

EL ATEÍSMO EN EL «THEOPHRASTUS REDIVIVUS»

Marcelino Rodríguez Donís. Universidad de Sevilla

Resumen: Estudio del problema de las relaciones entre fe y razón en el *Theophrastus Redivivus*, manuscrito de la segunda mitad del siglo XVII, inspirado en el naturalismo averroísta del XVI. Trata de la defensa del ateísmo y del panteísmo.

Abstract: This paper examines the confronting relationships between faith and reason as in the *Theophrastus Redivivus*, a manuscript dating from the second half of the XVIIth century and reflecting an inspiration in XVIIth century Averroist naturalism. It aims at the defence of both atheism and pantheism.

El *Theophrastus Redivivus*¹, manuscrito latino de 1659, de autor anónimo, es uno de los textos más importantes de la literatura libertina, que arremete contra todas las religiones y cuyo poder subversivo tardará más de medio siglo en ser detectado. Una de las tesis esenciales de la obra es la no compatibilidad de la razón con los misterios de la fe. Su respuesta a la vieja cuestión de la racionalidad de las creencias, tan discutida a lo largo del siglo XVII y más tarde incluso, está cimentada en la literatura averroísta del siglo XVI, que, junto con algunos otros autores de su época, comparte en líneas generales. Se podría sintetizar el pensamiento del autor del *Tr*, de acuerdo con la terminología empleada en su época², diciendo que en su obra los misterios de

¹ Citamos por la edición primera y crítica del *Theophrastus redivivus*, a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, 2 vol. La Nuova Italia, 1981-2. En el presente trabajo nos proponemos realizar un estudio del prólogo y del Tratado I (De diis). Para referirnos al manuscrito utilizaremos en lo sucesivo la abreviatura *Tr*.

² Para entrar a fondo en el problema de las relaciones entre la fe y la razón en el XVII considero que es imprescindible el manejo de los textos de Pierre Bayle, Leibniz o Spinoza. El primero, dentro de la más estricta ortodoxia protestante, defiende la independencia de la moral de la religión y la posibilidad de una república bien gobernada de ateos. Influenciado, igual que el *Tr*, por el aristotelismo paduano, con el que comparte, en cierto modo, la teoría de la doble verdad, que sustituye el valor teórico-veritativo de las creencias por su valor pragmático e irracional, sostiene que cuando se afirma que los misterios del Evangelio están por encima de la razón pero que no son contrarios a la razón se procede de modo equívoco, pues se emplea el término razón en un doble sentido, de modo que si por razón se entiende la Razón en general, la Razón suprema, la razón en general que está en Dios, los misterios del Evangelio no están ni por encima ni en contra de la Razón, pero si se entiende por la razón, la razón humana, entonces nos parece que dichos misterios no son conformes a nuestra razón, es decir, son contrarios a ella. (*Respuestas a las cuestiones de un Provincial*, II, clix, OD III, p. 833^a-a-b, cfr. G. Paganini, que ha estudiado minuciosamente el problema de las relaciones entre la fe y la razón en su obra *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, 1980, pp. 112 ss).

Leibniz estudió a fondo el pensamiento bayleano y sus consecuencias en su «Discours de la conformité

la fe están por encima y en contra de la razón³. Su posición filosófica sobre la divinidad ha de ser enmarcada dentro de los parámetros del ateísmo, o en todo caso, del panteísmo. En las páginas que siguen nos proponemos desvelar las claves filosóficas desarrolladas en el primer tratado del manuscrito.

En el primer capítulo del tratado sobre los dioses⁴ examina cuidadosamente las razones por las que muchos filósofos antiguos han negado la existencia de los dioses⁵, aunque realmente en los seis tratados de que se compone el libro no pierde ocasión de citar cualquier pasaje en el que vea la más mínima posibilidad o sospecha de ateísmo, con el fin de apuntalar y difundir celosa y abiertamente el suyo propio⁶. En

