⁶ Y, también como en su obra anterior, definía a la divinidad como « le dernier effort de nostre imagination vers la perfection ». ¹³⁷ Ahora bien, aunque lo fundamental era el interior, nuevamente actualizando el ejemplo escéptico de la *paradosis*, « ne faut toutefois mespriser et desdaigner le service exterieur 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 ». ¹³⁸ Sin embargo, era igual de importante no perder de vista la verdad según la cual « Dieu veut estre servi d'esprit, et que *ce qui ce fait au dehors est plus pour nous que pour Dieu, pour l'unité et édification humaine que pour la vérité divine* ». ¹³⁹ Así, craso error cometía aquél que no respetara ni honrara 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 era 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 ». ¹⁴⁰

En conclusión, la piedad no era extraña a la verdadera probidad, porque, si bien eran cosas diferentes, « l'une sans l'autre ne peut être entiere et parfaite » y lo deseable

¹³⁵ 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 premiere cause de toutes choses, et l'estre des estres, sans grande declaration ou determination d'icelle, ou prescription de son service; ainsi la recognoissent indefiniment être la bonté, perfection, et infinité du tout incomprehensible, et incognoissable, comme enseignent les Pythagoriens et plus insignes Philosophes » (*Ibidem*, 456-457).

¹³⁶ *Ibidem*, p. 458.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 459.

¹³⁸ Ídem.

¹³⁹ *Ibidem*, pp. 459-460. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 458-460. El subrayado es nuestro.

sería « les separer se contentant de l'une, les confondre et mesler, tellement que l'une soit le ressort de l'autre ».¹⁴¹ Concentrarse sólo en la piedad facilitaba la caída en la superstición; por el contrario, un énfasis demasiado pronunciado en la probidad desatendía los deberes religiosos, típica falta en que incurrierían « algunos filósofos », y, por supuesto, los ateos. Ambos extremos eran, 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 ».¹⁴²

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 ».¹⁴³ Poco confiable era aquél que hacía 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 louable, meritoire, et canonizable, si elle sert au progres et advancement de la religion, et reculement de ses adversaires ».¹⁴⁴

Para Charron, en cambio, el hombre de bien debía 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 ».¹⁴⁵ Vivir según el precepto contrario sería perturbar el orden natural.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 461-462.

¹⁴² *Ibidem*, 461-463.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 463.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 465.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 463-467.

IV

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. Mientras que Henri Bremond y Albert Chérel han sostenido la primera de las posiciones, Jean-Daniel Charron y Christian Belin han considerado que *De la sagesse* era un trabajo esencialmente ortodoxo. Eugene Rice afirmaba más bien que el concepto de sabiduría de Charron coronaba el énfasis renacentista en la *vita activa*, ideal más cercano al de los antiguos desde la perspectiva del humanismo cívico característico del *Quattrocento*. Richard Popkin, 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 solución más sutil sea la de René Kogel, para quien Charron, a pesar de no considerarse a sí mismo como un escéptico, aspiraba a una indiferencia general que suscitara un análisis desapasionado, impermeable al dogmatismo.¹⁴⁶

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. Si se considera la propuesta de Amos Edelheit, quien sostiene que la teología de tipo humanista ponía en un primer plano las referencias clásicas reaparecidas durante su tiempo, incluyendo ejemplos y conceptos extraídos de la historia pagana, a su vez que se orientaba hacia una aproximación más sensible del fenómeno

¹⁴⁶ Véase Henri Bremond, « La folle 'sagesse' de Pierre Charron », *Le correspondant*, CCLII, New Series, 1913, pp. 357-364 ; Albert Chérel, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du Livre, 1935 ; Jean-Daniel CHARRON, *The Wisdom of Pierre Charron: an Original and Orthodox Code of Morality*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1960 ; Christian Belin, *L'œuvre de Pierre Charron, 1540-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 1995 ; Eugene Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Harvard, 1958, p. 215 ; Richard Popkin, *The History of Scepticism*, pp. 57-61 ; René Kogel, *Pierre Charron*, Ginebra, Droz, 1972, p. 119: « Charron wants a suspension of resolutions, a general indifference, by which he means a dispassionate analysis of issues so that dogmatism never sets in ».

religioso —navegando a menudo en inciertas plataformas místicas, potenciadas por el redescubrimiento de la tradición platónica helenística—, la teología de Charron cumple ciertamente con ambas características.¹⁴⁷ Por otra parte, lejos estamos aquí de considerar al « eclecticismo » desde un punto de vista hegeliano, esto es, peyorativo.¹⁴⁸

Como primera conclusión, creemos estar en condiciones de verificar la objeción que Fernando 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 ».¹⁴⁹ Este último estaría caracterizado por el privilegio otorgado a la probidad moral por sobre la religión, pero 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*.¹⁵⁰ La conclusión de Bahr respecto de cómo clasificar a Charron es sutil y difícil de contradecir: « podría ser considerado un protodeísta que se vale de los ejercicios escépticos para restaurar el vínculo *inmediato* del instinto humano con la ley natural o divina; por tal restauración se define la sabiduría ».¹⁵¹

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

¹⁴⁷ Amos Edelheit asegura que « the same figure can be a humanist in terms of his education and with regard to the main part of his activity, but can also be a philosopher, whose philosophical thinking is influenced by his humanist background; moreover, he can be a theologian as well, one who creates a new kind of theology, influenced by his humanist and philosophical perspectives » (*Ficino, Pico, and Savanarola: The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden, Brill, 2008, p. 18).

¹⁴⁸ Respecto de la naturaleza fecunda del eclecticismo, véase Myrto Hatzimichali, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge U. P., 2011, pp. 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*.

¹⁴⁹ Fernando Bahr, « Pierre Charron: el escepticismo como medicina filosófica y moral », 1.

¹⁵⁰ Véase también Fernando Bahr, « La sagesse de Pierre Charron et le scepticisme académique », in *Academic Skepticism in Early Modern Philosophy*, eds. Sébastien Charles y Plínio Junqueira Smith, Dordrecht, Springer, en prensa. Agradezco al profesor Bahr, tal vez uno de los mayores conocedores de la obra de Charron en la actualidad, por proveerme de su trabajo inédito y por sus esclarecedoras sugerencias, rectificaciones y respuestas.

¹⁵¹ Fernando Bahr, « Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXIX, 2, 2013, pp. 187-212, p. 210.

partir de prácticas argumentativas provistas por la teología apofática.¹⁵² 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. 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.¹⁵³

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. Denys Turner, al destacar la importancia de la teología negativa en el desarrollo temprano del misticismo cristiano, ha destacado 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

¹⁵² Tal vez deba prestarse atención a la línea de investigación planteada por Irena 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 ».

¹⁵³ Étienne 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 vertez* 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 ».

metáforas de procesos intelectivos –con el fin de trascender las imágenes, luego los conceptos y alcanzar eventualmente la apofática oscuridad.¹⁵⁴

Cuthbert Butler había definido en su clásico estudio a estas incursiones como « operaciones del intelecto especulativo ». Sin embargo, Lezlek Kolakowski, 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 comuniquen 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 ». Turner ha intentado 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 ».¹⁵⁵ Bernard McGinn 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.¹⁵⁶

En este contexto, 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 quizá producto de una inestable y estimulante combinación entre las principales fuentes de la tradición místico–

¹⁵⁴ Véase Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

¹⁵⁵ Cuthbert Butler, *Western Christian Mysticism*, Nueva York, Dutton, 1923, p. 58 ; Lezlek Kolakowski, *Cristianos sin iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, trad. F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982, p. 22 ; Denys Turner, *The Darkness of God*, pp. 257–260.

¹⁵⁶ Para confirmar los orígenes platónicos de esta tradición apofática, véase Andrew Louth, « Apophatic and cataphatic theology », in *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds. Amy Hollywood y Patricia Z. Beckman, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 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). Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, p. 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.

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.¹⁵⁷

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 véritez*, por su parte, expone el pesimismo gnoseológico del escepticismo académico y deja entrever los corolarios místico–apofáticos de la metafísica (neo) platónica.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹ Si éste último estaba destinado, mediante sutiles aleaciones argumentales,

¹⁵⁷ 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. Douglas Hedley y Sarah Hutton, Dordrecht, Springer, 2008; *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, eds. Stephen Gersch y Maarten Hoenen, Berlin, de Gruyter, 2002; *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995*, ed. Linos G. Benakis, Turnhout, Brepols, 1997. Por su parte, Anthony H. T. Levi, « The Neoplatonist Calculus: The exploitation of Neoplatonist themes in French Renaissance Literature », *Humanism in France*, pp. 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 John M. Dillon, *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot, Ashgate, 1997; Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977). Según Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, trad. B. Sessions, Nueva York, Harper Torchbooks, 1953 (1940), p. 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.

¹⁵⁸ José R. Maia Neto, « Charron's Academic Sceptical Wisdom », in *Renaissance Scepticisms*, pp. 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. Richard Bett, « Socrates and Skepticism », in *A Companion to Socrates*, eds. Sara Ahbel-Rappe y Rachana Kamtekar, London, Blackwell, 2006, pp. 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.

¹⁵⁹ Es preciso considerar la afirmación de Harold Tarrant, 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 seen as double, partly Socratic, partly Pythagorean » (*Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*,

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.

Cambridge, Cambridge U. P., 1985, p. 129). David Sedley 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 » (« The Protagonists », in *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, eds. Malcolm Schofield, Miles Burnyeat y Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon Press, 2002 (1980), pp. 11-12). Por su parte, Sarah Hutton da forma a una sugerencia de Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought*, p. 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, « accommodation is the hallmark of their assimilation into Renaissance Culture » (« Platonism, Stoicism, Scepticism and Classical Imitation », in *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, ed. Michael Hattaway, Padstow, Blackwell, 2000, p. 45).

LES
TROIS VERITEZ

SECONDE EDITION
reueüe, corrigée, & de beaucoup
augmentée,

*Avec un aduertissement & bref examen,
sur la Responce faiçte à la troisieme
verité, de nouueau imprimée
à la Rochelle.*

Par M. PIERRE le CHARRON Parisien.



A B O V R D E A V S,
Par S. MILLANGES Imprimeur
ordinaire du Roy.

1 5 9 5.
Avec Priuilege du Roy.

Ilustración 14. *Les trois veritez*, Bordeaux, Simon Millanges, 1595 (2^o ed.).

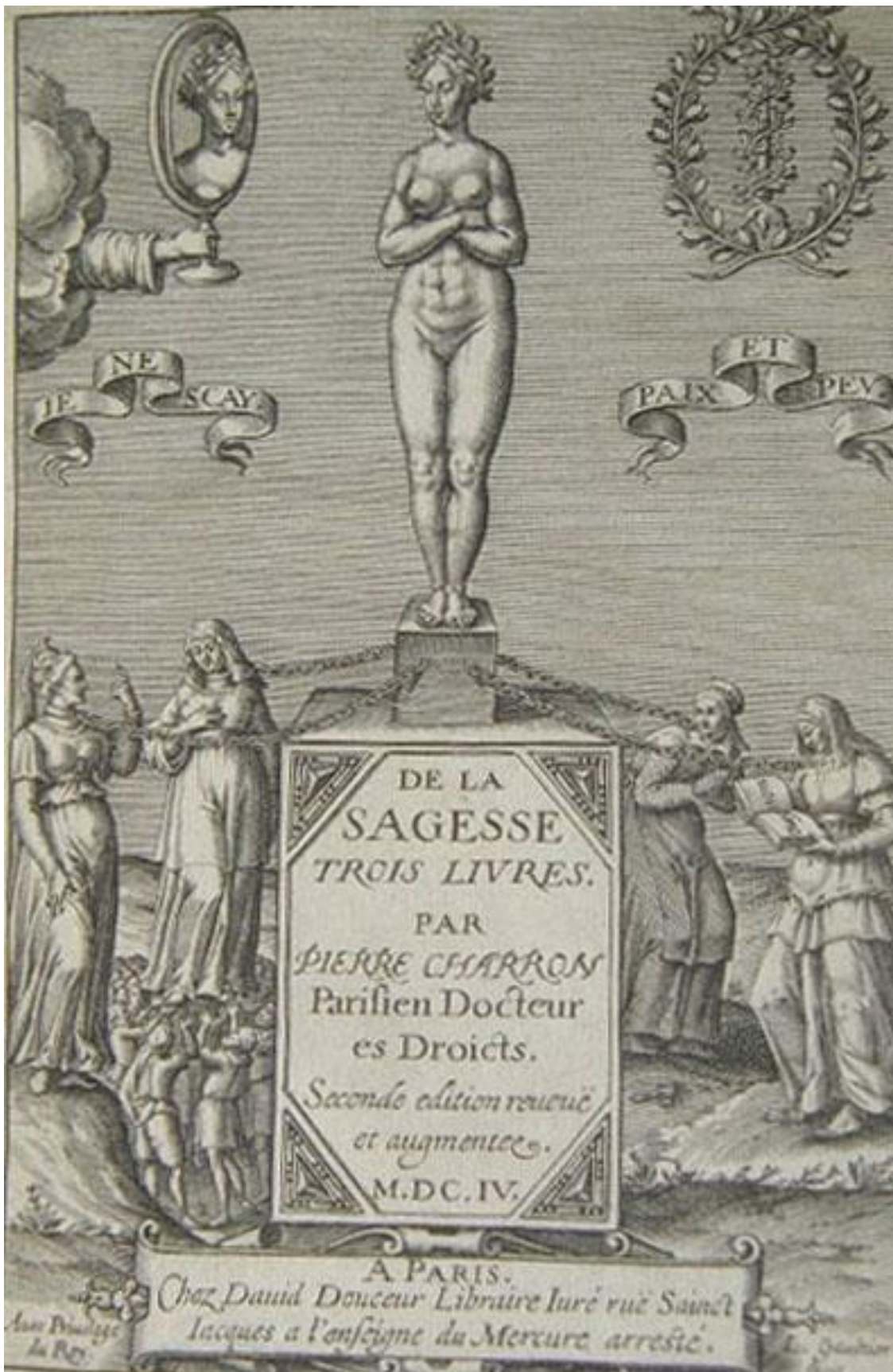


Ilustración 15. *De la sagesse*, Paris, David Douceur, 1604.

LES TRAGIQUES

De Sieur d'Aubigné.

**DONNEZ AV PVBLC PAR
le larcin de Promethée.**



AU DEZERT,
PAR L. B. D. D.

M. DC. XVI.

Ilustración 16. Théodore Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques, donnez au public par le larcin de Promethee, au dezert*, L. B. D. D., 1616.

Epílogo

*Para quien nadie es malo, ¿quién puede ser bueno?*¹

I

Si podemos imaginar que Petrarca significó un afortunado Prometeo, que Budé ofició de Hermes y Erasmo de Apolo, que Ronsard tomó el hábito de Dionisio antes de comprometerse con Marte y terminar sus días padeciendo la culpa de Áyax, que Pibrac aspiró a justificar la matanza de los Pretendientes identificándola con el insensato rapto de Briseida, que Montaigne fue un Néstor que quiso ser Odiseo pero que sospechaba haber recibido la maldición de Casandra, que La Popelinière fue elegido para sufrir una suerte peor que la de Filoctetes —quien pudo, al menos, torcer el abandono antes de que se convirtiera en olvido—, que Bodin fue un sabio Proteo y un pragmático Orfeo, que Charron prometió ser Jano, ¿por qué no presentar al infatigable Agrippa d’Aubigné (1552-1630) como un Eneas malhadado, un canónico Astianacte?

Desde que el rudo Jean d’Aubigné debió elegir entre el incierto porvenir de su innato primogénito y la vida de su joven y noble esposa, y la inefable voluntad de Hécate lo indujo a darle la oportunidad a la nueva vida de explorar el finito, banal, mundo de los hombres, el destino de Théodore Agrippa, *ager partus*, quedó marcado por la tragedia. Una luminosa infancia al calor de las sagradas lenguas, un oportuno testimonio de implacables ejecuciones y una impaciente adolescencia habituada al caprichoso tenor de la guerra lo convirtieron, al mismo tiempo, en un humanista, un hugonote y un guerrero.

En tanto humanista y poeta, liberó en cada tiempo de paz su furor, que no demarcaba fronteras bruscas en relación al origen confesional de su inspiración —Ronsard siempre sería su tácito maestro. En tanto hugonote, la fe, además de convicción se convirtió en compromiso, y ni siquiera la acomodación ritual de su señor Enrique a los tiempos por venir lo desvió de su entusiasmo teleológico. En tanto guerrero, empuñó las armas mientras el cuerpo y los consensos se lo permitieron, pero pasó hasta el último de sus días lamentando las ubicuas renunciaciones a revelar de una vez y para siempre la trascendente verdad, por defecto única e intransferible.

Tal vez por eso inauguró sus espectaculares *Tragiques* anatematizando a través de la boca del mismísimo Prometeo a aquellos blasfemos *adiaphoristas*. A estos ánimos indiferentes, que la laica y deísta posteridad agradeció (o debería agradecer) haber desactivado los

¹ « Cui malus est nemo, quis bonus esse potest ? » (Marcial, « De Callistrato », in *Epigrammata*, XII, LXXXI).

celos teofánicos amparados en el poder absoluto de la palabra sagrada, d'Aubigné prefirió responsabilizarlos por su desencanto:

« Voici le larron Prométhée, qui, au lieu de grâce, demande gré de son crime, et pense vous pouvoir justement faire présent de ce qui n'est pas à lui, comme ayant desrobé pour vous ce que son Maistre vous desroboit à soy-mesme ; et qui plus est, ce feu que j'ay volé mouroit sans air ; c'estoit un flambeau sous le muy. Mon charitable péché l'a mis en evidence : le di charitable à vous et à son Autheur. Du milieu des extremitez de la France et mesme de plus loin, notamment d'un viel Pasteur d'Angrogne, plusieurs escripts se-condoient les remonstrances de vive voix par lesquelles les serviteurs de Dieu lui repro-choient le talent caché, et quelqu'un en ces termes : 'Nous sommes envviez de livres qui enseignent ; donnez nous en pour esmouvoir, en un siècle où tout zèle chrestien est pery, où la difference du vray et du mensonge est comme abolie, où les mains des ennemis de l'Eglise cachent le sang duquel elles sont tachées soubz les presens, et leurs inhumanités sous la liberalité. Les Adiaphoristes, les profanes mocqueurs, les traficqueurs du droict de Dieu, font monstre de leur douce vie, de leur recompense, et par leur esclat, ont es-blouy les yeux de nos jeunes gens que l'honneur ne picque plus, que le peril n'esveille point' ». ²

II

Con el objeto de percibir hasta qué punto la dinámica agonal del siglo XVI desencade-nada por la Reforma protestante provocó diferencias irreconciliables entre los humanistas franceses, hemos tomado como punto nodal la querella soteriológica de 1524 entre Erasmo y Lutero, porque la consideramos el ejemplo paradigmático de la verificación de incompatibili-dades entre las diversas manifestaciones del entusiasmo filológico, estilístico, ético, religioso y epistemológico de los humanistas. Sus diferencias fundamentales en lo que respecta a la libertad del cristiano pero también en relación al criterio de verdad demostraron que los hu-manistas estaban obligados a encarar el espíritu de reforma con prudencia para evitar poner en peligro sus propios fundamentos epistemológicos.