de la foi avec la raison», en *Essais de Théodicée*, pp. 50-102, citado por la ed. Flammarion, 1969. Todo el problema radica, a juicio de Leibniz, en qué se ha de entender por razón. Si la *droite et véritable raison* es definida como «l'enchaînement des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la foi) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de foi», entonces no parece tener razón Bayle, según Leibniz (p. 88), cuando en algunos pasajes sostiene que los misterios de la fe están sobre y contra la razón, igual que están sobre y contra las apariencias del sentido de la vista la torre cuadrada que desde lejos parece redonda. El misterio de la creación, de la Trinidad, los milagros, etc., están, según Leibniz, por encima de la razón, pero no contra la razón, que es un don de Dios igual que la revelación (p. 68). No resulta fácil precisar el pensamiento de Bayle, pues en ocasiones dice que «es evidente que la razón no puede alcanzar lo que está por encima de ella. Si pudiera dar respuestas a las objeciones que combaten el dogma de la Trinidad y el de la unión hipostática, alcanzaría estos dos misterios... haría algo que sobrepasaría sus fuerzas, lo que es contradictorio. Es necesario entonces afirmar que no sabría resolver sus propias objeciones y que, de este modo, éstas triunfarían, hasta que no se acuda a la autoridad de Dios». A lo que Leibniz responde (p. 93) que no es cierto que no podamos alcanzar lo que está por encima de nosotros, pues con la vista alcanzamos el cielo, aunque no lo penetremos y sostengamos, etc. Realmente, según el autor de la *Teodicea*, Bayle «no pensó que la razón fuera contraria a la fe, pues en los *Diálogos póstumos*, se queja (p. 74, contra M. Jaquelot) de que se le acuse de creer que nuestros misterios están verdaderamente en contra de la razón». Para Spinoza, en cambio, la verdad es sólo el fin de la filosofía, mientras que el de la religión es la obediencia y la piedad (TTP, p. 246).

³ P. 16: «At vera et naturalis ratio multum ab illa (ratio humana) diversa est, omnibus enim est communis, una eademque semper, certa, vera et constans, que nunquam modo falsum, modo verum in eodem subjecto proponit, et amplectitur. Sed semper verum iudicat, quod re ipsa verum est, falsumque quod vere falsum».

⁴ «qui est de diis».

⁵ «multos hominum negavisse deos».

⁶ Recientemente Hélène Ostrowiecki («le jeu de l'athéisme dans la *Theophrastus Redivivus*», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CLXXXVI, 1996, pp. 265-277) ha sostenido que no se puede hablar, si queremos expresar la verdadera concepción teológica del autor del manuscrito, de un ateísmo, sino de una posición intermedia entre el ateísmo y el deísmo. Posteriormente G. Pagani («Le Theophrastus Redivivus», *Kairos*, p. 272) discrepa de esta interpretación, que no tiene a su juicio en cuenta que se trata de un mero recurso literario empleado por los representantes del naturalismo paduano en los que se inspira el *Tr*. Pero es cierto que sin duda alguna identifica, siguiendo la interpretación del averroísmo paduano, a Dios con los astros o con la naturaleza, con lo que su ateísmo parece referido al Dios de las grandes religiones (que el anónimo siempre escribe con minúscula, usando indistintamente las expresiones: dios, los dioses, los astros o la naturaleza), consideradas ellas mismas simplemente como instrumento político de dominación maquinado por los príncipes. Los representantes del aristotelismo paduano hacían depender, siguiendo ciertos pasajes de Aristóteles, las religiones de los astros de modo natural. Eso es lo que, por ejemplo, había sostenido Vanini (*De incantationibus*): «leges ac religiones ac illarum miracula naturaliter mediantibus corporibus coelestibus oriri et occidere».

Desde el momento en que se declara que la religión es una invención útil, poco importa que se diga que los astros son dioses. Como señala R. Lenoble en *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 2º edit. Vrin,

el *proemium* afirma que de la negación de la existencia de los dioses se deducen, entre otras, las siguientes consecuencias: la negación de la creación y de la inmortalidad del alma, de la posibilidad de los milagros, de la existencia del infierno, del paraíso y del purgatorio, pero también la defensa del hedonismo y la justificación del suicidio, etc, pues todas estas cosas —dice— «dependen de lo dioses mismos»⁷.

El autor, no obstante, se declara ferviente defensor de las verdades de la fe⁸ y fiel cumplidor de los preceptos de la moral cristiana, a la par que ofrece a los teólogos su obra, compendio de las opiniones de los filósofos, para que refuten las ideas, «a veces no muy cristianas», en ella contenidas⁹. En efecto, de acuerdo con lo que en el prólogo se propone, recopila los testimonios de los impíos, intepretándolos, a veces, de modo sesgado o interesado. El celo con el que expone sus tesis antirreligiosas y anticlericales, utilizando incluso la primera persona, muestra claramente lo que se propone realizar: un ataque demoledor de la religión en sus cuatro grandes manifestaciones: la pagana, la judía, la mahometana, y la cristiana, así como la defensa acérrima en el terreno de moral del hedonismo epicúreo-salomónico, como se

1971, p. 176, refiriéndose a la concepción religiosa del naturalismo paduano: «La religion est un phénomène naturel: social et même cosmique. Les astres donnent aux fondateurs de religions et d'empires le pouvoir des miracles». El mismo autor, en *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, 1969, cap. III, p. 331 de vers. Ital., señala la naturalización de lo divino realizada por algunos representantes del siglo XVI: «para el hombre del Renacimiento la naturaleza sustituye a Dios porque también ella tiene una alma, realiza intenciones constantes y mira por el hombre como la Providencia. El milagro cristiano es sustituido por el milagro mágico, un poco como para los no creyentes de hoy que pasan de la fe a la telepatía... los astros han reencontrado su divinidad... el milagro ha sido laicizado». En definitiva, que el naturalismo mágico de los renacentistas, en el que se mezclan con la atrología platónico-aristotélica elementos gnósticos, neoplatónicos y de la Cábala, rechaza el Dios transcendente y por tanto se debe hablar de ateísmo. Por otra parte, en el naturalismo paduano se interpreta a Aristóteles, como dice Paganini (l. c., p. 272): según «une version athée du premier moteur et des autres moteurs célestes». El anónimo (p. 72), exponiendo la doctrina de Aristóteles sobre los dioses, dice que «en el libro tercero de la *Filosofía*, fiel a Platón, tan pronto atribuye a la mente toda la divinidad, como dice que el mundo es dios, o que alguien distinto lo dirige, y le asigna aquellas partes para que con cierto giro sobre sí mismo dirija el mundo y lo controle; otras veces dice que dios es el ardor del cielo, pero como quiere que aquél, sin cuerpo, sea dios, lo priva de todo sentido y prudencia». En el recuento de las opiniones de los filósofos sobre los dioses, cap. III, p. 76, el anónimo, refiriéndose a un pasaje de Plutarco, que leyó como demuestran los editores del manuscrito en la versión francesa de Amyot de 1581 (cfr. Int. LXX) y no en las versiones latinas de Xilander y Crusenius, dice: «Aristóteles sostiene que el dios supremo es una forma separada carente de toda materia, unida a la esfera del mundo; que esta esfera es un cuerpo etéreo y celeste al que denomina quinto cuerpo. Y que todo este cuerpo celeste se divide en muchas esferas coherentes por su naturaleza y separadas por la inteligencia sólo, y que se cree que cada una de ellas es un animal compuesto de alma y cuerpo»; y piensa que «el cuerpo etéreo de ellas se mueve en círculo», pero dice que «el alma es inteligencia inmóvil causa del movimiento en acto». Una vez más se constata que el anónimo, en general buen conocedor de los textos, hace de ellos un uso que no siempre corresponde a lo que su autor dice.

⁷ P. 8: «Quae omnia ad deos ipsos pertinent. Si enim deos non esse demonstratur, caetera absque nullo negotio probantur».

⁸ P. 6: «Juro ac obtestor mihi numquam sentire aliquid quam quod patrum conciliorum sanctorum doctrina apostolica».

⁹ «opus ex philosophorum opinionibus constructum, et doctissimis theologis ad diruendum propositum».

comprueba en el siguiente pasaje de la *peroratio operis ad sapientes saeculi*¹⁰:

«¿No es acaso mejor, como dice Salomón, comer, beber y gozar? No hay para el hombre ningún otro bien bajo el sol que, abandonadas todas las ocupaciones, envejecer en el ocio, aguardando la muerte: pues la vida, en los quehaceres en que el vulgo se entretiene, es toda ella sufrimiento; la alegría, la paz, la tranquilidad y la felicidad están en el ocio hacia el que por naturaleza se inclina y es atraída».

Con mayor claridad aún se constata su culto al placer en este pasaje¹¹:

«Venid, pues, y disfrutemos de todos los bienes existentes y gocemos de la criatura a toda prisa como en la juventud, llenémonos de costoso vino y de ungüentos y que no nos aventaje la flor de la edad. Coronémonos con rosas antes que se marchiten, que no haya ningún prado que no recorra nuestra lujuria, que ninguno de los nuestros esté fuera de su alcance».

El autor del *Tr*, en la *peroratio operis ad sapientes saeculi*¹², arremete contra lo que mascullan algunos teologastros, que creen poder demostrar con la razón, el discurso y inteligencia humana todas las verdades de la fe:

«La verdadera ciencia¹³ expuesta en los seis tratados de la obra ha demostrado que no son objeto de un conocimiento cierto y evidente ni la existencia de dios, ni la creación del mundo, ni el origen divino de la enseñanza de la religión, ni la inmortalidad del alma, ni todo lo demás que los monstruos de las opiniones humanas ensalzan, sino que de esas cosas sólo hay constancia por la fe de la religión y no por la razón natural; se deduce que, como la fe versa sólo sobre lo imperceptible, lo desconocido y lo indemostrable —pues si pudiesen demostrarse las cosas que enseña la fe, no sería ya más fe, sino conocimiento cierto y evidente—, esas cosas, según hemos probado en el capítulo sexto del tratado sobre los dioses, son incomprensibles, indemostrables y desconocidas. Pues, en efecto, la

¹⁰ P. 929: «nonne ergo melius est, ut ait Salomon, comedere, bibere et gaudere? Non est enim aliud homini bonum sub sole, nisi quod, omnibus occupationibus relictis, in otio consenescat, finem vitae expectans: namque vita, in occupationibus quibus vulgo detinetur, tota molestia est; in otio ad quod a natura inclinatur et invitatur, gaudium, pax, tranquillitas et felicitas».