En lo que respecta a los estudios particulares, la tesis contó con cinco capítulos que han intentado analizar la atmósfera intelectual en la cual tuvo lugar la masacre de la San Bartolo-mé, concentrándose luego sobre los casos particulares de Pierre de Ronsard, Jean Bodin y Pierre Charron. Cada uno de estos últimos participaron de los conflictos religiosos de la épo-

² *Les Tragiques, donnez au public par le larcin de Promethee*, au dezert, L. B. D. D., 1616, f° a ii r. y v. Preanunciaba así Prometeo-Agrippa el horror de Pascal: « Et ainsi qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être, et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes autres choses [...] C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur, et en même temps, cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes » (*Preuves par discours II*, Laf. 427, Sel. 681, *Pensées*, ed. Ernest Havet, Paris, 1918, I, pp. 140-141).

ca, por lo que enfatizamos la combinación particular que existía entre sus obras polémicas dirigidas contra autores protestantes. El primero, tras su llamado a la concordia, reaccionó contra las injurias de adversarios reformados que conocía perfectamente; el segundo, contra el médico protestante Johann Wier y su solución natural frente a las intervenciones de los demonios en el mundo; el tercero, contra Mornay y los « ateístas ».

A su vez, el peso específico de la San Bartolomé permitió percibir, a través de los efectos que la masacre tuvo sobre algunos humanistas reformados, más allá de la interpretación de la matanza como un castigo, la capacidad de influencia de argumentos derivados de la visión erasmiana como aquellos concernientes a la existencia histórica de la Iglesia como prueba de su verdad y la incapacidad humana de comprender inefables mensajes de la divinidad.

La demonología fue un aspecto considerado aquí de gran importancia para comprender la atmósfera intelectual y simbólica que precede a la masacre de la San Bartolomé. Analizando la figura del jesuita Juan de Maldonado, se intentó probar, por ejemplo, que sus lecciones de demonología en el Colegio de Clermont durante el verano de 1572 tuvieron una gran influencia o fueron al menos representativas del clima de violencia parisino que estalló en agosto tras las bodas reales. El teólogo tenía una formación humanista y fue un circunstancial y respetado interlocutor de Michel de Montaigne, cuya escasa presencia a lo largo de estas páginas no es sino aparente, porque más allá de que el ejemplo de su temperamento fue el que las hizo posible y que su interpretación de los « males » de su tiempo es una influencia primordial de análisis, creemos que es posible leer su obra como un lugar de expresión de una mirada erasmiana sobre el conflicto.

Un caso representativo —y precedente— de esta dinámica fue el de Pierre de Ronsard y sus cofrades de « La Pléyade ». Ronsard recibió un tratamiento especial debido a su compromiso excepcional tanto en sus escritos como en los campos de batalla durante los inicios de las guerras civiles, pero también por su utilización de argumentos demonológicos extraídos de fuentes bizantinas filtradas por el círculo platónico florentino de fines del *Quattrocento*. El poeta recurrió a argumentos teológicos e históricos para oponerse a la rebelión reformada; entre los primeros, también fue posible reconocer la utilización de argumentos utilizados por Erasmo contra Lutero pero también la aparición de una demonología que admitía la materialidad de los demonios y su capacidad de adoptar formas humanas, teoría que la Iglesia Católica y la Sorbona —inclinándose por la « inmaterialidad absoluta » propuesta por Tomás de Aquino— estaban a punto de declarar heterodoxa. La opción tomada por Ronsard no fue un caso aislado, porque diez años más tarde hubo una nueva edición de la obra de Psellos

preparada por Pierre Moreau y François Feuarent, católicos interesados en demostrar la naturaleza demoníaca de los herejes.

Al mismo tiempo, nos vimos obligados a prestar atención a sus interlocutores protestantes, porque eran viejos amigos o conocidos de Ronsard. El caso más significativo fue el del poeta y médico Jacques Grévin, traductor del *De præstigiis dæmonum* Wier, obra publicada casi paralelamente a las querellas y que, a pesar de admitir la acción de los demonios en el mundo, tendría una gran influencia sobre aquellos que intentaron probar la inconsistencia de la caza de brujas. Incluso si los adversarios circunstanciales de Ronsard durante las querellas de 1560-1563 escribían de forma anónima, reconocimos las marcas a partir de las cuales se puede reconocer la participación de Grévin, debido a su incredulidad frente a las incursiones demonológicas del « príncipe de los poetas ».

Contrariamente al silencio de Ronsard tras la San Bartolomé —tal vez una señal de penitencia o condena—, encontramos a su maestro Jean Dorat y a su condiscípulo Jean-Antoine de Baïf escribiendo apologías a la acción real, expresiones que exigen atender a las redes de poder donde los humanistas estaban insertos. La San Bartolomé abrió, justamente, la posibilidad de medir las reacciones de los humanistas frente a la expresión más extrema del odio religioso. Más allá de Dorat y de Baïf, se observaron las reacciones comprensibles de Christophe de Thou y Guy du Faur de Pibrac, funcionarios cuya misión principal era cuidar la reputación del reino. Por el contrario, nos aproximamos a una dinámica similar a la de Ronsard con el silencio de Gentien Hervet (traductor al latín del *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico en 1569), quien se había comprometido algunos años antes en agrias polémicas confesionales, especialmente con el pastor protestante Hugues Sureau du Rosier.

Este último, convertido al catolicismo tras la masacre, se lo encuentra como acompañante de Maldonado en la misión enviada a convertir a los protestantes del este. A pesar de su fuga posterior a Heidelberg y su regreso a la fe reformada —que podría sugerir una abjuración deshonesta—, es preciso considerar los argumentos con los cuales justificó su conversión transitoria a la fe católica, porque demostró estar muy influenciado por la tradición « erasmiana ». La misma suposición podría hacerse frente a la situación incómoda del historiador Lancelot Voisin de la Popelinière en los años siguientes a la San Bartolomé.

Llegamos finalmente a dos casos que mostraron vías de superar el cisma confesional diluyéndolo en un marco teológico y metafísico más amplio. En ambos se percibió una tensión difícil de resolver entre obras que parecían *a priori* dogmáticas y obras claramente influenciadas por la tradición escéptica, alentando la suspensión del juicio frente a cuestiones incomprendibles para la razón humana. Nos referimos a Jean Bodin (y al Pseudo-Bodin) y a Pierre Charron, cuyas biografías comparten rasgos muy sugestivos, a saber, adscripciones de

juventud a órdenes monásticas, vidas errantes a lo largo del reino, una participación breve —tal vez forzada— en la Santa Liga durante los comienzos de los conflictos religiosos del reino de Enrique IV, y un final de vida marcado por una visión antidogmática y escéptica de los fenómenos.

Respecto de Bodin, encontramos en su *Démonomanie des sorciers* (1580) un intento de probar —contra la opinión célebre de Wier y, transitivamente, de Jacques Grévin— la acción ubicua de los demonios en el mundo. Su visión, que admitía que los hombres se relacionaban directamente con los demonios incluso si estos últimos no eran sino instrumentos casi sin voluntad autónoma de la Providencia divina, determinó que la obra fuera eventualmente condenada por el Santo Oficio romano. Sin embargo, su popularidad permite atribuirle una enorme influencia entre sus contemporáneos, dispuestos a aceptar que los herejes podían hacer pactos demoníacos e incluso metamorfosearse ellos mismos —Ronsard había sugerido una operación de la misma naturaleza, pero en un registro totalmente diferente.

Ahora bien, Bodin —o alguien que conocía muy bien a Bodin—, escribió otra obra cuyo desarrollo y sus conclusiones —si es que efectivamente las hubo— eran tan difíciles de conciliar con las fronteras ortodoxas exigidas por la guerra confesional que su circulación (o su confección) se demoró hasta bien avanzado el siglo XVII. Hacemos referencia al *Colloquium heptaplomeres*, jamás publicado antes del siglo XIX, siendo leído sólo como manuscrito durante los siglos XVII y XVIII. Su espíritu escéptico no le impidió tratar la cuestión demonológica de marcado signo (neo)platónico, mediante la cual los interlocutores intentaron disquisiciones metafísicas ligando todos los elementos del mundo con el Plan Divino. Finalmente, ninguno fue capaz de convencer a los demás, concluyendo que muchos de los motivos polémicos no eran sino *adiaphora*, es decir, cuestiones indiferentes en lo que respecta al establecimiento de la verdad de tal o cual religión.

Optamos por interrumpir el análisis en 1604 con la publicación de la segunda edición de *De la sagesse* de Pierre Charron, quien había muerto un año antes, porque en él encontramos una fecunda combinación entre una fidelidad apofático-mística e histórica a la Iglesia Católica y un *ethos* escéptico que preanunciaría los rasgos típicos de la vida cultural y espiritual del siglo XVII francés. Encontramos allí una tensión similar a la de Bodin entre su obra —a primera vista— dogmática, *Les trois veritez* (1593), y el célebre *De la sagesse* (1603/1604). La primera, a menudo considerada como una defensa de la fe católica contra el desafío ateo y protestante, fue considerada aquí más bien como ejemplo de una salida apofática (y en última instancia mística) de la aporía confesional. La segunda, más célebre por la atención especial que recibió por parte de los « libertinos eruditos », verdaderos herederos de

la tradición escéptica del siglo XVII, quienes llegaron a considerar hiperbólicamente a Charron como « más sabio que Sócrates ».

Charron fue entonces responsable de ofrecer al humanismo una salida terapéutica escéptica de los temblores desencadenados por el cisma protestante. Intentamos entonces reunir las dos obras en un mismo sentido interpretativo, gravitando en torno de la tradición platónica. Pero sobre todo, si la hipótesis invita a considerarla, podría verse en Charron una figura transicional entre la dinámica agonal de la segunda mitad del siglo XVI y la búsqueda de sosiego espiritual a través de la interiorización religiosa característica del siglo XVII.

La razón para concentrarse sobre los casos que aquí considerados se debió al objetivo de analizar una aproximación humanista sobre el cisma que puede ser considerada como « erasmiana », más interesada en recuperar el mensaje de Cristo en nombre de la tranquilidad de espíritu y el respeto de la tradición que la ruptura y la discordia en nombre de la pureza doctrinal y eclesiástica pretendida por los reformados. La denominación « erasmiano » — incompleta y sin duda injusta— pretende reconocer la influencia excepcional del Roterodamense en los ámbitos humanistas franceses en lo que respecta al tipo de diferenciación opuesta por una parte de los humanistas a las novedades de la Reforma. Su legitimidad histórica radicó circunstancialmente para estas páginas en que el distrito francés de la República de las Letras fue para Erasmo una fuente, un problema, una escuela y una red de admiradores y destructores en similares proporciones.

Cualquiera sea el caso, las respuestas de los humanistas franceses llevaron a la visión erasmiana de los humanistas del siglo XVI a posiciones cada vez más alejadas de los orígenes del movimiento cultural del cual emanaron. Pensamos específicamente en el creciente peso adquirido por las disquisiciones metafísicas, dinámica ya anunciada en la Florencia platónica y desatada durante la crisis savonaroliana. Tal vez el origen de estas hermenéuticas estuvo ligado a una combinación de influencias platónico-florentinas (y sus fuentes griegas), elementos extraídos de la tradición escéptica presentes en el círculo de Erasmo y los argumentos propios de la demonología radical y la apocalíptica en boga en el discurso teológico de la época, recursos que parecían eficaces a abrumadas inteligencias que se vieron en la necesidad de resolver la división confesional que amenazaba con quebrar la *pax umanista* que precedió a la rebelión de Lutero.

III

En busca de explicaciones sobre la violencia extrema que d'Aubigné parecía menos justificar que añorar, Denis Crouzet operó un giro hermenéutico decisivo al afirmar que las

causas debían buscarse primordialmente en los cimientos de una crisis esencialmente cultural. La gestualidad de la violencia paroxística devenía ella misma un sistema significativo culturalmente codificado, donde podían encontrarse las causas más profundas de la crisis religiosa, determinada por la creciente difusión de creencias apocalípticas que afirmaban que la multiplicidad de las iglesias era la señal de una conspiración demoníaca decidida a impedir el destino inexorable de su derrota ante la inminencia del Fin de los Tiempos, síntoma de la ola de angustia escatológica que marcó esta época. Sin embargo, desde su perspectiva, mientras que las violencias extremas de los papistas eran esencialmente cruzadas místicas, teofanías, « violencias de posesión divinas » alimentadas por connotaciones escatológicas, las de los hugonotes parecían más bien « violencias de la razón ».

Por otra parte, las visiones sobre la San Bartolomé han estado siempre marcadas por la participación más o menos activa del Rey y de la Corte pero también por el grado de consentimiento encontrado entre los fieles católicos. Las crónicas protestantes encuentran rápidamente una interpretación: Carlos IX, y sobre todo la Reina Madre, quisieron asesinar a los reformados desde el comienzo de su reino y aprovecharon su presencia en la capital para satisfacer su deseo. Pero Crouzet nos ha provisto de una visión holística del acontecimiento, percibido como un « crimen de amor », i.e., una nueva tentativa real de alcanzar la concordia sostenida sobre ideales neoplatónicos. La acción del pueblo durante los días siguientes a la matanza de los jefes protestantes respondería a su « ardor místico ».

Al mismo tiempo, esta interpretación podía explicar así el « repliegue » de la violencia —y de los hombres hacia su propia interioridad, preludio de la invasión mística del siglo XVII— tras la masacre de la San Bartolomé y el ascenso de Enrique IV, el « rey de la Razón », de su política de apaciguamiento y el ascenso de una sensibilidad más afín con la tradición estoica, considerados como factores neutralizadores del angustiante entusiasmo.

Gravitando en torno de este escenario, el presente trabajo se propuso explorar la suerte de una sugerida tercera vía, la « resistencia humanista a la invasión escatológica » pero a partir de una pregunta incómoda: ¿fue una característica común a los humanistas mostrar divergencias respecto de la prebarroca tendencia a exacerbar las manifestaciones místicas o más bien los esfuerzos intelectuales y las participaciones públicas de una gran parte de ellos fueron invadidas por la ola escatológica y su tendencia a reproducir aserciones impermeables con aspiraciones de inmanente exclusividad?

Es cierto que es una tarea necesaria calibrar el rol de una razón política que por aquellos tiempos parecía en vías de autonomización, pues funcionó como un factor eficaz de absorción de la violencia y del establecimiento de un orden que contemplara la coexistencia legal de diversas iglesias. Al mismo tiempo, sabemos que frente a los católicos comprometi-

dos con el objetivo de reafirmar la autoridad de Roma en Francia en su versión ultramontana e integrista (representada simbólica y políticamente por las santas ligas que pulularon durante los años bélicos), existía otras versiones, galicanas, *politiques*, *moyenneurs*, que privilegiaban por sobre todo la preservación de la paz y el orden público, incluso si eso implicara admitir la tolerancia interconfesional. En el caso del partido hugonote, el profetismo y el mesianismo iconoclasta gozó de verdaderas fases que reclamaban triunfo, pero lo cierto es que las voces irenistas fueron tantas y tan significativas como en su reverso.

Permanecerá como un misterio si Melanchthon había incorporado el Interim de Leipzig de 1548 como un excepcional y pragmático compromiso o como una vía de acomodación humanisto-reformada al cisma, pero lo cierto es que, al menos en Francia, estos *adiaphoristas* constituían una expresión política a menudo atomizada pero cabal de irenismo religioso, comprendido como el intento de resolver las diferencias teológicas entre las confesiones mediante provisorios pero amplios compromisos doctrinales, una sensibilidad compartida —por fortuna para las víctimas que no fueron— por la Corona, tendiente a imaginar caminos de integración soberana ajenos al integrismo religioso. Sólo un ánimo desprolijo podría interpretar esta inclinación como una mera muestra de aséptica necesidad política, porque no es necesario indagar demasiado profundamente para detectar que la Corte era un espacio de estímulo y expansión para el entusiasmo humanista, alimentado éste por múltiples tradiciones intelectuales capaces de configurar un fecundo eclecticismo estético y epistemológico propenso a la búsqueda de sincretismos y afinidades.

Sin embargo, lo que hacia principios de siglo pareció ser un melódico contrapunto entre las exhortaciones *ad fontes* características de la joven tradición humanista y la atávica desconfianza de las voces de reforma hacia indignas intermediaciones institucionales de lo sagrado, pronto derivó en una incómoda simpatía que se vería minada por antagónicas sensibilidades antropológicas. La identidad de humanista se volvió cada vez menos significativa ante la urgencia de las taxonomías confesionales.

Para el caso del reino de los malhadados Valois, el punto de llegada y de partida de la tragedia humanista fue el acontecimiento más revulsivo de aquel tiempo, la masacre de la San Bartolomé. El impacto provocado por la matanza fue tan determinante que permitió reconstruir, prestando atención a las participaciones directas de los humanistas en la polémica confesional antes y después de 1572, la base común de discursos compartidos, aquella que alentó tanto dinámicas agonales como posibilitó la pervivencia de una corriente irenista marcada por la tradición escéptica que terminará por ser la marca de identificación historiográfica más común del discurso humanista.