¹¹ P. 926 (Tratado VI, *vitam secundum naturam*): «Venite ergo et fruamur bonis quae sunt et utamur creatura tamquam in iuventute celeriter. Vino praetioso et unguentis nos impleamus, et non praetereat nos flos temporis. Coronemus nos rosis antequam marcescant, nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra, nemo nostrum exors sit luxuriae nostrae».

¹² Pp. 927-929.

¹³ En el *proemio*, por el contrario, considera que la fuente de todos los errores está en la ciencia humana, que basándose en los solos sentidos, pretende tener un conocimiento de todo (p. 9: «Non libet hic scientiam definere, sed potius in illam invehere quippe sit infinitotum errorum sola origo»).

fe no enseña cosas ciertas y conocidas, como que existen el sol, la luna, las estrellas y otros maravillas de la naturaleza, sometidas a nuestros sentidos totalmente, y por eso conocidas por nosotros. Enseña, sin embargo, que existe dios, que es totalmente desconocido, indemostrable e incomprensible, tal como las leyes lo representan. Además propone un alma inmortal, los infiernos y el paraíso, que no son probados por ninguna verdadera razón, ni se someten a los sentidos de nadie, sino que la misma razón muestra que son falsedades. Las cosas que son indemostrables en vano son prescritas como verdaderas: pues las cosas verdaderas son probadas de modo certísimo, son comprobadas y comprendidas de manera que no quepa duda alguna acerca de ellas; así pues, las cosas que se dicen sobre los dioses y sobre las demás ficciones no son verdaderas, tal cual las leyes nos las presentan, ya que son incomprensibles e indemostrables. Y como lo opuesto de lo verdadero es lo falso, todas esas cosas son falsas y la religión no enseña otra cosa que lo falso... por lo cual, como todo lo que hemos dicho en nuestros tratados es contrario a lo que la fe de la religión sostiene, no hay duda de que ha de ser considerado verdadero y absolutamente cierto».

La contraposición entre ciencia y fe supone que el anónimo en el texto del tratado, aunque diga lo contrario en el prólogo¹⁴, por ciencia entiende, de acuerdo con su peculiar dogmatismo gnoseológico realista, exclusivamente el conocimiento que se alcanza por medio de la razón natural, basada en los sentidos y común al hombre y al animal¹⁵. La razón humana, por el contrario, es toda ella falsa al proceder a partir de la opinión y del artificio, sin tener en cuenta lo real, es decir lo que percibimos por los sentidos¹⁶. Por eso, según el anónimo, no hay ninguna ciencia sobre los dioses¹⁷, pues el conocimiento se forma en el intelecto, al que los sentidos refieren lo que perciben, y nada puede ser percibido por la mente si antes no fue percibido por los sentidos¹⁸.

Por otra parte, —sigue diciendo en la *peroratio dirigida a los sabios que verdaderamente siguen la religión cristiana*— la fe de cada una de las religiones desmiente

¹⁴ P. 7: «Fidei adversatur, ergo quod ab eis (philosophis) dicitur est falsum».

¹⁵ El anónimo afirma (pp. 811-13) que los animales están dotados de razón y discurso: «Nulla in animalibus ratio est, nisi quae a sensibus proficiscitur: nam ratio nihil aliud est quam discursus quo verum a falso et bonum a malo discernimus, et quo falsa noxiaque fugienda, et vera ac utilia amplectenda esse inferimus. Discursus autem iste per rerum cognitionem acquiritur, rerum vero cognitio per sensus. Nullus autem inficiatur in cunctibus animantibus istam aequae esse facultatem, huncque discursum. Natura illum omnibus ingeneravit, ut similiter possent ad sui conservationem noxia fugere et utilia amplecti, ad quod primo natura respexit».

¹⁶ P. 16: «ratio humana tota falsa ab opinione procedens, qua vulgo major hominum pars utitur: haec autem nihil aliud est, quam quod unicuique bonum, verum et probabile videtur...».

¹⁷ P. 138: «Cum autem omnis quae de diis habetur controversia, inter eos qui bona fide aliquid de illis sentiunt, a scientia ortum habeat, haec prorsus impugnanda est atque refellenda, ostendendumque est nullam esse de diis scientiam».

¹⁸ P. 139: «Cognitio in intellectu formari dicitur, ad quem sensus referunt quidquid percipiunt, nec quidquam mente potest percipi, quod sensu non perceptum antea fuerit».

muchos de los dogmas aceptados y creídos por las demás, con lo que todas se atacan entre sí y, en consecuencia, lo que se enseña en una cualquiera de ellas, en relación con las otras, es falso, porque así lo consideran las demás, aunque todas hablen de dios, del alma, de los infiernos y del paraíso. Cada una de las diferentes sectas o confesiones religiosas considera que las demás son meras supersticiones o idolatría sustentadas por sus respectivas jerarquías con la mirada puesta en las riquezas o el poder. ¿Cuál de las múltiples confesiones religiosas de la humanidad se adecua a lo que, supuestamente, Dios ha establecido? ¿Cómo elegir entre ellas si todas se dicen inspiradas por Dios?

Como lo que hemos sostenido en este libro es contrario —prosigue— a lo que defiende la fe de las religiones, no hay duda de que debe ser considerado verdadero y absolutamente cierto¹⁹, incluso en la moral, pues todas las buenas obras de acuerdo a la religión «son como la semilla arrojada al mar». En el terreno moral el autor sostiene que, en efecto, las normas por las que se ha de regular la conducta del sabio no dependen de los preceptos de la religión sino de la observancia de las leyes de la naturaleza.

En la *peroratio ad fideles et vere sapientes religionis christianae sectatores*²⁰, afirma que el arsenal de argumentos que ofrece su libro, unido a los auxilios de la fe, permitirá a los teólogos, al tener todos los argumentos reunidos, combatir más eficazmente a los infieles:

«Si alguien nos suministró el arsenal de argumentos, que en el *proemio* de esta obra hemos requerido, armados con esa ayuda frente a los impíos no seremos más firmes en la fe, que no necesita de socorro de ningún tipo, salvo del divino, pero nos haremos más fuertes y audaces en el combate, puesto que con la fe y la razón natural, es decir con el auxilio divino y humano, habremos de luchar para mayor gloria de Dios y confusión de los infieles».

El autor, por otra parte, está persuadido de que todas las armas son pocas para combatir el casi universal ateísmo doctrinal o práctico tan extendido en su época:

«De lo que se concluye que pocos hombres hay que no sean ateos, si no en cuanto a la creencia doctrinal, al menos con respecto a las costumbres»²¹, o «creo

¹⁹ «Quapropter cum ea omnia, quae his nostris tractatibus continentur opposita sint iis quae religionum fides praedicat, illa vera et certissima esse existimanda, non dubium est».

²⁰ P. 931: «si quis forte nobis argumentorum arma, quae in proemio huiusce operis postulavimus, subministravit, eiusmodi auxilio tuti adversus impiorum conatus non firmiores quidem in fide erimus, cui nullum, praeter divinum, necessarium auxilium, sed fortiores et ad illos oppugnandos audaciores efficiemur, utpote fide et ratione naturali, id est divino et humano subsidio, adversus solam naturalem et humanam rationem decertaturi simul ad maiorem dei gloriam et ad infidelium confusionem».

²¹ P. 86: «Quapropter fatendum est paucos admodum homines esse qui athei non sint, si non doctrina, moribus saltem».

Convendría recordar las críticas que recibió Mersenne (*Mersenne ou...*) al afirmar que el número de éstos

que no ha habido ningún siglo, incluidos los de las persecuciones, más insigne por la incredulidad y desprecio de la fe, que el nuestro». ²²

La fe tiene, según el anónimo, por objeto aquello que excede la razón verdadera y natural y su origen se debe o a la revelación hecha por dios mismo o a lo que oímos a los predicadores. Ahora bien, si la revelación consistiese en cierta iluminación engendradora e infundida en el ánimo, por medio de la cual se tornase conocido lo que antes era ignorado, no sería ya fe sino conocimiento o ciencia, pero consta a todos que no es posible conocer a dios. Esa revelación también puede ser entendida como un pensamiento de la mente concebido por la imaginación y basado en la credulidad, sin ninguna intervención o influjo de dios, cuya aparición sólo si fuese un cuerpo ²³, lo que nadie admite, podría acaecer al que está despierto, pues no se ha de aceptar que el que sueña vea mejor que el despierto y vigilante. En consecuencia, no se produce ninguna revelación ni por iluminación ni por aparición o visión. No hay lugar alguno para la fe por oídas ni por revelación. Quienes dicen haber visto, oído o conocido a los dioses, mienten ²⁴. Así pues, que la revelación fue inventada en origen por los legisladores y los príncipes para mantener a los hombres sujetos a sus obligaciones, nadie que sea dueño de su razón lo pondrá en duda ²⁵.