Hemos sugerido a lo largo de estas líneas que el humanismo tendía a sentirse más cómodo dentro de paradigmas que no asfixiaran la posibilidad de aventurarse en el establecimiento de vínculos creativos entre múltiples tradiciones epistemológicas. Por eso, cremos que el estallido del cisma forzó a ensayar nuevas formas de aproximación al fenómeno religioso, pero cuando la querella, en sus inicios una eficaz estrategia de individuación e identidad, devino un vicio intra-humanista determinado por argumentos cada vez más vinculados a lazos místicos con la invisible realidad divina, la tradición platónica recientemente oxigenada funcionó como una eficaz herramienta de acomodación.

En primer lugar, porque los demonios (neo)platónicos, omnipresentes operadores de las regiones múltiples del *continuum* espiritual que ligaba a la imperfecta finitud con el eterno origen, permitían recordar a los hombres que las circunstanciales prácticas impías de sus contemporáneos eran parte de un paisaje menos urgente, teofánico.

Por otra parte, la tradición académico-escéptica recordaba que los sublimes misterios no estaban allí a la espera de ser develados por las modestas inteligencias de las creaturas. Si esto era cierto, las querellas doctrinales encontraban su infranqueable frontera desde el momento en que los arcanos devenían dogmas, en que lo contemplado devenía observado, en que la paz devenía guerra.

Una vez desatada esta última, conducida hasta las masacres, el más cruel de sus extremos, sospechamos que la incapacidad del humanismo de presentar cualquier tipo de identificación que pudiera definirse como colectiva frente a la muerte de correligionarios y heréticos, amigos y enemigos, allegados y adversarios, dio comienzo a una lenta agonía que pronto haría de aquel movimiento cultural, experto en la restitución de las *priscas fontes*, una fuente en sí misma.

Cronología

1361

Petrarca se hace presente en la Corte de Juan II el Bueno, a quien dedica una *Oratio*.

1396

Llegada de Manuel Chrysoloras a Florencia.

1378

Carlos V encarga a Jean Daudin una traducción al francés del *De remediis utriusque fortune* de Petrarca.

1418

Masacre borgoñona sobre los Armagnacs en París. Jean de Montreuil asesinado.

Muerte de Laurent de Premierfait (causas naturales).

1420-1429

Jean Gerson, Canciller de la Sorbona.

1437

Muere Nicolas de Clamanges, primer humanista en conocer el griego.

1453

Batalla de Castillon. Final de facto de la Guerra de los Cien Años.

Caída de Constantinopla.

1457

Primera cátedra de griego, a cargo de Gregorio da Città di Castello « Tifernate ».

1470

Publicación de un compendio de cartas de Gasparino Barzizza, primer libro impreso en Francia, a cargo del imprentero Jean Heynlin, alentado por Guillaume Fichet, circunstancial rector de la Sorbona.

1473

Ars versificatoria, de Robert Gauguin.

1474

Rhetorice compendium, de Guillaume Tardif.

1475

Tratado de Picquigny. Final formal de las hostilidades con Inglaterra.

1476-1477

Lecciones de Filippo Beroaldo en la Universidad de Paris.

1478

Llegada de Hermonimio de Esparta.

1495

Llegada de Erasmo a Paris.

Primera estadía de Jano Lascaris.

1497

Compendium de Francorum origine et gestis Francorum, de Robert Gauguin, con una epístola de Erasmo.

Ex Michæle Psello de Dæmonibus, Interpres Marsilius Ficinus, primera edición de Aldo Manuzio.

1504

Enchiridion militis christiani, de Erasmo.

1507

François Tissard edita junto al imprentero Gilles de Gourmont el *Liber Gnomagyricus* o *Βίβλος, ἡ Γνωμαγυρική*, primera obra en lengua griega.

1509

Μωρίας Εγκόμιον, Stultitia Laus, de Erasmo.

1515

Muerte de Luis XII, último rey de la rama Valois-Orléans de la dinastía Capeto.

Acceso de **Francisco I** al trono, primer monarca de la rama Valois-Angoulême.

Guillaume Budé publica *De asse*.

1516

Concordato de Bologna: Papa León X concede al Rey de Francia el derecho de nominar beneficios mayores vacantes.

Francisco I invita a Leonardo Da Vinci a instalarse en Francia, donde vivirá hasta su muerte en 1519.

Novum Instrumentum, de Erasmo.

Nueva edición aldina del *Ex Michæle Psello de Dæmonibus, Interpres Marsilius Ficinus*, en Venecia.

1517

Lutero irrumpe en la escena pública con sus *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*.

1519

Francisco I pierde la elección imperial del Sacro Imperio Romano Germánico, cuyos electores designan a quien se consolidaría como la principal amenaza para Francia: Carlos de Habsburgo (Carlos V), quien para ese entonces había también coronado Rey de España (Carlos I).

1520

Bula *Exsurge Domine* emitida por el Papa León X. Condena a Lutero.

1523

Lefèvre d'Étaples publica la primera traducción francesa de los Evangelios.

1525

Batalla de Pavía. Francisco I prisionero de Carlos de Habsburgo.

1526

Tratado de Madrid, mediante el cual se acuerda la liberación de Francisco I a cambio de importantes concesiones. Una vez de regreso en París, el rey desconoció el compromiso aduciendo el haber sido obligado a firmar el tratado bajo coerción.

Prohibición de poseer traducciones francesas de los Evangelios y de enseñar la “doctrina de Lutero”.

1529

Commentarii linguæ græcæ, de Guillaume Budé.

Ejecución de Louis de Berquin.

1530

Creación del Colegio Real.

1532

Pantagruel, de François Rabelais.

Ejecución de Jean de Caturce.

1533

Affaire de Nicolas Cop.

1534

Affaire des placards. Paris y otras ciudades importantes ciudades del reino amanecen empa- peladas con propaganda reformada. La propia recámara real del Castillo de Amboise es vul- nerada.

1535

De transitu hellenismi ad christianismum, de Guillaume Budé.

1536

Mueren Erasmo y Lefèvre d’Étaples.

Institutio religiones christianæ, de Calvino.

1537

Cymbalum mundi, de Bonaventure Des Périers.

1540

Edicto de Fontainebleau condena oficialmente la herejía y confía su represión a los Parlamen- tos.

Muerte de Guillaume Budé.

1541

Primera edición francesa de la *Institutio religionis christianæ* de Calvino.
Ficini Opera.

1546

Ejecución de Étienne Dolet.

1547

Muerte de Francisco I, sucedido por su hijo **Enrique II**.

Creación de la *Chambre ardente*, dedicada exclusivamente a la represión de la herejía.

1548

Aparece impreso en Lyon *Ex Michæle Psello de Dæmonibus, Interpres Marsilius Ficinus*.

1553

Ejecución de Miguel Servet en Ginebra.

Pompe du bouc.

1555

Hymne des daimons, de Pierre de Ronsard.

1556

Abdicación de Carlos de Habsburgo; lo sucede su hijo Felipe II en el trono de España y su hermano Fernando I como Emperador.

1557

Batalla de San Quintín. Los ejércitos españoles cerca de sitiar París. Cenit de la supremacía militar española.

1559

Tratado de Cateau-Cambrésis pone fin a la guerra con España.

Muerte de Enrique II en una justa durante las celebraciones por la paz. Accede al trono su hijo **Francisco II**.

1560

Marzo. Conjura de Amboise. Nobles reformados intentan tomar el control de la Corte del nuevo rey, a quien consideraban influenciado por la familia Guisa, de tendencias ultracatólicas. La operación fracasa y muchos de los conjurados son ejecutados.

Edicto de Romorantin admite cierta libertad conciencia y proyecta un concilio nacional para poner fin al conflicto religioso.

Diciembre. **Muerte de Francisco II**; lo sucede su hermano **Carlos X**, de 11 años de edad, bajo la regencia de su madre Catalina de Médici.

Épître envoyée au Tigre de la France.

Muere Melanchthon.

1561

Coloquio de Poissy. Desacuerdos entre católicos y protestantes en torno de la presencia real en la eucaristía impiden la reunificación. Participación de Théodore de Bèze.

Matanza de una treintena de protestantes en Cahors.

1562

Enero. Edicto permite a reformados libertad de culto fuera de las ciudades y en presencia de oficiales reales.

Marzo. Masacre de Vassy. El Duque Francisco de Guisa y su séquito asesinan a unos cincuenta protestantes que estaban celebrando misa. Comienzo de hostilidades abiertas entre hombres armados católicos y reformados. **Primera guerra de religión (1562-1563)**. Graves masacres católicas en Sens y Tours. Protestantes destruyen imágenes y símbolos del poder eclesiástico.

Discours des misères de ce temps, de Pierre de Ronsard.

Réponse aux calumnies continues au discours et suite du discours sur les misères de ce temps, faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poète et maintenant Prebtre.

Le temple de Ronsard où la legende de sa vie est briefvement descrite.

1563

Marzo. Edicto de Amboise pone fin al conflicto bélico. Garantiza libertad de conciencia a los hugonotes. El culto sólo es autorizado en las casas de los grandes señores, para sus familias y sus súbditos. También se permite en algunas ciudades de gran representatividad protestante.

Agosto. Carlos IX es declarado mayor de edad a los 14 años.

De præstigiis dæmonum et incantationibus ac venificiis, de Johann Wier.

Final de las sesiones del Concilio de Trento.

1564

Comienza el *Tour de France*. Durante 27 meses, el rey y la Corte viajan alrededor del reino, alentando una política de coexistencia pacífica entre las religiones.

Abril. Tratado de Calais. Isabel I de Inglaterra reconoce derechos franceses sobre el puerto de Calais, en conflicto desde la Guerra de los Cien Años.

Mayo. Muerte de Calvino.

1565

Entrevista de Bayona entre el duque de Alba, representante de Felipe II de España, y Carlos IX y Catalina. Desconfianza entre los protestantes.

1567

Duque de Alba intenta aplastar a sangre y fuego la rebelión en los Países Bajos. Sus ejércitos atraviesan el territorio francés y parecen confirmar las sospechas reformadas.

Sorpresa de Meaux: nobles reformados intentan secuestrar al rey y la Corte. Justifican su acción reclamando la convocatoria de una Asamblea de los Estados Generales. Comienza **Segunda Guerra de Religión (1567-1568)**.

1568

Marzo. Paz de Longjumeau reestablece el Edicto de Amboise. Insatisfacción por parte de los católicos. Fin de Segunda Guerra de Religión.

Agosto. Nobles reformados toman la iniciativa frente a las crecientes muestras de hostilidad de los católicos en muchas ciudades del reino. Comienza **Tercera Guerra de Religión (1568-1571)**.

1569

Marzo. Victoria católica en Jarnac, al mando de Enrique de Anjou, hermano del rey. Ejecutado Louis de Condé, Gaspard de Coligny se convierte en el máximo referente del partido protestante.

Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, traducción de Jacques Grévin de la obra de Johann Wier.

1570

Edicto de Saint-Germain pone fin a la guerra. Se concede libertad de conciencia y el ejercicio del culto en los lugares en que se permitía antes de la guerra. Se establecen "ciudades seguras" para protestantes.

Muerte de Jacques Grévin.

1572

Abril. Catalina de Médici y Jeanne d'Albret, reina de Navarra, acuerdan el casamiento de Margarita de Valois, hermana del rey, con Enrique de Navarra-Borbón, primo de sangre de la familia real y tercero en la línea sucesoria al trono.

Lecciones de Juan de Maldonado sobre demonología en el College de Clermont.

Agosto. El 18 se celebra la boda en Paris. El 22 es herido Coligny, hasta entonces muy influyente para Carlos IX. El 24 durante la madrugada son asesinados muchos nobles protestantes. En cuanto se conoce la noticia, católicos armados salen a las calles y durante cuatro días asesinan vecinos reformados de la ciudad. El comportamiento es imitado en otras ciudades de Francia. El episodio se conoce como la **Masacre de la San Bartolomé**. Inmediatamente comienza la **Cuarta Guerra de Religión (1572-1573)**.

Comienza cautiverio de Louis de Condé y Enrique de Navarra en el Louvre. Ambos son obligados a convertirse al catolicismo.

Franciade, de Pierre de Ronsard.

1573

Sitios de Sancerre y La Rochelle, ciudades controladas por los hugonotes.

Mayo. Enrique d'Anjou, hermano del rey y primero en la línea de sucesión es elegido Rey de Polonia.

Julio. Edicto de Boulogne. Se concede libertad de conciencia y el ejercicio público del culto sólo en las ciudades de Nîmes, Montauban y La Rochelle. El ejercicio privado se limita a los señores y con un máximo de diez personas.

Traicté par Dialogue de l'énergie ou opération des diables, traducción de Pierre Moreau de la obra de Psellos.

1574

Mayo. **Muerte de Carlos IX**; su hermano asumirá bajo el nombre de **Enrique III** tras su salida de Polonia.

Noviembre. Levantamiento de los *malcontents*, católicos que aspiraban a un acercamiento con los protestantes. El Almirante Charles Montmorency-Damville se alza en armas contra lo que consideraba el "entorno extranjero en la Corona". Se desencadena la **Quinta Guerra de Religión (1574-1576)**.

1575

Enero. Reunión en Nîmes entre católicos y protestantes, quienes proponen una forma más horizontal de ejercicio del poder. Montmorency entabla una alianza con Louis de Condé, quien poco antes había escapado del Louvre y abjurado de la fe católica.

Septiembre. Francisco de Valois, duque de Alençon (y desde 1574 de Anjou), primer heredero al trono, escapa de la Corte y se pone a la cabeza de los *malcontents*.

1576

Febrero. Enrique de Navarra escapa del Louvre y abjura de la fe católica.

Mayo. Edicto de Beaulieu o Paz de *Monsieur*, en alusión al rol clave de Francisco. Se considera como inocentes a las víctimas de la San Bartolomé. El ejercicio del culto reformado se permite en todas las ciudades del reino menos en Paris y en las ciudades de residencia real. Se otorga a los hugonotes ocho “ciudades seguras” y se establecen cámaras bipartitas en los parlamentos. Fin de la Quinta Guerra de Religión.

Junio. Se forma la **Liga Católica**, « santa y cristiana unión » con el fin de conservar la religión católica.

Jean Bodin publica los *Seis Libros de la República*.

Diciembre. Enrique III se proclama jefe de la Liga. Asamblea de los Estados Generales, dominada por los católicos, reclama el restablecimiento de la unidad religiosa.

1577

Frente a la presión ejercida sobre el rey, la nobleza protestante se levanta en armas, pero no es apoyada esta vez por Montmorency. Tras la victoria real en Charité, se firma la Paz de Bergerac que pone fin a la **Sexta Guerra de Religión (enero a septiembre de 1577)**. Se disuelve al mismo tiempo la Liga Católica.

1579

Tras la toma de La Fère por Condé, se desencadena la **Séptima Guerra de Religión (1579-1580)**.

1580

Paz de Fleix pone fin a la guerra.

Primera edición de los *Essais* de Michel de Montaigne.

1581

Invasión de los Países Bajos bajo el mando de Francisco de Anjou.

1583

Muere Juan de Maldonado, en Roma.

1584

Junio. Muerte de Francisco de Anjou. Enrique de Navarra, aún protestante, se convierte en el primer heredero al trono.

Septiembre. Formación de una **nueva Liga Católica**, que contará con apoyo financiero de España. Exige convocatoria regular de Asamblea de los Estados Generales así como la supresión de muchas cargas impositivas.

1585

Julio. El clan Guisa, principal sostenedor de la Liga, presiona a Enrique III para que proscriba a la religión reformada y niegue la sucesión de Enrique de Navarra. Se conmina a los protestantes a convertirse o exiliarse en el plazo de seis meses. Empieza la **Octava Guerra de Religión (1585-1598)**.

Agosto. Unión de Bergerac: los católicos moderados liderados por Montmorency reconocen a Enrique de Navarra como heredero legítimo.

Muerte de Pierre de Ronsard.

1588

La Liga se radicaliza y exige la oficialización de los decretos del Concilio de Trento y el establecimiento de la Inquisición.

Mayo. Día de las Barricadas en París. Enrique III, amenazado por la presencia de Enrique de Guisa y el gran apoyo popular con que éste contaba, decide salir de París, que queda en manos de la Liga.

Julio. Enrique III firma el Edicto de Unión, mediante el cual accedía a los pedidos de la Liga (exceptuando a la Inquisición).

Fracaso de la Armada Invencible enviada a conquistar Inglaterra por Felipe II de España.

Diciembre. Enrique III manda a asesinar a Enrique de Guisa, por entonces su huésped en el castillo de Blois.

1589

Enero. **Muerte de Catalina de Médici**. Días después, la Sorbona afirma la legitimidad de desobedecer al monarca.

Marzo. Enrique de Navarra se declara fiel a Enrique III y le brinda apoyo militar contra la Liga. Sostiene asimismo la tolerancia religiosa.

Mayo. Bula de excomunión papal de Enrique III.

Agosto. **Enrique III es asesinado** por un monje dominico. Enrique de Navarra se proclama rey **Enrique IV (primero de la dinastía Borbón)**. Promete la conservación de la religión católica. La Liga Católica desconoce al nuevo monarca y reconoce como rey legítimo a Carlos de Borbón, cardenal y tío de Enrique IV.

1592

Muerte de Michel de Montaigne.

1593

Enrique IV abjura de la fe reformada y regresa al catolicismo.

Les trois veritez, de Pierre Charron.

Supuesto año de redacción del *Colloquium heptaplomeres*.

1594

Febrero. Enrique IV es coronado y ungido en Chartres.

Marzo. Las tropas reales ingresan en Paris.

Abril. La Sorbona reconoce a Enrique IV como rey de Francia.

1595

Enero. Expulsión de los jesuitas de Paris. Se declara la guerra a España.

Septiembre. Papa Clemente VIII absuelve a Enrique.

1596

Muerte de Jean Bodin, en Laon.

1598

Mayo. Paz de Vervins pone fin a guerra con España.