Por otra parte, la diversidad de opiniones acerca de dios entre las diversas religiones corrobora que no hay ninguna revelación de un dios, que no existe ²⁶, pues si la hubiera sería una y la misma de modo perpetuo y constante. Si no es posible

en Francia era de unos 50.000.

²² P. 483. El autor llega a afirmar que Moisés era ateo, aunque no se atrevió a afirmarlo abiertamente, por eso lo pone en boca del insensato: «Et David, de insipiente loquens, dixit in corde suo non est Deus, inquit, quia scilicet palam id dicere ausus non fuisset» (p. 27).

²³ P. 152: «Cum enim, ut supra declaravimus, nihil manifestum et evidens sit, praeter id quo sub sensu cadit, et deum dicant sensibus nullo modo subijci posse, probabilius et verisimilius multo videtur illum non esse quam esse».

²⁴ P. 172: «Deus vero omnino caret ente nec etiam tanquam ens quoddam fingi potest, quia nullus est. Itaque nullus umquam illum vidit, aut audivit, nec mente percepit, neque enim audiri, videri, aut comprehendi potest id quod nihil est». En la p. 158: «Dicunt quidam se deum vidisse, se illum mente et cogitatione noscere iactanter praedicant, de quo credimus illis; nec fide dignos nos ipsos putamus, cum haud dubie perspicimus illos mentiri, fingere et nobis imponere, utpote non videamus quod se vidisse asseverant».

²⁵ Pp. 46-7: «Sed si revelatio notum facit quod antea ignotum erat, igitur non esset amplius fides sed cognitio, quam de deo nullum habere posse apud omnes constat. Praeterea haec, quae revelatio dicitur et creditur, potest esse mentis cogitatio quaedam ex imaginationis vi concepta et in animo ipsa credulitate acta atque confirmata, absque ullo dei influxu aut concursu; aequae ac illuminatio rursus revelatio apparitio esse dicitur, vel visio dei hominibus seu vigilantibus, seu somniantibus facta... Deus enim apparere nec sub sensu cadere potest nisi forma aliqua suscepta et corpore induto». En la p. 148: «Porro revelatio primum conficta fuit a legislatoribus et principibus, quibus admodum utile est hanc de diis opinionem hominum animis insinuari ad continendos illos in officio...».

²⁶ Pp. 145-149.

una ciencia de dios ni a partir del conocimiento cierto²⁷, ni de la conjetura, ni de la opinión, ni de la fe, hay que afirmar que no existe tal como lo representan las leyes y los teólogos.

De los dioses, por otro lado, no podemos formarnos ni conjeturas ni opiniones, pues éstas ejercen su acción sobre las cosas que son verdaderas o falsas, o pueden serlo; pero todos saben con certeza que los dioses ni existen ni pudieron existir jamás, sino que son establecidos e impuestos por la sola fe y autoridad de la religión²⁸. Las opiniones que se propagan sobre ellos son completamente falsas, meros delirios de los que sueñan, o rumores de filósofos y teólogos que reflexionan sobre portentos, o ficciones de legisladores y príncipes, o estúpidas opiniones de crédulos ignorantes²⁹ de buena fe, que partiendo de la hipótesis de que el mundo ha sido

²⁷ P. 138: «At ex cognitione certa, nulla potest de diis oriri scientia, quando quidem nulla sit cognitio certa et evidens, quam quae a rebus ipsis et a sensibus ad res perevenientibus peti potest; sensus profecto totius cognitionis sunt duces certissimi et verae scientiae auctores et rectores, nihilque certum et evidens videri potest, quam quod testimonium certitudinis accipit a sensibus». (Pero a partir del conocimiento cierto, no puede originarse ningún saber sobre los dioses, puesto que no hay ningún conocimiento cierto y evidente, a no ser el que puede alcanzarse a partir de las cosas mismas y los sentidos que se dirigen a ellas; los sentidos son, en efecto, los más ciertos guías y los autores y rectores del verdadero conocimiento, y ninguna otra cosa puede ser considerada cierta y evidente, si no recibe de los sentidos el testimonio de su certeza). El *Tr* comparte el sensismo de Epicuro, tal como aparece expuesto en la cita de los versos (*De rerum natura*, IV, 478-479; 482-483). Al igual que el fundador del Jardín, rechaza los argumentos escépticos contra la validez del conocimiento sensible, afirmando que la noción primaria de la verdad surge de los sentidos y que éstos son irrefutables («neque sensus posse refelli»). En realidad para el anónimo (p. 139) dios es menos incluso que un ente de razón, puesto que el *hircocervus*, v. g. es algo que no existe en la realidad, pero al menos la mente al formarlo arranca de la percepción del macho cabrío y del ciervo realmente existentes. Nadie sin embargo dice que ha visto a dios, a no ser los que mienten, esto es, los locos o los enfermos («At experientia comprobata habemus, nullum unquam deos vidisse, nisi forte unus aut alter qui id mentiti sunt»). Aquello que la mente concibe sin tener en cuenta el testimonio de los sentidos no es más que una ficción. Los dioses, tal como son representados por las leyes, al no caer bajo los sentidos, no pueden ser conocidos con un conocimiento cierto y evidente, o ciencia («Itaque figmenta tantum sunt ea quae mente concipi dicuntur, nisi prius sensibus percepta fuerint. Dii vero, quales illos leges fingunt, sub sensibus non cadunt, igitur nulla potest esse de diis certa et evidens cognitio, aut scientia»).

²⁸ P. 142: Lo que no existe se dice que es falso, como, por ejemplo, decimos de la quimera, que no existe en la naturaleza. Su falsedad existe por sí, a partir del no ser de la cosa, como existe por sí la verdad de que los cielos existen. Sobre lo que no es verdadero ni puede serlo no cabe la opinión ni la conjetura, sobre todo en el asunto referente a los dioses («in iis coniecturae et opinioni locus non esse videtur, in hac praesertim de diis quaestione; si enim dii non sunt, neque etiam unquam esse poterunt, at deos per se non existere certum est omnibus, sed sola religionum fide praecipit atque doceri»). En modo alguno admite el anónimo el carácter natural e innato de la idea de dios. Si así fuese, no habría ateos.

²⁹ Pp. 170-1: El anónimo recuerda que en la época de san Alberto y santo Tomás nadie discutía la veracidad de las tesis de Aristóteles y Averroes, hasta el punto de que se consideraría estúpido a quien las contradijese, mientras que a partir de las conclusiones de la sesión octava del Concilio lateranense (1512-17), bajo León X, se condena el averroísmo paduano y la teoría de la doble verdad, prohibiendo a los docentes la divulgación de las tesis de la mortalidad y unicidad del alma, así como la eternidad del mundo, por ser contrarias a la verdad de la religión cristiana; de donde deduce que hoy estamos persuadidos sobre esto no tanto por la verdad como por la autoridad de la religión: «His verbis patet non tam veritate rei, quam religionis auctoritate haec hodie persuaderi. Quae cum ita sint, prorsus esse falsas nullamque harum veram esse posse, nisi quae illos nullos esse affirmat, quales leges illos fingunt. Aliae omnes vel somniantium deliramenta sunt, vel philosophorum et theologorum famae consulentium portenta, vel legislatorum et principum figmenta, vel denique credulorum imperitorum persuasiones».

creado afirman la existencia de dios; pero están en el error, pues el mundo es realmente eterno³⁰.

Por otra parte, afirmar que los dioses son incorpóreos equivale a declararlos también inanimados, insensibles e incapaces de hacer nada y a la postre inexistentes, pues de acuerdo con Lucrecio sólo lo corpóreo es real. Tampoco puede decirse, conforme a la argumentación de Sexto, que dios sea finito o infinito, o que tenga alguna virtud o vicio, o capacidad de sentir, pues en ese caso sería cuerpo y por tanto estaría sometido a la destrucción. Ahora bien, lo que no es incorpóreo ni corpóreo, no es nada³¹, ni siquiera un ente de razón.

Existe, sin duda, contradicción entre lo que dice en la primera *peroratio* y en la segunda, pues si se parte de la premisa de que la fe enseña falsedades, la razón no podrá prestar ayuda alguna a los teólogos, por reducirse su campo temático a aquello de lo que tenemos experiencia³². La concepción del edificio gnosológico-racional³³ que sustenta todo el edificio del *Tr*³⁴ se asienta sobre un sensismo y empirismo³⁵

³⁰ P. 146: Sobre dios no cabe hacer ninguna demostración, ni por hipótesis, ni por conjetura y opinión, ni por conocimiento cierto y evidente («Quae cum ita sint, nec per hypothesim demonstratio fieri potest, neque per ullam demonstrationem colligi deos esse in rerum natura, neque etiam extra rerum naturam. Quod si demonstrari non possunt, nulla sane de illis scientia est per cognitionem certam et evidentem, non magis quam per coniecturam et opinionem»). Así, es imposible demostrar la existencia de dios a partir de la suposición de la creación del mundo: «ut mundum ostendant esse creatum supponunt quod sit deus, at nos autem ostendemus mundum non fuisse factum, deum esse negamus». Efectivamente, en el tratado segundo el autor compila todos los argumentos que los filósofos, desde Anaximandro a Aristóteles y los estoicos, han esgrimido en defensa de la eternidad del mundo. En la p. 238: «Igitur nullo modo ortus aut factus est (mundus), sed aeternus».