Junio. **Edicto de Nantes** pone fin a las guerras intestinas y establece una larga paz. Concede a los reformados libertad de conciencia. El ejercicio del culto, sin embargo es prohibido en Paris y restringido al domicilio de los grandes señores, y en reuniones de menos de treinta personas. Protestantes tienen libertad de acceder a todos los cargos.

1600

Nace el futuro Luis XIII, fruto del matrimonio del rey con María de Médicis.

1601

Primera edición de *De la Sagesse*, de Pierre Charron.

1603

Muere Pierre Charron.

Septiembre. Se autoriza la reapertura de colegios jesuitas en Paris.

1604

Segunda edición (censurada) de *De la Sagesse*.

La *Paulette* institucionaliza la transmisión hereditaria de los cargos públicos

Fuentes

∞ PRIMARIAS

Ad Petri Carpentarii causicidici virulentam epistola, responsio Francisci Porti, Cretensis, pro causariorum quos vocat innocentia, s.l., 1573.

Archives curieuses de l'histoire de la France, ed. Lafaist, Louis (seud. L. Cimber) y Danjou, Félix, Paris, 1835.

Bibliothèque historique de la France, par feu Jacques Lelong, Prêtre de l'Oratoire, Paris, Pierre-François Didot, Debure, Jean-Luc Nyon y Moutard, 1778.

Censurae S. Facultatis Parisiensis, in Collectio, in Breviculum collationis Theologorum Parisiensium cum Philippo Melanchtone, in Collectio Judiciorum de Novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632, ed. Charles Du Plessis d'Argentré, Paris, André Acilleau, 1728

Correspondance en France du nonce Antonio Maria Salviati (1572-1578), eds. Hurtubise, Pierre y Toupin, Robert. Roma, École Française de Roma, 1975.

Epistre envoyée au Tigre de la France, s.l., 1560 [BNF Rés. 8-Lb32-36]

Histoire memorable de la persécution et saccagement du peuple de Merindol et Cabrières et autres circonvoisins appelez Vaudois, 1556 [BNF, dép. Arsenal, 8-H-6091]

Il Crudel et Sanguinoso Fatto d'Arme, Occorso tra Francesi, et Ugonotti Luterani, Módena, s.d. c. 1566.

Journal tenu par un bourgeois de Paris sous le règne de François Ier (1515-1536), ed. Victor-Louis Bourrilly, Paris, Renouard, 1854

La Grande et Felicissima Vittoria del Re Christianiss. Ottenuta Contra Ugonotti, Nemici, e Ribelli di Sua Maestà Christianissima con Una Ampla Narratione di Tutte le Cose Minutamente Successe nel Fatto d'Arme Seguito per Monsu de Ghisa, Sotto Loyre, Milán, 1582

Le reveille-matin des françois, et de leurs voisins. Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues. Edimbourg, 1574.

Lettres de Catherine de Médicis, ed. Hector de la Ferrière. Paris, Imprimerie Nationale, 1880-1943.

Lettre de Pierre Charpentier Iurisconsulte, adressée à François Portes Candiois, par laquelle il monstre que les persecutiôs des Eglises de France sont advenues, non par la faulte de ceux qui faisoient profession de la Religion, mais de ceux qui nourrissoient les factions & conspirations, qu'on appelle la Cause, Strasburgp, 1572. [Brigham Young University, DAD6989]

Lettres du Roy au gouverneur de Bourgogne, par lesquelles il charge ceux de Guise du meurtre commis en la personne de monsieur l'amiral et de la sédition advenue à Paris, et mande qu'il veut que l'edict de pacification soit entretenu.

Petri Carpentarii I.C. Epistola ad Franciscum Portum Cretensem in qua docetur persecutiones ecclesiarum Galliae, non culpa eorum qui religionem profitentur : sed eorum qui factionem & conspirationem (quæ CAUSA appellatur) fouebant, accidiße, Strasburgo, 1573 [Hofbibliothek Österreich Nationalbibliothek 31.W.43]

Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto, ed. Albèri, Eugenio, Florencia, Società Editrice Fiorentina, 1860

Response de François Portus Candiot, aux lettres diffamatoires de Pierre Carpentier Advocat, pour l'innocence des fideles serviteurs de Dieu, s./l., 1574, en *Mémoires de l'estat de France*, 1579.

Responsio ad orationem habitam nuper in concilio Helvetiorum pro defensione cædium et latrociniorum quæ in Gallia comissa sunt, Rupellæ, 1573. [University of Illinois, Baldwin 0275]

Ultimi avisi di Venetia. Narratione della guerra principiata contra il gran Turco, per gl'illustriss. sig. Venetiani etc., et alcune nove di Francia delli Ugonotti, Viterbo, s.d.,

Cornelio Agrippa. De occulta philosophia, in Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym armatae militiæ equitis aurati, et iuris utriusque æ Medicinæ Doctoris. Opera. In duos tomos concinne digesta, & nunc denuò, sublatis omnibus mendis, in φιλομούσων gratiam accuratissime recusa, Lyon, Beringos Fratres, s.f.

Théodore Agrippa d'Aubigné. 1616. *Les tragiques*.

Théodore Agrippa d'Aubigné. 1616-1620. *Histoire Universelle depuis 1550 jusqu'au 1601*.

Agustín de Hipona. *De agone christiano*.

Agustín de Hipona. *Confessiones*, ed. James J. O'Donnell, Oxford, Oxford University Press, 1992

Aubéry, J. 1645. *Histoire de la exécution de Cabrières et de Mérindol, et d'autres lieux de Provence, particulièrement déduite dans le plaidoyer qu'en fit l'an, 1551, par le commandement du roi Henri II, et comme son avocat en cette cour, Jean Stabery, lieutenant au Châtelet de Paris ; ensemble une relation particulière de ce qui se passa aux cinquante audiences*. Paris, Cramoisy, 1645. [FRBNF35805351]

Édmond Auger. 1568. *Sommaire des hérésies, abus, impiétés et blasphèmes*.

« Dithyrambes à la pompe du bouc d'Estienne Iodelle. 1553. Au Seigneur Ian de Sade Sieur de Maza », in *Euvres en rime de Ian Antoine de Baif Secretaire de la Chambre du Roy*, Paris, Lucas Breyer, 1573

Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes composés, traduits ou publiés en Français et en Latin, avec les noms des auteurs, traducteurs et éditeurs ; accompagné de notes historiques et critiques*, Paris, Barrois L'Ainé, 1823

François Baudouin. 1561. *Publicis Scriptis infectatus est Calvinum & Bezam, qui edito Responso ad illius probra respondent, & illum mendacii, perfidiæ, atque impietatis reum esse instituunt demonstrare*.

François Baudouin. 1562. *Ad leges de famosis libellis et de calumniatoribus commentarius*. Paris, André Wechel.

- Pierre Bayle. 1697. *Dictionnaire Historique et Critique*.
- Noel Beda. s.d. *La doctrine et instruction necessaire aux chrestiens et chrestiennes*.
- Noel Beda. 1529. *Apologia adversus clandestinos Lutheranos*, Paris, J. Bade.
- Jean du Bellay. *Correspondance du Cardinal Jean du Bellay*, ed. Rémy Scheurer, Paris, Klincksieck, 1973.
- François de Belleforest. 1574. *Grandes Annales et histoire générale de France*.
- Jean Benedicti. 1584. *La Somme des Pechez et le remède d'iceux : comprenant tous les cas de conscience, et la résolution des doutes touchant les péchez, simonies, usures, changes, commerces, censures, restitutions, absolutions et tout ce qui concerne la réparation de l'âme pécheresse par le sacrement de pénitence, selon la doctrine des saints conciles théologiens, canonistes et jurisconsultes, hébreux, grecs et latins, traité très utile aux ecclésiastiques, prédicateurs et pénitents, au magistrat et troisieme estat et en somme à tous ceux qui veulent obtenir salut*. Lyon.
- Filippo Beroaldo. *P. Beroaldi Bononiensis oratio de laudibus Gymnasii Parrhisiorum et poetices acta in enarratione Lucani*, Paris, s.l.s.f.
- Louis de Berquin. *La Farce des Théologastres*, ed. Claude Longeon, Ginebra, Droz, 1989
- Besarion. *In calumniatorem Platonis*, ed. L. Mohler, Paderborn, F. Schönigh, Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, XXII, 1927.
- Théodore de Bèze. 1561. *Pro Fr. Balduino Responsio ad Calvinum & Bezam; cum Refutatione Calvinii de Scriptura & Traditione*.
- Théodore de Bèze. 1573. *Ad Francisci Balduini apostatæ ecebolii convicia. Theodori Bezæ vezelii responsio*.
- Théodore de Bèze. 1580. *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance & accriossment d'icelles depuis l'an M. D. XXI. iusques en l'année M. D. LXIII. leur reiglement ou discipline, Synodes, persecutions tant generales que particulières, noms & labueurs de ceux qui ont heureusement travaillé, villes & lieux où elles ont esté dressees, avec le discours des premiers troubles ou guerres civiles, desquelles la vraye cause est aussi declaree*. Anvers, Jean Rémy.
- Théodore de Bèze. 1581. *Les vrais pourtraits des hommes illustres en pieté et doctrine, du travail desquels DIEU s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye Religion en divers pays de la Chrestienté. Avec les Descriptions de leur e leurs faits plus memorbles. Plus, quarantequatre Emblemes Chrestiens. Traduicts du latin de Theodore de Besze*, Ginebra, Jean de Laon.
- Théodore de Bèze. 1581. *Icones id est Veræ Imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium, quorum præcipuè ministerio partim bonarum literarum studia sunt restituta, partim vera Religio in variis orbis Christiani regionibus, nostra patrúmque memoria fuit instaurata: additis eorundem vitæ & operæ descriptionibus, quibus adiectæ sunt nonnullæ picturæ quas Emblemata vocant. Theodoro Beza Auctore*, Ginebra, Jean de Laon, 1580
- Théodore de Bèze. *Correspondance de Théodore de Bèze*, eds. Aubert, Hippolyte, Dufour, Alain y Nicollier. Béatrice, Ginebra, Droz, 1988.

- Jean de Billy. 1564. *Des sectes et heresies de nostre temps et de leur origine, traduit en françois du latin de Stanislas Hosius*. Paris.
- Claude Binet. *La vie de P. de Ronsard de Claude Binet*, ed. Paul Laumonier, Paris, Hachette, 1910 [1586],
- Charles Blendecq. 1582. *Cinq histoires admirables: esquelles est montré comme miraculeusement par la vertu et puissance du Saint Sacrement de l'autel a été chassé Beelzebub, prince des diables*. Paris, Hachette, 1975.
- Boccaccio. 1351. *De origine vita studiis et moribus viri clarissimi Dantis Aligerii florentini poetae illustris et de operibus compositis ab eodem*.
- Boccaccio. 1357. *Trattatello in laude di Dante*.
- Jean Bodin. 1580. *De la Demonomanie des Sorciers*.
- Jean Bodin. 1593. *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*.
- Jean Bodin. 1559. *Oratio de instituenda in Repub. iuventute ad Senatum Populumque Tolosatem, Toulouse*, Pietri Putei.
- Henri Boguet. 1610. *Discours execrable des sorciers*. Lyon.
- Jean Boucher. 1624. *Covronne Mystique, ov Dessein de Chevalerie Chrestienne, povr exciter les Princes Chrestiens a rendre le devoir a la piete chrestienne contre les ennemis d'i celle et principalement contre le Tvrc. Tournai*.
- Jean Boulaese. 1566. *L'abrégée histoire du grand miracle par notre Sauveur et Seigneur Jésus Christ en la sainte hostie du Sacrement de l'autel fait à Laon*. Paris, Hachette. Ed. 1995.
- Brantôme. *Oeuvres Complètes du Seigneur de Brantôme, accompagnées de remarques historiques et critiques*. Paris, Foucault, 1823.
- Brantôme. *Mémoires de Messire Pierre de Bourdeille, Seigneur de Brantome. Contenant Les Vies des Hommes Illustres & grands Capitaines François de son temps*, Leyden, Jean Sambix, 1666.
- Bucero. « Carta a Thomas Blaurer y Johann Zwick, febrero de 1535 », in *Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*, Friburgo, Fehsenfeld, 1908
- Guillaume Budé. 1536. *De Philologia*.
- Guillaume Budé. 1528. *De Asse et partibus eius, Libri Quinque, Gulielmi Budæi, nuper recogniti & ampliores facti, à furto que vindicati*. Colonia, Johann Soter.
- Guillaume Budé. 1532. *De studio literarum recte et commode instituendo, ad invictissimum, & potentissimum principem Franciscum Regem Franciæ: Gulielmo Budæo Parisiensi, Consiliario regio, libellorumque supplicû in Regia Magistro, auctore*. Basilea, Bade.
- Guillaume Budé. « Gulielmus Budæus Cutberto Tonstallo », in *Lucubratione variæ, cum ad studiorum rectam institutionem ac Philologiam, tum ad pietatem spectantes: quibus adiunximus Epistolarum eiusdem Latinarum ac Græcarum libros VI. non omissis etiam ijs quæ ex Græcis in Latinam linguam convertit: quorum nomenclaturam versa facie videbis*, Basilea, Episcopius, 1557

- Guillaume Budé. 1530. *Guillaume Commentarii linguæ græcæ, Gulielmo Budæo, Consiliario Regio, supplicumque libellorum in Regia magistro*. Basilea.
- Guillaume Budé. 1535. *De transitu hellenismi ad Christianismum*. Paris, Robert Estienne.
- Pierre Burin. 1574. *Response a une Epistre, commenceant, Seigneur Elvide, ou est traité des massacres faits en France, en l'an M.D.LXII. Par Pierre Burin, à Messire Guillaume Papon*. Basilea, M. Cousin. [B. Méjanes, Rec.D. 54, 17]
- Calepinus. F. Ambrosi Calepini Bergomatis professionis Eremitanæ Dictionarisi*. Paris, 1509.
- Jean Calvin. *Institutio religiones christianæ*.
- Jean Calvin. 1550. *De Scandalis, quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur à pura Evangelii doctrina*. Genève, Jean Crespin.
- Jean Calvin. 1561. *Responsio ad versipellem quendam mediatorem, qui pacificandi specie rectum Evangelii cursum in Gallia abrumpere molitus est*. Ginebra, Crespin.
- Jean Calvin. 1562. *Ioannis Calvini Responsio ad Balduini Convicia. Ad Leges de Transfugis, Desertoribus, & Emanforibus, Francisci Balduini Epistolæ quædam ad Joannem Calvinum pro Commentariis. Francisci Durante J. C. ad alterum quemdam Jurisc. Epistola, de Francisco Balduino. Antonii Contii J. C. Admonitio de falsis Constantini Legibus ad quemdam qui se hoc tempore Jurisconsultum Christianum profitetur. De Offictio tum in Religione tum in Serpitionibus retinendo, Epistola ad Franciscum Balduinum Jurisconsultum. Ad legem III C. Imp. de Aposlatis, Joannis Crispini Commentarius ad Jurisconsultos*. [Zentralbibliothek Zürich 18.44,6]
- Camillo Capilupi. 1574. *Lo Stratagema di Carlo IX, Re di Francia Contro gli Ugonotti Rebelli di Dio e Suoi: Descritto dal Signor Camillo Capilupi e mandato di Roma al Signor Alfonso Capilupi*. Ginebra, Jacob Stoer. [BNF FR 30193958]
- Georges Cassander. 1561. *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio*. Bâle.
- Sébastien Castellion. 1564. *De arte dubitandi et confitendi, ignorandi et sciendi*.
- Catalina de Médicis. *Lettres de Chaterine de Médicis*. ed. De La Ferrière, Hector, Paris, Imprimerie Nationale, 1841.
- Jean de Caumont. 1587. *Du firmament des catholiques contre l'abisme des Heretiques, où est montré que le seul Catholique sera sauvé, et que tous heretiques de quelque secte que soit, et tous leurs favorisans, sont exclus du Royaume de Jesuschrist, tout autant que les idolatres et adoreteurs du diable*. Paris.
- A. Zamariel (Antoine de Chandieu). 1562. *Response aux calomnies contenues au Discours et Suyte du Discours sur les Miseres de ce temps, Faits par Messire Pierre Ronsard jadis Poëte, et maintenant Prebste*. s.l.
- Gabriel du Préau. 1569. *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium hæreticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, & veterum & recentium authoru monumentis proditi sunt, elenchus alphabeticus: Cum eorundem hereticorum origine, institutis & temporibus, quibus suis prestigijs mundo imposuerût, & ecclesiæ Dei insultârût: ex non minus piis et fide dignis, quam claris & veracibus ecclesiasticarum rerum scriptoribus, ingenti cum la-*

- bore carptim collectus, & velut in unum corpus ex varijs membris passim & confusè sparsis, compactus. Cologne.*
- Pierre Charron. 1593. *Les trois véritez contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques.*
- Pierre Charron. 1603-1604. *De la sagesse.*
- Chrysoloras. *Ἐρωτήματα τοῦ Χρυσολωρά*, Venecia, in Aedibus Aldi et Andreae Soceri, 1512.
- Ciceron. *M. Tulli Ciceronis Pro Archia Licinio Poeta Oratio.*
- Cicerón. *In*
- Cipriano. *Epistulae.*
- Johann Cochläus. 1511. *Tetrachordum Musices Joannis Coclei Novici Artiû Magistri : Nurnbergæ æditû : pro iuvêtute Laurêtiana in primis : dein pro ceteris quoque Musarû Tyrûculis.* Nuremberg.
- Johann Cochläus. 1507. *De musica activa.*
- Pierre Crespet. 1590. *Deux livres de la hayne de Sathan et malins esprits contre l'homme, et de l'homme contre eux.* Paris, BNF, 5237.
- Jean Crespin. 1597. *Histoire des martyrs, persecutez et mis à mort pour la verité de l'Evangile, depuis le temps des apostres jusques à l'an 1597.*
- Nicolas de Cuse. 1453. *De pace fidei.*
- Lambert Daneau. 1574. *Les sorciers : Dialogue très utile et nécessaire pour ce temps. Auquel ce qui se dispute aujourd'hui des Sorciers & Eriges.*
- Enrico Davila. 1631. *Historia delle guerre civili di Francia.* Lyon.
- Étienne Dolet. 1534. *Stephani Doleti Orationes duæ in Tholosam.* Lyon, Sébastien Gryphe.
- Étienne Dolet. 1535. *Stephani Doleti Dialogus. De Imitatione Ciceroniana, adversus Desiderium Erasmum Roterodamum, pro Christophoro Longolio ad Ioannem Langiacum Episcopum Lernovicensem, virum eloquentissimum, & eloquentium studiosissimum. Personæ Simon Villanovanus. Thomas Morus.* Lyon, Sébastien Gryphe.
- Étienne Dolet. 1537. *Stephani Doleti De Re Navali liber ad Lazarum Bayfium.* Lyon, Sébastien Gryphe.
- Étienne Dolet. 1544. *Le second enfer.*
- Étienne Dolet. 1544. *Deux Dialogues de Platon Philosophe divin et supernaturel. Sçavoir est: L'ung intitulé Axiochus, qui est des Miseres de la Vie humaine et de l'Immortalité de l'Ame, et par consequence du Mespris de la Mort. Item: Ung aultre intitulé Hipparchus, qui est de la Convoytise de l'Homme touchant la Lucratifue. Le tout nouvellement traduit en langue Françoise par Estienne Dolet natif d'Orleans. s.l.*
- Escoto Erígena. *Johannis Scoti Erigenæ De Divisione Naturæ accedunt Tredecim Auctoris Hymni ad Carolum Calvum ex Palimpsestis Angeli Maii, Monasterii Guestphalorum.* Aschendorff, 1838
- Guy du Faur de Hermay. 1617. *La vie et mœurs de Messire Gui du Faur, seigneur de Pybrac.* Paris, Thibault Du Val.

- Guy dy Faur de Pibrac. 1573. *Ornatissimi cujusdam viri de rebus Gallicis ad Stanislaum Elvidium epistola*.
- Pierre De Lancre. 1612. *Tableau de l'Inconstance des mauvais anges et démons*. Paris, Jean Verjon.
- Charles Joseph de Lespine de Grainville. 1761. *Mémoire sur la vie de M. de Pibrac, avec les pièces justificatives, ses lettres amoureuses et ses quatrains*, Amsterdam..
- Artus Désiré. 1550. *Les Combatz du fidèle papiste, pèlerin romain, contre l'apostat priapiste tirant à la synagogue de Genève, maison babylonique des luthériens. Ensemble la description de la Cité de Dieu assiégée des hérétiques*.
- P. de Dieudonné. 1589. *La vie et condition des Politiques et Atheistes de ce temps. Avec un Avertissement pour se garder d'eux et de n'admettre indiscrettement et indifferemment tous ceux qui s'offriront au party de la sainte union*. Paris.
- Loys Dorleans. 1586. *Apologie ou defence des catholiques unis les uns avec les autres contre les impostures des catholiques associez à ceux de la pretendue religion*.
- Catalogus omnium Erasmi Roterodami lucubrationum, ipso autore, cum aliis nonnullis*. 1523. Basilea, Froben.
- Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis Primi, tomus Secundus*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1971.
- Desiderii Erasmi Roterodami Dialogus Ciceronianus: sive De optimo genere dicendi*. Leiden, Jean Maire, 1643.
- Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia emendatiora et auctiora, ad optimas editiones, præcipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa fide exacta, doctorumque virorum illustrata [LB], ed. Jean Leclerc, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung*. 1962
- De libero arbitrio, διατριβή sive collatio*. trad. E. Rivas. Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2012
- Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum*, 1521.
- Axiomata Erasmi Roterodami pro causa Martini Lutheri Theologi*, 1521.
- Erasmi opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*. ed. Wallace K. Ferguson. La Haya, Martinus Nijhoff. 1933.
- Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et Christianæ religionis tranquillitati*. Basilea, Froben, 1520.
- Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Percy S. Allen. Oxford, Clarendon Press.
- Henri Estienne. 1566. *Introduction au Traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'apologie pour Hérodote*. Genève.
- Michel Félibien. 1725. *Histoire de la ville de Paris*.
- François Feuardent. 1586. *Divins opuscules et exercices spirituels du tres Saint Pere Efrem*. Paris.
- Marsilio Ficino. 1541. *Opera omnia*.

- Robert Gaguin. 1694. *Patri & Præceptoris suo Guill. Ficheto Paris. Theologo Doctori Rob. Gaguinus*
- Jean Gerson *Traité contre Juan de Monzon*, trad. Gilbert Ouy
- Claude-Pierre Goujet. 1748. *Bibliothèque Française ou Histoire de la Littérature Française. Dans laquelle on montre l'utilité que l'on peut retirer des Livres publiés en François depuis l'origine de l'Imprimerie, pour la connoissance des Belles Lettres, de l'Histoire, des Sciences & des Arts; Et où l'on rapporte les Jugemens des critiques sur les principaux ouvrages en chaque genre écrits dans la même Langue*. Paris, Pierre-Jean Mariette e Hippolyte-Louis Guerin.
- Simon Goulart. 1576-1578. *Mémoire de l'Etat de France sous Charles IX*.
- Simon Goulart. 1610. *Thrésor d'histoires admirables et mémorables de notre temps*.
- Jacques Grévin. *L'Olimpe de Jaques Grévin de Clermont en Beauvaisis. Ensemble les autres poétiques dudict Auteur*. Paris, Robert Estienne, 1560
- Jacques Grévin. 1562. *Le Théâtre de Jaques Grévin de Clermon en Beauvaisis, à trèsillustre et très-haute Princesse Madame Claude de France, duchesse de Lorraine. Ensemble, la seconde partie de l'Olimpe et de la Gélodacrye*. Paris, Vincent Sertenas y Guillaume Barbé.
- Jacques Grévin. 1564. *Response aux calomnies naguères malicieusement inventées contre I. G. sous le nom faulsement deguizé de M. A. Guymara Ferrarois Advocat de M. I. Charpentier*. Paris, Challot Billet.
- Claude Haton. *Mémoires contenant le récit des événements accomplis de 1553 à 1582*. ed. Félix Bourquelot, Paris, 1857
- François Hotman. 1577. *La France Gaule ou la Gaule française*.
- Ulrich von Hutten. 1520. *Trias Romanas*.
- Ulrich von Hutten. *Epistolæ obscurorum virorum*. ed. Francis Griffin Stokes, Londres, Chatto & Windus, 1909.
- Ernesto Varamundo Frisio (François Hotman). 1573. *De furoribus Gallicis, horrenda et indigna Amiralii Castillionei, Nobilium atque illustrium vivorum cæde, scelerata ac inaudita piorum strage passim edita per complures Gallia civitates, sine ullo discrimine generis, sexus, ætatis & conditionis hominum*. Edimbourg. Bâle, Guérin. [STC n° 13844]
- Étienne Jodelle. « Contre les ministres de la nouvelle opinion », in *Les Œuvres et Meslanges Poétiques d'Estienne Jodelle, Sieur du Lymodin*, ed. Charles Marty-Laveaux. Paris, Alphonse Lemerre, 1870.
- François Lambert. *In primumduodecimum prophetarum, nempe Oseam, Francisci Lamberti Avenionensis Commentarii. Eiusdem libellus de Arbitrio hominis vere captivo, sub quartum caput de 1525*.
- François Lambert. 1553. *Rationes propter quas minoritarum conversationem habitumque rejecit*. Wittenberg.
- François Lambert. 1524. *Evangelici in minoritarum regulam commentarii (Estrasburgo, 1523) ; In divi Lucæ evangelium commentarii*. Nuremberg.

- François Lambert. 1525. *Commentarii de sacro conjugio*. Nuremberg.
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1492. *In Aristotelis octo physicos libros paraphrasis*. J, Higman.
- Jacques Lefèvre d'Étaples. *Pislosophiæ naturalis paraphrases*. 1493
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1494. *Mercurii Trismegisti Liber de potestate et sapientia Dei per Marsilium Ficinum traductus*. Paris, W. Hopyl
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1500. *Ars suppositionum Jacobi Fabri Stapulensis, adjectis passim Caroli Bovilli Viromandui annotationibus*. Paris, F. Baligault.
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1498. *Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii coelestis Hierarchia, divina Nomina, mystica Theologia, undecim Epistolæ. Ignatii undecim Epistolæ. Polycarpi Epistola una*. Paris, J. Highman y W. Hopyl.
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1499. *Hic continentur libri Remondi pii eremite. Primo liber de laudibus beatissime Virginis Marie qui et ars intentionum appellari potest ; secundo libellus de Natali pueri parvuli ; tertio Clericus Remundi ; quarto Phantasticus Remundi, Paris, Guy Marchand.*
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1505. *Primum volument Contemplationum Remundi duos libros continens. Libellus Blaquerne de Amico et Amato*. Paris, Jean Petit.
- Jacques Lefèvre d'Étaples. 1512. *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri canonici observantiæ beati Augustini de Ornatu spiritualium Nuptiarum libri tres*. Paris, H. Estienne.
- Étienne de la Boétie. 1574. *De la servitude volontaire*.
- Lemaire de Belges. 1511. *Les illustrations de Gaule et singularités de Troie*. Lyon, Étienne Baland y Jacques Maillet.
- Michel de L'Hospital. *Michælis Hospitalis Testamentum, in Oeuvres de Michel de L'Hospital Chancelier de France*, Paris, Auguste Boulland, 1825
- Pierre de La Primaudaye. 1577. *Académie française, divisée en dix-huit journées [traitant] de l'institution des mœurs, et de ce qui concerne le bien et heureusement vivre en tous états et conditions, par les préceptes de la doctrine et les exemples de la vie des anciens sages et hommes illustres*.
- Pierre Le Loyer. 1586. *III. livres des spectres ou apparitions et visions d'esprits, anges et demons se monstrans sensiblement aux hommes*. Angers, Georges Nepueu.
- Louis Le Roy. 1567. *Des troubles et différends advenant entre les hommes pour la diversité des religions*.
- Pierre de L'Estoile. 1574-1611. *Registres-Journaux*.
- Gregorio Leti. 1669. *Vita di Sisto V Pontefice Romano*.
- Nicole Liébaut. 1597. *Les misères de la femme mariée. Où se peuvent voir les peines & tourmens qu'elle reçoit durant sa vie. Mis en forme de Stances, par Madame Liebaut, Rouen, Claude Le Villain*.
- Michel de L'Hospital. 1570. *Mémoire sur la nécessité de mettre en terme la guerre civile*.

- Lutero. 1526. *De servo arbitrio Martini Lutheri, ad Erasmus Roterodamum*, Nuremberg, Petreius.
- Dr. M. Luthers *Sämmtliche Werke*. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1908.
- Assertio omnium articulorum M. Lutheri, per bullam Leonis X, novissima damnatorum*.
Werke, VII, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1897.
- Luthers Tischreden en la Mathesische Sammlung*, ed. Ernst Kroker, p. 164
- Juan de Maldonado. 1616. *Traicté des anges et demons*. Rouen
- Marc-Antoine Muret. 1558. *Hymne a Monseigneur le Dauphin, sur le mariage dudict Seigneur, et de Madame Marie d'Estevart, Royne d'Escosse*. Paris, Martin l'Homme.
- Marc-Antoine Muret. 1558. *Les Préceptes de Plutarque de la manière de se gouverner en mariage*. Paris, Martin l'Homme
- Marc-Antoine Muret. 1559. *Chant de joie de la Paix faicte entre le Roi de France Henri II et Philippe Roi d'Espagne*. Paris, Martin l'Homme.
- Marc-Antoine Muret. 1559. *Pastorale sur les mariages de tres excellentes Princesses Madame Elizabet, fille ainée de France, et Madame Marguerite, sœur unique du Roi*. Paris, Martin l'Homme.
- Margarita de Valois. *Lettres de Marguerite d'Angoulême, sœur de Francçois Ier, Reine de Navarre*. ed. François Génin, Paris, Renouard, 1841.
- Philippe de Marnix de Sainte-Aldégonde. 1599-1605. *Tableau des differens de la religion*.
- Pierre Massé. 1579. *De l'imposture et tromperie des diables*.
- Pierre Matthieu. 1597. *Histoire des derniers troubles en France*. Lyon.
- Charles de Lorraine duc de Mayenne. *Mémoires et instructions pour l'extirpation des heretiques, et manutention de l'Estat Royal*. Paris, le 7 décembre 1589.
- Sébastien Michaëlis. 1587. *Pneumatologie ou discours des esprits*.
- Blaise de Monluc. 1521-1576. *Commentaires*.
- Jean de Monluc. 1573. *Vera et brevis descriptio tumultus gallici Lutetiani, in quo occidit Admirallius cum aliis non paucis, ab origine, sine cujusquam injuria facta*. Cracovie, N. Szarfenberger.
- Michel de Montaigne. 1580-1588. *Essais*.
- B. de Mont-Dieu (B. de Montméja et J. Grévin). 1563. *Réponse aux calumnies [...] faits par Messire Pierre Ronsard, jadis poëte, et maintenant Prebtre*.
- Jean de Monterueil. *Œuvres complètes*, ed. Palemon Glorieux, Paris, Tournai, 1960.
- Philippe du Plessis Mornay. 1581. *De la verité de la Religion Chrestienne contre les athées*.
- Pierre Nodé Minime. 1578. *Declamation contre l'erreur execrable des maleficiers, sorciers, enchanteurs, magiciens, devins, & semblables observateurs des superstitions ; lesquels pullulent maintenant couvertement en France : à ce que rechercher & punition d'iceux soit faicte, sur peine de rentrer en plus grands troubles que jamais*. Paris, Jean du Carroy.
- Michel de Nostradamus. 1555. *Les propheties*.

- Etienne Pasquier. 1586. *Les lettres d'Estienne Pasquier conseiller et advocat general du Roy en la chambre des Comptes de Paris*. Paris, L'Angelier.
- Bonaventure des Périers. 1537. *Cymbalum Mundi*.
- Pétrarca. 1368. *De sui ipsius et multorum ignorantia*.
- Giovanni Pico della Mirandola. *De omnibus rebus et de quibusdam aliis*.
- Nicolas Pithou. *Histoire ecclesiastique de l'église de la ville de Troyes, capitale du conté et pays de Champagne, de la restauration du pur service de Dieu et de l'ancien ministère en la dicte église, contenant sa renaissance et son accroissement et les troubles, persécutions, et autres choses remarquables advenues en la dicte église, jusques en l'an mil cinq cent quatrevingt et quatorze*.
- Plethón. *Νόμων συγγραφή: ένα ὄραμα για μια ιδανική πολιτεία*.
- Plinio. *Epistulæ*.
- Michel Psellos (Μιχαήλ Ψέλλος). *Περί Ἐνεργείας Δαιμόνων*.
- Traicté par Dialogue de l'énergie ou opération des diables, traduit en François, du Grec de Michel Psellus poete et Philosophe, precepteur de l'Empereur Michel susnommé Parapinacien, où Affamé environ l'an de grace. 1050. Avec les chapitres xxxiii & xxxvi. du quatriesme livre du Tresor de la foy Catholique, du venerable Nicetas de Colosses en Asie, esquels sont deduits & confutez les principaux articles des Heretiques, Manicheës, Euchites, ou Enthusiastes. Par Pierre Moreau Touranio. De la Bibliotheque de M. de Saint André, Paris, Guillaume Chaudière, 1573 y 1577.*
- Sapientiss. Michælis Pselli poetæ, et philosophi Græci Dialogus de Energeia, seu operatione Dæmonum è Græco translatus. Pietro Morello turonensi Interprete, Paris, Guillaume Chaudière, 1577*
- ΨΕΛΛΟΣ. Michæl Psellus De operatione Dæmonum, ed. Jean François Boissonade, Nuremberg, 1838*
- Περί ἐνεργείας δαιμόνων / Sull'attività dei demoni. ed. y trad. Umberto Albini, Génova, ECIG, 1985.*
- Ex Michæle Psello de Dæmonibus, Interpres Marsilius Ficinus, in Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum et Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima, atque dæmone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atque dæmonibus. Psellus de Dæmonibus. Mercurii Trismegisti Pinander. Eiusdem Asclepius. Lyon, Jean de Tournes, 1548, 1549, 1552, 1556, 1570, 1577, 1607.*
- Ex Michæle Psello de dæmonibus interpres Marsilius Ficinus, in Iamblichus de mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum et Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima, atque dæmone. Proclus de sacrificio & magia. Porphyrius de divinis atque dæmonibus. Synecius Platonicus de somniss. Psellos de dæmonibus. Expositio Prisciani & Marsilii in Theoplastu de sensu, phantasia, & intellectu. Alcinoi Platonis discipuli liber de platonis difinitionibus. Pythagoræ philosophi aurea verba. Symbola Pithagoræ philosophi. Xenocratis philosophi platonici liber de morte. Marsilii ficini liber de voluptate, Venecia, Aldo Manuzio, 1497. 1516 y 1541.*
- Quintiliano. *Instituto oratoria*. Londres, William Heinemann, 1933.

- François Rabelais. *Pantagruel. Ἀγαθή τόχη. Les horribles faictz & prouesses espouventables de Pantagruel Roy des Dipsodes, composez par M. Alcofribas, abstracteur de quinte essence. Livre plein de Pantagruelisme*, 1532.
- Florimond de Raemon. 1597. *L'Antichrist*.
- Pierre de la Ramée. 1572. *Grammaire de P. de La Ramée*. Paris, Wechel.
- Pierre de la Ramée. 1576. *Commentariorum de religione Christiana*.
- Pierre de Ronsard. 1562-1563. *Discours*.
- Pierre de Ronsard. 1555. *Hymne des daimons*, ed. Albert-Marie Schmidt, Paris, Albin Michel, 1939.
- Pierre de Ronsard. 1572. *Les quatre premiers livre de La Franciade. Au Roy Tres-Chrestien Charles, Neufieme de ce nom. Par Pierre de Ronsard, gentilhomme vandomois*. Paris, Gabriel Buon.
- Pierre de Ronsard. *Œuvres complètes*, ed. Paul Laumonier, Ginebra, Droz, 1939.
- Œuvres complètes de P. de Ronsard*, ed. Prosper Blanchemain, Paris, Jannet, 1857.
- Pierre de Ronsard. *Discours de misères de ce temps*, ed. Malcolm C. Smith, Genève, Droz, 1979.
- Œuvres inédites de P. de Ronsard Gentil-homme Vandomois*, ed. Prosper Blanchemain, Paris, Auguste Aubry, 1804.
- Claude de Saintes. 1572. *Declaration d'aucuns atheismes de la doctrine de Calvin et Beze contre les premiers fondemens de la Chrestienté*. Paris.
- Giulio Cesare Scaligero. 1531. *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Des. Erasmus*. Paris, Gourmont & Vidoue.
- Iulii Cæsaris Scaligeri Heroes*. 1539. Lyon, Gryphius.
- Giulio Cesare Scaligero. 1537. *Adversus Des. Erasmi Roterod. Dialogum Ciceronianum oratio secunda*. Paris, Vidoue.
- Iulii Cæsaris Scaligeri Viri Clarissimi, Poetices libri septem*. 1594. s.l., Pierre Saint-André.
- Joseph-Juste Scaliger. 1627. *Illustri viri Josephi Scaligeri, Juli Caes. a Burden F. Epistolæ*. Leyden.
- Jude Serclier. 1609. *L'antidemon historial*. Lyon.
- Miguel Servet. 1553. *Christianismi restitutio*.
- Accusation et procès de Servet, in Registre de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*. ed. A. Dufour, R. Kingdom et J. F. Bergier, Paris, Genève, 1962.
- Jacques Severt. 1622. *L'antimartyrologue ou verité manifestée contre les histoires des supposés martyrs de la religion pretendue rerformée*. Lyon.
- Tertuliano. *De spectaculis*
- Tertuliano. *Adversus Marcionem*, ed. y trad. Ernest Evans, Oxford, Oxford University Press, 1972.
- François Tissard. *Βίβλος ἡ γνωμομαγυρική*. Paris, Gourmont, 1507

Jacques-Auguste de Thou. 1608. *Historia sui temporis*.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*.

Leonardo Vairo. 1583. *Trois livres des Charmes, Sorcelages, ou Enchantemens. Esquels toutes les especes, & causes des Charmes sont methodiquement descrites, & doctement expliquées selon l'opinion tant des Philosophes que des Theologiens, avec les vrais contrepoids pour rabattre les impostures & illusions des Dæmons: & par mesme moyen les vaines bourdes qu'on met en avât touchât les causes de la puissance des sorcelleries y sont clairement refutees. Faicts en Latin par Leonard Vair, Espagnol, Docteur en Theologie, & mis en François par Iulian Baudon. Angevin. Paris, Chesneau.*

Geoffroy Vallée s.l.n.d. *La Béatitude des chrestiens ou le fleo de la foy*.

Jean Vauquelin de la Fresnaye. 1563. *Pour la Monarchie de ce Royaulme contre la division, à la Reyne Mère du Roy*.

Simon Vigor. 1582. *Sermons catholiques*. Paris.

Pierre Viret. 1564. *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile*. Genève.

Voltaire. 1767. *Le Huron ou l'Ingénu*. Lausanne.

Johann Wier. 1569 (1563). *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*. trad. Jacques Grévin.

Johann Wier. *De Præstigiis Dæmonum, & Incantationibus ac Veneficiis*, in *Opera omnia*, Amstel, Petrum van den Berge, 1660.

Johann Wier. 1577. *De lamiis liber item de commentitiis jejuniis*. Bâle.

∞ SECUNDARIAS

AA.VV. *L'indifférence religieuse*. Paris, Beauchesne, 1983.

Adam, M. 1991. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.

Allen, D. C. 1964. *Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance*. Baltimore, The Johns Hopkins Press.

Allen, M. 1984. *The Platonism of Marsilio Ficino*. Berkeley.

Angenot, M. 1982. *La parole pamphlétaire: Contribution à la typologie des discours modernes*. Paris, Payot.

Anglo, S. ed. 1977. *The Damned Art*. London, Henley & Boston, Routledge.

Armstrong, M. 2004. *The Politics of Piety. Franciscan Preachers During the Wars of Religion, 1560-1600*. Rochester, University of Rochester Press.

Azoulay, V. et Boucheron, P. dirs. 2009. *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Champ Vallon.

Backus, I. 1998. « The Church Fathers and the Canonicity of the Apocalypse in the Sixteenth Century », *The Sixteenth Century Journal*, 29, pp. 651-666.

- Backus, I. 1994. *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*. Paris, Vrin.
- Backus, I. 2000. *Reformation Readings of the Apocalypse. Geneva, Zurich and Wittenberg*. Oxford University Press.
- Bahr, F. 2010. « Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI N° 1, pp. 59-85.
- Bahr, F. 2013. « Pierre Charron: Fideísta, libertino, deísta », *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 39, 2, pp. 187-212.
- Bahr, F. « La sagesse de Pierre Charron et le scepticisme académique », in *Academic Skepticism in Early Modern Philosophy*, eds. Sébastien Charles y Plínio Junqueira Smith, Dordrecht, Springer, en prensa.
- Bailey, M. 2003. *Battling Demons : Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*. Philadelphia, Pennsylvania State University Press.
- Baker, P. 2015. *Italian Renaissance Humanism in the Mirror*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Baranova, T. 2012. *Les écrits diffamatoires et leurs usages au temps des guerres de religion*. Genève, Droz.
- Barker, S. K. 2009. *Protestantism, Poetry, and Protest. The Vernacular Writings of Antoine de Chandieu (c.1534-1591)*. Cornwall, Ashgate.
- Barnes, R. 1988. *Prophecy and Gnosis : Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*. San Francisco, Stanford.
- Barral-Baron, M. 2014. *L'enfer d'Érasme. L'humanisme chrétien face à l'histoire*. Genève, Droz.
- Baron, H. 1955. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, Princeton University Press.
- Bataillon, M. 1937. *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Genève, Droz.
- Baumgartner, F. J. 1976. *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*. Geneve, Droz.
- Baumgartner, F. J. 1999. *Longing for the End : A History of Millenialism in Western Civilization*. London, Palgrave.
- Baxter, C. R. 1977. « Jean Bodin's De la Démonomanie des sorciers », in *The Damned Art*. ed. S. Anglo.
- Belin, C. 1995. *L'œuvre de Pierre Charron, 1541-1603*. Paris, Honoré Champion.
- Benakis, G. ed. 1997. *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*. Turnhout, Brepols.
- Benedict, P. 1980. *Rouen during the Wars of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bernstein, R. 2002. *Radical Evil : A Philosophical Interrogation*. Cambridge, Polity Press.

- Berriot, F. 1976. *Athéismes et athéistes au XVIe siècle en France*. Paris, Le Cerf.
- Berschin, W. 1980. *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*. Berna y Munich, Francke.
- Betts, C. J. 1984. *Early Deism in France. From the so-called 'Deists' of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres Philosophiques (1734)*. La Haya, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff.
- Billanovich, G. 1953. *I primi umanisti e le tradizioni dei classici latini*. Fribourg.
- Birouste, 2004. « L'énigme d'anthropologie religieuse dans le Colloquium Heptaplomeres », in *L'œuvre de Jean Bodin*.
- Bischoff, B. 1967. « Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters », *Mittelalterliche Studien*, 2, pp. 246-275.
- Black, R. 1991. « Reply to Paul Grendler », *Journal of the History of Ideas*, 52:3, pp. 519-520.
- Black, R. 2001. *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy : Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Pres.
- Blair, A. 1999. « The Foundations of Bodin's Natural Philosophy », in *Bodinus Polymeres. Neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk*, ed. Ralph Häfner, pp. 57-78.
- Blair, A. 2004. « La philosophie naturelle dans l'œuvre de Jean Bodin », in *L'œuvre de Jean Bodin, Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*. eds. G.A. Pérouse, N. Dockès-Lallemant et J.M. Servet, pp. 355-65.
- Blair, A. 2010. *Too Much To Know: managing scholarly information before the modern age*. Yale University Pres.
- Blair, A. 2013. « Authorial Strategies in Jean Bodin », in *The Reception of Bodin*, pp. 137-56
- Bloch, M. 1924. *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris, Gallimard.
- Bolgar, R. 1954. *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge University Pres.
- Bonnot, J. 1959. *Humanisme et Pléiade. L'histoire, la doctrine, les œuvres*. Paris, Hachette.
- Bots, H. et Waquet, F. 1997. *La République des Lettres, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris, Belin/De Boeck.
- Boucher, J. 1983. « L'incarcération de Jean Bodin pendant la troisième guerre de religion », *Nouvelle Revue du XVIe siècle*, 1, pp. 33-44.
- Boulhol, P. 2008. *La connaissance de la langue grecque dans la France médiévale, VIe-XVe*. S. Chambéry, Presses Universitaires de Provence, Université de Savoie.
- Bourdieu, P. 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.
- Bourdieu, P., Chartier, R. et Darnton, R. 1985. « Dialogue à propos de l'histoire culturelle », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 58, 1985, pp. 86-93.
- Boureau, A. 2004. *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident Médiéval (1280-1330)*. Paris, Odile Jacob.

- Bourgeon, 1995. *Charles IX devant la Saint-Barthélemy*. Genève, Droz.
- Bouwsma, W. 2000. *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*. New Haven & London, Yale University Press.
- Briggs, R. 1995. *Communities of Belief. Cultural and Social Tension in Early Modern France*. Oxford, Clarendon Press.
- Browning, R. 1969. *Medieval and Modern Greek*. Londres, Hutchinson University Library.
- Brunet, S. 2007. *De l'Espagnol dedans le ventre ! Les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la réforme vers 1540-1589*. Paris, Honoré Champion.
- Burckhardt, J. 1860. *Die Kultur der Renaissance in Italien : Ein Versuch*. Basel, Schweighauser.
- Burguière, A. 1979. « Histoire d'une histoire : la naissance des Annales », *Annales E.S.C.*, XXIV, 6, pp. 1347-1359.
- Burke, P. 1972. *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*. London, Batsford.
- Burucúa, J. E. 2001. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica (siglos XIV a XVII)*. Madrid, Miño y Dávila.
- Burucúa, J. E. 2003. « Les enjeux culturels du texte biblique dans l'Europe du XVI^e siècle », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 6, pp. 1347-1366.
- Burucúa, J. E. 2003. *Historia, arte y cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Burucúa, J. E. et Ciordia, M. J. eds. 2004. *El Renacimiento italiano. Una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri.
- Burucúa, J. E. y Kwiatkowski, N. 2014. « *Cómo sucedieron estas cosas* ». *Representar masacres y genocidios*. Buenos Aires, Katz.
- Bushnell, R. 1996. *A Culture of Teaching: Early Modern Humanism in Theory and Practice*. New York, Cornell University Press.
- Busson, H. 1957. *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*. Paris, Vrin.
- Busson, H. 1960. « Montaigne et son cousin », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 60, pp. 481-499.
- Caferro, W. 2011. *Contesting the Renaissance*. Sussex, Wiley-Blackwell.
- Cammelli, G. 1941-1954. *I dotti byzantini e le origini dell'Umanesimo*. Florencia, Valecchi.
- Campagne, F. 2002. *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid, Miño y Dávila.
- Campagne, F. 2009. *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España Moderna*. Buenos Aires, Prometeo.
- Campagne, F. 2014. dir. *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires, Biblos.
- Campagne, F. 2016. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires, Prometeo.

- Campana, A. 1946. « The Origin of the Word 'Humanist' », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9. pp. 60-73.
- Campana, J. y Maisano, S. eds. 2016. *Renaissance Posthumanism*. New York, Fordham University.
- Cassan, M. 2010. *La Grande Peur de 1610. Les français et l'assassinat d'Henri IV*. Paris, Champ Vallon.
- Cavallero, C. 2011. *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires, Prometeo.
- Cavallero, C. 2016. *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Madrid, Miño y Dávila.
- Céard, J. 1974. « De l'hérésie à l'athéisme : la notion d'hérésie selon le jésuite Jean Maldonat », in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*. Paris.
- Céard, J. 1996. *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle*. Genève, Droz.
- Céard, J. 2009. « L'auteur du Colloquium Heptaplomeres, lecteur de Bodin », in *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres*, ed. Faltenbacher, K. F. pp. 117–134.
- Celenza, C. 2004. *The Lost Italian Renaissance : Humanists, Historians, and Latin's Legacy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Celenza, C. 2008. « Humanism and the Classical Tradition », *Annali d'Italianistica*, 26. pp. 25-49.
- Charlet, J. L. 2006. « De l'humaniste à l'humanisme par les humanités : histoire de mots », in *Hercules latinus : Acta colloquiorum minorum anno MMIV Aquis Sextiis, sequenti autem anno Debrecini causa præparandi grandis eius XIII conventus habitorem, quem Societas Internationalis Studiis Neolatinis Provehendis diebus 6-13 m. Aug. a. MMVI in Hungariæ finibus instituet*, eds. L. Havas et E. Tegye. Debrecen. pp. 25-49.
- Charron, J. D. 1961. « Did Charron plagiarize Montaigne ? », *The French Review*, XXXIV, pp. 344-351.
- Chartier, R. 1987. *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*. Paris, Seuil.
- Chartier, R. 1992. *El mundo como Representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. trad. C. Ferrari. Barcelona, Gedisa.
- Chartier, R. 1996. *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Bs. As., Manantial.
- Chartier, R. 1998. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris, Albin Michel.
- Chastel, A., Klein, R. et Renaudet, A. 1957. *Le procès de Savonarole*. Paris, Club du Meilleur Livre.
- Chastel, A. et Klein, R. 1963. *L'Europe de la Renaissance : l'Âge de l'Humanisme*. Paris, Éditions des Deux Mondes.
- Chastel, A. 1969. *Le mythe de la Renaissance*. Ginebra, Droz.
- Chaunu, P. 1975. *Le temps des Réformes (La crise de la Chrétienté. L'éclatement 1250-1550)*. Paris, Fayard.

- Chauviré, R. 1914. *J. Bodin, auteur de la « République »*. La Flèche, Besnier.
- Chesters, T. 2007. « Ronsard au Carrefour: un nouveau regard sur Psellos et ‘Les Daimons’ », in *Fictions du diable. Démonologie et littérature de Saint Augustin à Léo Taxil*, eds. F. Lavocat, P. Kapitaniak et M. Closon. pp. 131-152.
- Chesters, T. 2011. *Ghost Stories in Late Renaissance France: Walking by Night*. Oxford, Oxford University Press.
- Chevallier, P. 1989. *Les Régicides: Clément, Ravailac, Damiens*. Paris, Fayard.
- Chomarat, J. 1981. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*. Paris, Les Belles Lettres.
- Christin, O. 1991. *Une révolution symbolique. L’iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*. Paris, Minuit.
- Christin, O. 1997. *La Paix de religion: Autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*. Paris, Seuil.
- Ciordia, M. 2004. *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*. Madrid et Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Clark S. 1997. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Clarendon Press.
- Clark, S. 2013. « The ‘Gendering’ of Witchcraft in French Demonology : Misogyny or Polarity ? », *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology*, IV, Gender and Witchcraft. ed. B. Levack. London, Routledge. pp. 54-65.
- Closson, M. 2000. *L’imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*. Ginebra, Droz.
- Cohn, N. 1957. *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London, Secker & Warburg.
- Constant, J-M. 1996. *La Ligue*. Paris, Fayard.
- Corrigan, K. et Turner, J. D. eds. 2007. *Platonisms : Ancient, Modern, and Postmodern*. Leiden & Boston, Brill.
- Cortesi, M. y Maltese, E. dirs. 1992. *Dotti bizantini e libri greci nell’Italia del secolo XV. Atti del convegno internazionale, Trento, 22-23 ott. 1990*. Nápoles, M. d’Auria.
- Crahay, R. 1981. « Jean Bodin devant la censure : la condamnation de la République », in *La République de Jean Bodin, Atti del convegno di Perugia*. Firenze.
- Crouzet, D. 1990. *Les guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*. Paris, Champ Vallon.
- Crouzet, D. 1994. *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*. Paris, Fayard.
- Crouzet, D. 2000. *Jean Calvin*. Paris, Fayard.
- Crouzet, D. 2008. *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religion*. Paris, Champ Vallon.
- Crouzet, D., Racaut, L. 2007. *Divine Violence in Reformation France 1525-1610*. Aldershot, Ashgate.
- Crouzet-Pavan, E. 2013. *Renaissances italiennes, 1380-1500*. Paris, Albin Michel.

- Courcelle, P. 1943. *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*. Paris, De Boccard.
- Couzinet, M. D. 1996. *Histoire et méthode à la Renaissance : une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*. Paris.
- Dall'Aglio, S. 2006. *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*. Turin, Nino Aragno.
- Darnton, R. 1985. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York, Vintage Books.
- D'Ascia, L. 2005. « Coscienza della Rinascita e coscienza antibarbara. Appunti sulla visione storica del Rinascimento nei secoli XV e XVI », in *Rinascimento: mito e concetto*, eds. Renzo Ragghianti y Alessandro Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale, pp. 1-37.
- D'Ascia, L. 1991. *Erasmus e l'umanesimo romano*. Firenze.
- Daussy, H. 2014. *Le parti huguenot. Chronique d'une désillusion (1557-1572)*. Ginebra, Droz.
- Davis, N. Z. 1965. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford University Press.
- Delatte, A. y Josserand, C. 1934. « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », *Mélanges Bidez, I, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 2, pp. 207-232.
- De Caprariis, V. 1959. *Propaganda e pensiero politico in Francia durante les guerre di religione, I: 1559–1572*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- De Certeau, M. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turin, Einaudi.
- de Sá Winter, E. 2013. « Filosofia clandestina e a De la sagesse de Pierre Charron », in *Problematata. International Journal of Philosophy*, 4, 3, pp. 233-249.
- del Olmo, I. 2012. « Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista », *Sociedades precapitalistas*, 2, 1.
- del Olmo, I. 2014. « El exorcista y las ranas : substancia inmaterial y posesión espiritual en el 'Leviatán' de Thomas Hobbes », in *Poder y religión en el mundo moderno*. ed. F. A. Campagne. pp. 329-374.
- Descimon, R. et Ruiz Ibañez, J. 2005. *Les ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*. Seyssel, Champ Vallon.
- Desan, P. 1987. *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*. Paris, A.G. Nize.
- Desan, P. ed. 1991. *Humanism in Crisis: The Decline of the French Renaissance*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Desan, P. ed. 2008. *Montaigne et la théologie*. Ginebra, Droz.
- Desan, P. 2014. *Montaigne. Une biographie politique*. Paris, Odile Jacob.

- Diefendorf, B. 1991. *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*. Oxford, Oxford University Press.
- Dillon, J. 1990. *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot, Variorum.
- Dillon, J. M. et Long, A. A. eds. 1988. *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Dini, V. et Taranto, D. eds. 1987. *La Sagesse moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron. Atti de convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Dompnier, B. 1985. *Le venin de l'hérésie: Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*. Paris, Le Centurion.
- Dost, T. 2001. *Renaissance Humanism in Support of the Gospel in Luther's Early Correspondence*. Aldershot, Ashgate.
- Dotti, U. 1992. *La città dell'uomo : l'umanesimo da Petrarca a Montaigne*. Roma, Riuniti.
- Dubois, C.G. 2004. « Les 'esprits' : considérations sur la pneumatologie de Jean Bodin dans De la Démonomanie des sorciers », in *L'œuvre de Jean Bodin*. eds. G.A. Pérouse, N. Dockès-Lallement et J. M. Servet. pp. 419-429.
- Ducellier, A. 1979. « Le diable à Byzance », in *Le diable au Moyen Âge*. Paris, Honoré Champion. pp. 197-211.
- Dumas-Reungoat, C. 2001. *La fin du Monde. Enquête sur l'origine du mythe*. Paris, Les Belles Lettres.
- Dupront, A. 1997. *Le mythe de croisade. Étude de sociologie religieuse*. Paris, Gallimard.
- Edelheit, A. 2008. *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*. Leiden, Boston, Brill.
- Eichel-Lojkine, P., Pérez-Jean, B. eds. 2004. *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris, Honoré Champion.
- Eire, C. M. N. 1986. *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge University Press.
- El Kenz, D. 1998. *Les bûchers du roi: La culture protestante des martyrs, 1523-1572*. Paris, Champ Vallon.
- El Kenz, D. dir. 2005. *Le massacre, objet de l'histoire*. Paris, Gallimard.
- Faisant, C. 1998. *Mort et résurrection de La Pléiade*. Paris, Honoré Champion.
- Faltenbacher, K. F., ed. 2002. *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplo-meres. Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Faltenbacher, K. F. ed. 2009. *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres: Wissenschaft, Philosophie und Religion zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Ergebnisse der Tagung vom 6. bis 7. November 2006 am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Farge, J. K. 1985. *Orthodoxy and Reform in early Reformation France: the Faculty of Theology of Paris (1500-1543)*. Leiden, Brill.
- Febvre, L. 1942. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Michel Albin.
- Febvre, L. 1957. *Au cœur religieux du XVIe siècle*. Paris, Sevpen.
- Feist-Hirsch, E. 1980. « The strange career of a Humanist. The intellectual development of Justus Velsius (1502-1582) », in *Aspects de la propagande religieuse*. Genève, Droz.
- Ferber, S. 2004. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London, Routledge.
- Field, A. 1988. *The Origins of the Platonic Academy of Florence*. New Jersey, Princeton.
- Fiorentino, F. 1885. *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*. Napoli.
- Firpo, L. 1981. « Ancora sulla condanna di Bodin », in *La République de Jean Bodin*, pp. 173-186.
- Fontana, L. 2009. « Bilan historiographique de la question du séjour de Jean Bodin à Genève », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 71, pp. 101–111.
- Forsyth, N. 1987. *The Old Enemy : Satan and the Combath Myth*. Princeton University Press.
- Frankfuter, D. 2006. *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Fryde, E. B. ed. 1983. *Humanism and Renaissance Historiography*. London, Hambledon.
- Fubbini, R. 2003. *Humanism and Secularization : From Petrarch to Valla*. Durham, Duke University Press.
- Fumaroli, M. 1980. *L'Âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Ginebra, Droz.
- Fumaroli, M. 2015. *La République des Lettres*. Paris, Gallimard.
- Gadoffre, G. 1978. *Du Bellay et le sacré*. Paris, Gallimard.
- Gadoffre, G. 1997. *La révolution culturelle dans la France des humanistes*. Ginebra, Droz.
- Gaiu, C. 2010. *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*. București, Zeta.
- Garin, E. 1947. *Der italienische Humanismus*. Bern, A. Francke.
- Garin, E. 1952. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma, Laterza.
- Garin, E. 1988. *L'uomo del Rinascimento*. Roma, Laterza.
- Garrisson, J. 1987. *La Saint-Barthélemy*. Paris, Complexe.
- Gauna, M. 1992. *Upwellings. First expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*. Salem, Associated University Presses.
- Gawlick, G. 1996. « Der Deismus im Colloquium Heptaplomeres », in *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres*, eds. G. Gawilck et F. Niewöhner. Wiesbaden.

- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- Geiger, L. 1882. *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*. Berlin.
- Genakoplos, D. 1962. *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gendler, P. F. 1989. *Schooling in Renaissance Italy : Literacy and Learning (1300-1600)*. Baltimore.
- Gersch, S. y Hoenen, M. eds. 2002. *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Berlin, de Gruyter.
- Gersh, S., Roest, B. eds. 2003. *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representation, and Reform*. Leiden, Brill.
- Gillespie, M. A. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Ginzburg, C. 1970. *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*. Turin, Einaudi.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turin. Einaudi.
- Ginzburg, C. 2006. *Il filo e le tracce. Vero falso finto*. Milano, Feltrinelli.
- Girard, R. 1972. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset.
- Giustiniani, V. 1985. « Homo, Humanus, and the meanings of 'Humanism' », *Journal of the History of Ideas*, 46, 2. pp. 167-195.
- Gouhier, H. 1987. *L'anti-humanisme au XVIIIe siècle*. Paris, Vrin.
- Goldman, N. 1989. *El discurso como objeto de la historia*. Buenos Aires, Hachette.
- Gombrich, E. 1969. *In Search of Cultural History*. Oxford, Oxford University Press.
- Gombrich, E. 1974. « The Renaissance : Period or Movement? », in *Background to the English Renaissance. Introductory Lectures*. ed. Dickens, A. G. et al..
- Goodman, A. et MacKay, A. eds. 1990. *The Impact of Humanism on Western Europe*. Longman, London & New York.
- Goré, J.L. 1956. *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*. Paris, PUF.
- Grafton, A. 1983. *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*. Oxford University Press.
- Grafton, A. et Jardine, L. 1986. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*. London, Duckworth.
- Grafton, A. 1991. *Defenders of the Text : The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Harvard University Press.
- Grafton, A., Most, G. W. et Settis, S. 2010. *The Classical Tradition*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Gray, F. 1962. « Reflections on Charron's debt to Montaigne », *The French Review*, XXXV, pp. 377-382.

- Gray, H. 1963. « Renaissance Humanism : The Pursuit of Eloquence », *Journal of the History of Ideas*, 24, pp. 497-514.
- Greenfield, R. 1988. *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*. Amsterdam, Hakert.
- Greenblatt, S. 2012. *The Swerve. How the World Became Modern*. New York, Norton & Co.
- Greengrass, M. 2007. *Governing Passions. Peace and Reform in the French Kingdom, 1576-1585*. Oxford University Press.
- Grégory, T. 2000. *Genèse de la raison classique. De Charron à Descartes*. Paris, PUF.
- Grégory, T. 1992. « Pierre Charron's 'Scandalous Book' », in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. eds. Michael Hunter y David Wootton. Oxford, Oxford University Press. pp. 87-110.
- Grévin, B. 2013. « Cercles humanistes et nouvelles formes d'enseignement à la fin du Moyen Âge », in *Lumières de la sagesse*. pp. 267-273.
- Guggisberg, H. R., Lestringang, F., Margolin, J.C. eds. 1991. *La liberté de conscience (XVIe -XVIIe siècles). Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle*. Genève.
- Guttman, J. 1906. *Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum*. Breslau.
- Häfner, R. ed. 1999. *Bodinus Polymeres. Studien zu Jean Bodins Spätwerk*. Wiesbaden.
- Hanegraff, W. J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hankins, J. 2003-2004. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 vols. Roma, Ed. di Storia e Letteratura.
- Hankins, J. ed. 2007. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press.
- Haskins, C. H. 1927. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- Hay, D. 1961. *The Italian Renaissance in its Historical Background*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayton, D. 2006. « Michael Psellos' De Daemonibus in the Renaissance », in *Reading Michael Psellos*, eds. C. Barber, C. et D. Jenkins.
- Heidegger, M. 1957 (1949). *Lettre sur l'humanisme*. trad. R. Munier. Paris, Aubier.
- Heitsch, D. 2000. *Practising Reform in Montaigne's Essais*. Leiden, Brill.
- Hight, G. 1949. *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- Hladky, V. 2014. *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Ashgate, Farnham-Burlington.
- Holt, M. P. 2005 (1995). *The French Wars of Religion, 1562-1629*. Cambridge University Press.
- Hopkin, C. E. 1984 (1940). *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*. New York, AMS Press.

- Horowitz, M. C. 1999. « French Free-Thinkers of the First Decades of the Edict of Nantes », in *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*, dir. A. Levine.
- Horowitz, M. C. 1997. « Bodin and Judaism », in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte*, ed. Baldini, A. E. XXX. pp. 205-216.
- Houdard, S. 1992. *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècles)*. Paris, Cerf.
- Houdard, S. 2008. *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*. Paris, Les Belles Lettres.
- Huchard, C. 2007. *D'encre et de sang: Simon Goulart et la Saint Barthélemy*. Paris, Honoré Champion.
- Huizinga, J. 1919. *Herfsttij der middeleeuwen*. Haarlem, Tjeenk Willink & zoon.
- Hunt, L. et Bonnell, V. E. eds. 1999. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Hunter, I., Laursen, J. C. y Nederman, C. J. eds. 2005. *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot, Ashgate.
- Hunter, M. et Wootton, D. eds. 1988. *Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period*. Oxford, Clarendon Press.
- Hunter, M. et Wootton, D. eds. 1992. *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press.
- Ishigami-Iagolnitzer, M. ed. 1991. *Les humanistes et l'Antiquité Grecque*. Paris, CNRS.
- Jacques-Chaquin, N. 1996. « La Démonomanie des sorciers : une lecture politique de la sorcellerie », in *Jean Bodin : Nature, histoire, droit et politique*, ed. Y. C. Zarka. pp. 43-70.
- Jacobsen, M. C. 2000. *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- Jaeger, W. 1933. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlin, De Gruyter.
- Jardine, L. 1993. *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in print*. Princeton University Press.
- Jehasse, J. 2002. *La renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*. Paris, Honoré Champion.
- Jouanna, A., Boucher, J., Biloghi, D., Le Thiec, G. 1998. *Histoire et Dictionnaire des Guerres de Religion*. Paris, Robert Laffont.
- Jouanna, A. 2002. « La notion de Renaissance : réflexions sur un paradoxe historiographique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 49, 4bis, pp. 5-16.
- Jouanna, A. 2007. *La Saint-Barthélemy, les mystères d'un crime d'État*. Paris, Gallimard.
- Junod, S. 2008. *Agrippa d'Aubigné, ou les misères du prophète*. Genève, Droz.
- Kaldellis, A. 2007. *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. New York, Cambridge University Press.
- Kaplan, B. 2007. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- Kaye, 1982. *Charron et Montaigne. Du plagiat à l'originalité*. Ottawa, Université d'Ottawa.
- Kingdon, R. M. 1988. *Myths about St. Bartholomew's Day Massacres, 1572-1576*. Cambridge, Harvard University Press.
- Klaassen, W. 1992. *Living at the End of the Ages : Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*. Lantham.
- Klein, R. 1970. *La forme et l'intelligible : écrits sur la Renaissance et l'art moderne*. Paris, Gallimard.
- Klibansky, R. 1939. *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. Londres, Warburg Institute.
- Kogel, R. 1972. *Pierre Charron*. Genève, Droz.
- Kohl, B. 1992. « The Changing Concept of the studia humanitatis in the Early Renaissance », *Renaissance Studies*, 6:2, pp. 185-202.
- Konnert, M. 2006. *Local Politics in the French Wars of Religion: The Towns of Champagne, the Duc the Guise, and the Catholic League, 1560-1595*. Aldershot, Ashgate.
- Krause, V. 2013. « Listening to Witches : Bodin's Use of Confession in De la Démonomanie des sorciers », in *The Reception of Jean Bodin*. pp. 97-116.
- Krause, V. 2015. *Witchcraft, Demonology and Confession in Early Modern France*. Cambridge University Press.
- Kraye, J. et Stone, M. W. F. eds. 2000. *Humanism and Early Modern Philosophy*. London & New York, Routledge.
- Kristeva, J. 1980. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris, Seuil.
- Kristeller, P. O. 1944. « Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance », *Byzantion*, 17. pp. 346-374.
- Kristeller, P. O. 1955. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. London, Harper Torchbooks.
- Kuntz, M. L. D. 1974. « Harmony and the Heptaplomeres of Jean Bodin », *Journal of the History of Philosophy*, XII, pp. 31-41.
- Kuntz, M. L. D. 1998. « The Concept of Toleration in the Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin », in *Beyond the Persecuting Society : Religious Toleration Before the Enlightenment*, ed. J. C. Laursen et C. J. Nederman. Philadelphia. pp. 125-144.
- Lafaye, J. 2005. *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- de Lammenais, F. R. 1817-1828. *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Paris, Garnier.
- Lavocat, F., Kapitaniak, P. y Closson, M. dirs. 2007. *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*. Genève, Droz.
- Lecler, J. 1955. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. Paris, Aubier.
- Lemerle, P. 1972. *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance au Xe siècle*. Paris, PUF.

- Le Roux, N. 2006. *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III, 1er août 1589*. Paris, Gallimard.
- Le Roux, N. 2010. *Les guerres de religion, 1559-1629*. Paris, Belin.
- Le Roy Ladurie, E. 1986 (1979). *Le Carnaval de Romans : de la Chandeleur au Mercredi des Cendres : 1579-1580*. Paris, Gallimard.
- Letrouit, 1995. « Jean Bodin, auteur du Colloquium Heptaplomeris », *La lettre clandestine*, 4, pp. 38–45.
- Levi, A. H. T. ed. 1970. *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*. Manchester, Manchester U. P.
- Levine, A. dir. 1999. *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Maryland, Lexington Books.
- Levine, M. 1987. *Humanism and History : Origins of Modern English Historiography*. Ithaca, London, Cornell University Press.
- Levron, J. 1950. *Jean Bodin et sa famille, texte et commentaires*. Angers.
- Lloyd, H. A. ed. 2013. *The Reception of Bodin*. Leiden, Brill.
- Loomis, L. R. 1906. *Medieval Hellenism*. Lancaster, Whickersham Press.
- Losada, C. M. 2012. « El adversario del profeta. Estrategias discursivas de conversión de los judíos y reforma de costumbres en un sermón de Vicente Ferrer », *Bulletin Hispanique*, 114, 2. pp. 823-838.
- Losada, C. M. 2015. « Powerful Words : St. Vincent Ferrer's Preaching and the Jews in Medieval Castile », in *Spoken Word and Social Practice : Orality in Europe (1400-1700)*. eds. T. V. Cohen & L. K. Twomey. Leyden, Brill. pp. 206-227.
- Lovejoy, A. 1938. *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Harvard University Press.
- Luck, G. 1985. *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore, The Johns Hopkins University Pres.
- Machielsen, J. 2011. « Thinking with Montaigne : Evidence, Scepticism and Meaning in Early Modern Demonology », *French History*, 25, 4, pp. 427-452.
- Machielsen, J. 2015. *Martin Delrio : Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*. Oxford University Press.
- Maggi, A. 2006. *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Magnard, P. 2000. *Questions à l'humanisme*. Paris, PUF.
- Magnard, P. dir. 2001. *Marsile Ficin : Les platonismes à la Renaissance*. Paris, Vrin.
- Maillard, J. F., Kecskeméti, J., Magnien, C. et Portalier, M. 1999. *La France des humanistes. Hellénistes I*. Turnhout, Brepols.
- Maillard, J. F. et Flamand, J. M. 2010. *La France des humanistes. Héllénistes II*. Turnhout, Brepols.
- Maingueneau, D. 1983. *Sémantique de la polémique*. Lausanne, L'Age de l'homme.

- Malcolm, N. 2006. « Jean Bodin and the Authorship of the Colloquium Heptaplomeres », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69, pp. 95–150.
- Maltese, E. V. 1990. « Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizioni popolari », in *L'autunno del diavolo. « Diabolos, Dialogos, Daimon » : convegno di Torino, 17-21 ottobre 1988*. eds. E. Corsini y E. Costa. Milano, Bompiani. pp. 317-333.
- Mandrour, R. 1973. *Des humanistes aux hommes de science : XVIe et XVIIe siècles*. Paris, Seuil.
- Mann, N. 1996. « The Origins of Humanism », in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. ed. J. Kraye. Cambridge University Press.
- Manschrek, C. 1957. « The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 48, pp. 165-182.
- Mansfield, B. 1979. *Phoenix of His Age. Interpretations of Erasmus (c. 1550-1750)*. Toronto, University of Toronto Press.
- Marechaux, P. 2000. *Énigmes romaines: une lecture d'Ovide*. Paris, Gallimard.
- Margolin, J. L. 1989. « Humanisme : genèse et histoire d'un mot », in *Les Humanistes et l'Antiquité grecque*. Paris, CNRS. pp. 15-20.
- Mariéjol, J. H. 1904. *La Réforme et la Ligue, l'Édit de Nantes (1559-1598)*, in *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*. dir. E. Lavissee. Paris, Hachette.
- Mariani Zini, F. 2014. *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*. Paris, Vrin.
- Marsh, D. 1980. *The Quattrocento Dialogue : Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Maxson, B. 2014. *The Humanist World of Renaissance Florence*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Maxwell-Stuart, P. G. 2008. *Satan : A Biography*. Gloucestershire, Amberley.
- Mazzocco, A. ed. 2006. *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden, Brill.
- McGrath, A. E. 1987. *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Oxford, Blackwell.
- McGrath, A. E. 2005 (1986). *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Méchoulan, H., Popkin, R. H., Ricuperati, G., Simonutti, L. dirs. 2001. *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza offerti a A. Rotondò*. Firenze.
- Mesnard, P. 1936. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Paris, Boivin.
- Mesnard, P. 1965. « La Démonomanie de Jean Bodin », in *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, nella storia dell'umanesimo, Convegno Internazionale, Mirandola, 15-18 sept 1963, 2 vols*. Firenze.
- Miglietti, S. 2004. « Presenze boeziane nel Colloquium Heptaplomeres di Jean Bodin », *Rinascimento*, 44, pp. 273–295.
- Millet, O. 1992. *Calvin et la dynamique de la parole: Étude de la rhétorique réformée*. Genève, Slatkine.

- Minois, G. 1998. *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental, des origines à nos jours*. Paris, Fayard.
- Minois, G. 2012. *Dictionnaire des athées, agnostiques, sceptiques et autres mécréants*. Paris, Albin Michel.
- Momigliano, A. 1950. « Ancient History and the Antiquarian », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13 (3/4), pp. 285-315.
- Monfasani, J. 1995. *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Émigrés: Selected Essays*. Aldershot, Hampshire, Variorum.
- Monfasani, J. 2000. « Toward the Genesis of the Kristeller Thesis of Renaissance Humanism: Four Bibliographical Notes », *Renaissance Quarterly*, LIII, pp. 1156-1168.
- Monter, W. 1999. *Judging the French Reformation. Heresy Trials by 16th century Parliaments*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Mousnier, R. 1964. *14 mai 1610. L'assassinat d'Henri IV*. Paris, Gallimard.
- Muchembled, R. 2000. *Une histoire du diable. XIIIe-XXe siècle*. Paris, Seuil.
- Naef, H. 1943. « La jeunesse de Jean Bodin, ou les conversions oubliées », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 8, pp. 137-155.
- Nauert, C. G. 1995. *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*. Cambridge University Press.
- Nauert, C. G. 2012. *Humanism and Renaissance Civilization*. Burlington, Ashgate.
- Oberman, H. A. 1977. *Werden und Wertung der Reformation*. Tübingen, Mohr.
- Ordine, N. 2004. *Giordano Bruno, Ronsard et la religion*. Paris, Les Belles Lettres.
- O'Rourke Boyle, M. 1977. *Erasmus on Language and Method in Theology*. Toronto, University of Toronto Press.
- O'Rourke Boyle, M. 1983. *Rhetoric and Reform. Erasmus' Civil Dispute with Luther*. Harvard University Press, Cambridge & London.
- Paganini, G. 2008. *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*. Paris, Vrin.
- Paganini, G. 2013, « La 'Civil Conversazione' nell'epoca delle Guerre di religione: Il Colloquium heptaplomeres di Jean Bodin », in *L'antidoto di Mercurio*. ed. Nicola Panichi. pp. 13-42.
- Parinetto, L. 2002. *L'inquisitore libertino: discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo : a proposito dell'Heptaplomeres di Jean Bodin*. Milano, Terziari.
- Panichi, N. 1994. *La virtù eloquente. la « civil conversazione » nel Rinascimento*. Urbino.
- Panichi, N. ed. 2013. *L'antidoto di Mercurio. La « civil conversazione » tra Rinascimento ed età moderna*. Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- Panofsky, E. 1944. « Renaissance and Resuscitations in Western Art », *Kenyon Review*, 6, pp. 201-236.
- Pantin, 2009. « Le Colloquium heptaplomeres et sa cosmologie. Le problème de la cohérence du texte », in *Der kritische Dialog des Colloquium Heptaplomeres*. ed. K. F. Faltenbacher. pp. 185-207.

- Papaioannou, S. 2013. *Michael Psellos. Rhetoric and Authority in Byzantium*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Parrow, K. A. 1993. *From Defense to Resistance: Justification of Violence during the French Wars of Religion*. Philadelphia, American Philosophical Society.
- Pearl, J. 1999. *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*. Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press.
- Peña, S. F. 2011. « ¿Sueñan los demonios con adolescentes católicas? El ‘Milagro de Laon’ de 1566: entre el pacto monstruoso y la polémica confesional », in *Miradas y saberes de lo monstruoso*, eds. N. Domínguez, A. L. Martín, J. P. Palacios, E. Rodríguez Cidre, E. Caballero del Sastre, M. A. Suárez. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). pp. 191-204.
- Peña, S. F. 2012. « Agencias tridentinas en la Salamanca filipina. El caso Sánchez de las Brozas, 1584-1600 », *Bulletin Hispanique*, 114-1, pp. 41-67.
- Peña, S. F. 2014. « Pierre Charron y la teología escéptica. Tradición y verdad en el Otoño del Renacimiento », *Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento moderno y metodología en Historia de las ideas*, 8, pp. 23-50.
- Pérouse, G.A., Dockès-Lallemant, N. et Servet, J.M. eds. 2004. *L'œuvre de Jean Bodin, Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*, Paris, Honoré Champion.
- Pertusi, A. 1964. *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*. Venecia, Civiltà veneziana, Studi 16.
- Petris, L. 2008. « Guy de Pibrac et l'Académie du Palais », in *Les Académies dans l'Europe Humaniste. Idéaux et pratiques*. eds. M. Deramaix, P. Galand-Hallyn, G. Vagenheim et J. Vignes. Genève, Droz.
- Pinchard, B. dir. 2005. *Heidegger et la question de l'humanisme*. Faits, concepts, débats. Paris, PUF.
- Pineaux, J. 1973. *La Polémique protestante contre Ronsard*. Paris, STMF.
- Pines, S. 1979. « The Jewish Religion after the Destruction of the Temple and State: The Views of Bodin and Spinoza », *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, eds. S. Stein et R. Roewe. Alabama.
- Poirrier, P. 2004. *Les enjeux de l'histoire culturelle*. Paris, Seuil.
- Popkin, R. 2003 (1960, 1979). *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford University Press.
- Postel, C. 2004. *Traité des invectives au temps de la Réforme (France, 1510-1584)*. Paris, Les Belles Lettres.
- Pouey-Monou, A.P. 2002. *L'imaginaire cosmologique de Ronsard*. Ginebra, Droz.
- Préaud, M. 1985. « La Démonomanie des sorciers, fille de la République », in *Jean Bodin : Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 1984 (2 vols.)*. Angers, Presses de l'Université d'Angers. pp. 419-425.

- Rabil, A. ed. 1988. *Renaissance Humanism : Foundations, Forms and Legacy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Racaut, L. 2002. *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*. Aldershot, Ashgate.
- Ramelli, I. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden, Brill.
- Ramsey, A. W. 1999. *Liturgy, Politics and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540-1630*. Rochester, University of Rochester Press.
- Reid, J. A. 2009. *King's Sister : Queen of Dissent. Marguerite of Navarra (1492-1549) and her Evangelical Network*. Leiden & Boston, Brill.
- Remer, G. 1996. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. Philadelphia, Pennsylvania University Press.
- Renaudet, A. 1916. *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*. Paris, Honoré Champion.
- Renaudet, A. 1954. *Érasme et l'Italie*. Ginebra, Droz.
- Revest, C. 2013. « La naissance de l'humanisme comme mouvement au tournant du XVIe siècle », *Annales : Histoire, Sciences sociales*, 68, 3, pp. 665-696.
- Reynolds, L. D. et N. G. Wilson. 1968. *Scribes and Scholars : a Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford, Clarendon Press.
- Rico, F. 1993. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Barcelona, Destino.
- Richet, D. 1977. « Aspects socioculturels des conflits religieux à Paris dans la seconde moitié du XVIe siècle », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 32, 4, pp. 764-789.
- Rigolot, F. 2000. « Tolérance et condescendance dans la littérature française du XVIe siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXII, 2000, pp. 25-47.
- Robb, N. A. 1935. *Neoplatonism of the Italian Renaissance*. London, Allen & Unwin.
- Roberts, P. 2013. *Peace and Authority during the French Religious Wars, c. 1560-1600*. Basingstoke, Palgrave.
- Roche, C. 2015. *La frontière incertaine. Recomposition de l'identité chrétienne à Vienne au XVIe siècle (1523-1594)*. Thèse inédite, soutenue à Paris IV-Sorbonne.
- Roellenbleck, G. 1964. *Offenbarung, Natur und jüdische Ueberlieferung bei Jean Bodin*. Gütersloh.
- Rose, P. L. 1980. *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*. Genève, Droz.
- Rummel, E. ed. 2008. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden, Brill.
- Runciman, S. 1999 (1947). *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge University Press.
- Russell, J. B. 1986. *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*. Ithaca & London, Cornell University Press.

- Sabrie, J. 1913. *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603)*. L'homme, l'œuvre et l'influence. Paris, Alcan.
- Saladin, J-C. 2000. *La bataille du grec à la Renaissance*. Paris, Les Belles Lettres.
- Sandy, G. N. ed. 2002. *The Classical Heritage in France*. Leiden, Boston & Köln, Brill.
- Sandys, J. E. 1903-1908. *A History of Classical Scholarship*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sasu, V. M. 2004. « Jean Bodin: hantise du satanisme », in *L'œuvre de Jean Bodin*, eds. G.A. Pérouse et al.
- Scapparone, E. 2001. « Concezioni dell'anima: Ficino e Bodin », *Rinascimento*, XLI. pp. 71-91.
- Schmidt, A. M. 1939. *La poésie scientifique en France au seizième siècle*. Paris, Albin Michel.
- Schmitt, P. 1985. *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534-1583)*. Beauchesne, Paris.
- Seigel, J. 1968. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton University Press.
- Setton, K. M. 1956. « The Byzantine background to the Italian Renaissance », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100. pp. 1-76.
- Schüz, J. 2013. « Bodin's Démonomanie in the German Vernacular », in *The Reception of Bodin*, ed. H. A. Lloyd. pp. 237-256.
- Sciacca, E. 2007. *Umanesimo e scienza politica nella Francia del XVI secolo. Loys Le Roy*. Firenze, Olschki.
- Screech, M. 1997. *Laughter at the Foot of the Cross*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Servet, M. H. ed. 2009. *Démons, sorciers et diableries au temps d'Agrippa d'Aubigné*. Albineana. Cahiers d'Aubigné, 21.
- Seznec, J. 1939. *La survivance des dieux antiques. Essai sur la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. London, Warburg Institute.
- Silver, I. 1961. *Ronsard and the Hellenic Renaissance in France. I, Ronsard and The Greek Epic*. St. Louis, Washington University Press.
- Simone, F. 1949. *La Coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Skalnik, J. V. 2002. *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*. Kirskville, Truman State University Press.
- Sluhovsky, M. 2007. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, Chicago University Press.
- Smith, M. C. 1995. *Ronsard et Du Bellay versus De Bèze : Allusiveness in Renaissance Literary Texts*. Ginebra, Droz.
- Solnon, J. F. 2003. *Catherine de Médicis*. Paris, Perrin.

- Soman, A. 1970. « Pierre Charron : A Revaluation », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXII, pp. 57-79.
- Soroosh, M. F. 2012. *Turning Inwards : A Reassessment of Pierre Charron's De la sagesse (1601)*. PhD Dissertation. UCLA.
- Spaventa, B. 1867. *Rinascimento, riforma, controriforma*. Naples.
- Sproxton, J. 1995. *Violence and Religion: Attitudes towards Militancy in the French Civil Wars and the English Revolution*. London, Routledge.
- Stinger, C. L. 1977. *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany, State University of New York Press.
- Suárez Fernández, L. 1987. *Humanismo y reforma católica*. Madrid, Palabra.
- Suggi, A. 2005. *Sovranità e armonia. La tolleranza religiosa nel « Colloquium Heptaplomeres » di Jean Bodin*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Svoboda, K. 1927. *La démonologie de Michel Psellos*. Brno, Vydava Filosoficka Fakulta.
- Szzech, N. 2011. *Une maïeutique du verbe. Guerre des mots et jeux de postures dans l'œuvre polémique de Jean Calvin*. Thèse inédite, soutenue à Paris IV-Sorbonne.
- Tallon, A. 1997. *France et le Concile de Trente (1518-1563)*. Roma, École Française de Rome.
- Taylor, L. 1999. *Heresy and Orthodoxy in Sixteenth Century Paris: François Le Picart and the Beginnings of the Catholic Reformation*. Leiden, Brill.
- Thorndike, L. 1917. *The History of Medieval Europe*. New York, Houghton Mifflin.
- Tilley, A. 1918. *The Dawn of The French Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Timotin, A. 2011. *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden, Brill.
- Todorov, T. 1998. *Jardin Imparfait. La pensée humaniste en France*. Paris, Grasset.
- Toffanin, G. 1942-1950 (1922). *Storia dell'Umanesimo*. Bologna.
- Toussaint, S. 2008. *Humanismes / Antihumanismes. De Ficin à Heidegger. Tome I : Humanitas et rentabilité*. Paris, Les Belles Lettres.
- Toussaint, S. 2011. « Zoroaster and the Flying Egg: Psellos, Gerson and Ficino », in *Laus Platonici Philosophi, Marsilio Ficino and his Influence*. Leiden, Brill, pp. 105-116.
- Trapp, M. B. ed. 2007. *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*. Aldershot, Ashgate.
- Tricoire, D. 2013. *Mit Gott rechnen. Katolische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern, une Polen-Litauen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Trinkaus, C. 1983. *The Scope of Renaissance Humanism*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Turchetti, M. 1991. « Religious Concordia and Political Toleration in Sixteenth and Seventeenth Century France », *Sixteenth Century Journal*, XXII, pp. 15-25.

- Turchetti, M. 2015. « Jean Bodin », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. E. N. Zalta. <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/bodin/>>.
- Turner, J. 2014. *Philology : The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton, Princeton University Press.
- Ubierna, P. 2007. *El mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 300-800 d.C.* Buenos Aires, Eudeba.
- Ubierna, P. 2015. *Las humanidades. Notas para una historia institucional*. Buenos Aires, Universidad Pedagógica.
- Valente, M. 1999. *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende de la sua traduzione*. Firenze, CET.
- Valente, M. 2003. *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*. Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- Vasoli, C. ed. 1976. *Magia e scienza nella civiltà umanistica*. Bologna, Mulino.
- Vasoli, C. 1985. « De Nicolas de Kues et Jean Pic de la Mirandole à Jean Bodin : trois 'colloques' », in *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire (Angers 24-27 mai 1984)*., ed. G. Gesbron. Angers. pp. 253-275.
- Vasoli, C. 1997. « Jean Bodin e il neoplatonismo del Rinascimento », in *Jean Bodin a 400 anni dalla morte*. pp. 184-204.
- Vasoli, C. 2008. *Armonia e giustizia : studi sulle idee filosofiche di J. Bodin*. ed A. E. Baldini. Firenze.
- Venard, M. 2004. « Jean Bodin et les sorciers. La Démonomanie est-elle une aberration dans l'œuvre de Bodin ? », in *L'œuvre de Bodin*, pp. 447-458.
- Verkamp, B. 1973. *The Indifferent Mean: Adiaphorism in the English Reformation to 1554*. Athens (Oh.), Ohio University Press and Wayne State University Press.
- Veyne, P. 1971. *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Seuil.
- Vignes, J. 2008. « Jean-Antoine face au massacre de la Saint-Barthélemy », in *Writers in Conflict in Sixteenth Century France*. ed. E. Vinestock et D. Foster. pp. 129-152.
- Vinestock, E. et Foster, D. 2008. *Writers in Conflict in Sixteenth-Century France : Essays in Honour of Malcolm Quainton*. Durham, Durham University.
- Vissière, L. et Trévisi, M. 2016. *La feu et la folie. L'irrationnel et la guerre (fin du Moyen-Âge-1920)*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Voigt, G. 1859. *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. Erstaufgabe in einem Band, Berlin.
- Walzer, M. 1965. *The Revolution of the Saints. A Study on the Origins of Radical Politics*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Wanegffelen, T. 1997. *Ni Rome ni Genève: des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*. Paris, Honoré Champion.
- Wanegffelen, T. 2005. *Catherine de Médicis. Le pouvoir au féminin*. Paris, Payot.
- Warburg, A. 1932. *Die Ernuerung der heidnischen Antike*. Leipzig & Berlin, Teubner.

- Weber, H. 1983. « L'exorcisme à la fin du XVI^e siècle, instrument de la Contre-Réforme et spectacle baroque », *Nouvelle revue du seizième siècle*, 1, pp. 70-101.
- Weinstein, D. 1970. *Savonarola and France : Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. New Jersey, Princeton.
- Weisinger, H. 1944. « The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance », in *Papers of the Michigan Academy of Sciences, Arts and Letters*, 29, pp. 561-567.
- Weiss, R. 1947. *The Dawn of Humanism in Italy : An Inaugural Lecture*. New York, Haskell House.
- Williams, G. 1995. *The Radical Reformation*. Kirksville.
- Wilson, N. 1983. *Scholars of Byzantium*. London, Duckworth.
- Wilson, N. 1992. *From Byzantium to Italy : Greek Studies in the Italian Renaissance*. London, Duckworth.
- Wind, E. 1969. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. New York, W. W. Norton.
- Witt, R. 2001. « *In the Footsteps of the Ancients* » : *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden, Brill.
- Woodhouse, G. 1986. *Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford, Oxford University Press.
- Wolfe, M. 1993. *The Conversion of Henri IV: Politics, Power and Religious Belief in Early Modern France*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Wootton, D. 2002. « Pseudo-Bodin's Colloquium Heptaplomeres and Bodin's Démonomanie », in *Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres*, ed. K. F. Faltenbacher, 175–225.
- Yates, F. A. 1947. *The French Academies of the Sixteenth Century*. London, The Warburg Institute.
- Yoran, H. 2010. *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*. New York, Lexington.
- Zervos, C. 1920. *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos*. Paris, Laroux.
- Zarka, Y. C. dir. 1996. *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*. Paris, PUF.