³¹ Pp. 150- 152: «neque corpus est, neque incorporeus. Igitur nihil est deus praeter figmentum». En la p. 172: «Deus vero, qualem illum leges ponunt, nullum est ens, aut, si est, nihil esse potest quam ens rationis et mentis nostrae figmentum, quod suum esse in intellectu tantum habet, veluti hircocervus et chimæra. Imo minus quam chimæra».

³² En el momento mismo en que vivió el autor del *Tr*, aunque él ni los menciona, Descartes y Gassendi mantienen la conocida disputa sobre si la razón es capaz por sí sola de llegar a Dios a partir de la idea que de él tenemos. El carácter innato de la idea de Dios admitido por Descartes en la III *Meditación* no es compartido, en cambio, por Gassendi, que en la *Disquisitio Metaphysica*, 326 b, parte de que tenemos la idea de Dios porque él nos la ha revelado, pero que los hombres desde la antigüedad la han extraído a partir del Sol, del evermerismo, etc. Hace el mismo recorrido que el *Tr*, que, por cierto, no admite ninguna revelación por parte de Dios, ya que éste no es, para él, más que una ficción.

³³ El anónimo (p. 16) distingue la ratio humana de la ratio naturalis et vera. La primera depende de la opinión y es enteramente falsa, la segunda es siempre una y la misma, cierta, verdadera y constante, y siempre juzga lo verdadero lo que lo es en realidad y falso lo que es falso.

³⁴ P. 138: La ciencia sólo es posible o a partir del conocimiento cierto, o de la conjetura y opinión, o de la fe, No hay conocimiento cierto sino de aquello que pertenece a los sentidos, que son los guías certísimos de todo conocimiento y los autores y rectores del conocimiento cierto y verdadero, de modo que nada es cierto y verdadero sino lo que recibe la prueba de su certidumbre de los sentidos («nihilque certum et evidens videri potest, quam quod testimonium certitudinis accipit a sensibus»). Lo que puede ser formado y representado en la mente fuera del auxilio de los sentidos, no es otra cosa que una ficción, carente de esencia o existencia y sustancia (p. 139: «Quidquid igitur in mente extra sensuum auxilium formari et figurari potest, nil nisi figmentum est, nullam habens veram essentiam aut existentiam aut substantiam»). Los dioses representados por las leyes no caen bajo los sentidos, luego de ellos no cabe un conocimiento cierto y evidente («Dii vero, quales illos leges fingunt, sub sensibus non cadunt, igitur nulla potest esse de diis certa et evidens cognitio»). Todos cuantos dicen haber tenido una revelación sabemos

equiparables al de Epicuro³⁶ y al de la teoría aristotélica, tamizada ésta por el naturalismo³⁷ y despojada del misticismo averroísta de la unidad y perennidad metahistórica

por experiencia que se lo inventan y que en su mayoría son linfáticos y melancólicos o legisladores y príncipes (p. 139: «At experientia comprobata habemus, nullum unquam deos vidisse, nisi forte unus aut alter qui id mentiti sunt, iique ut plurimum aut lymphatici sunt et melancholici, aut legistatores et principes...»).

³⁵ En la p. 23, identifica entender, razonar y sentir: «Intelligere, ratiocinari et sentire unum idemque sunt, nec ullum ab altero ullo modo separari potest: qui intelligere et reatiocinari dicit, sentire dicit: intellectus enim nullus est sine sensibus. Similiter, qui sentire dicit, is etiam et intelligere dicit, cum absque intellectu sensus nihil prorsus sint».

³⁶ Tulio Gregory, *Theophrastus Redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, 1979, p. 37, señala que la llamada a la *ratio* está vinculada a la experiencia sensible y que excluye, de raíz, la posibilidad de admitir todo ente que se presente como sobrenatural o suprasensible. Por eso Gassendi se vio obligado, como recuerda el mismo Gregory en *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gasendi*, p. 206, a señalar en las *Animadversiones*, I, p. 289, a los dos errores de Epicuro: que el mundo había surgido por azar y que no había sido hecho ni por Dios ni para los hombres. El *Tr*, por su parte, afirma que no creyó en la existencia de ningún dios, y que sólo habló de ellos para alejar de sí el odio, y que no fue tan ignorante que creyese que eran algo superior al hombre, aunque similar a él (p. 141). En la p. 153, el anónimo hace referencia a múltiples usos, por parte de los filósofos, de la razón sin la razón («rationes absque ulla ratione»), dejando bien claro que sólo a la razón natural instruida por los sentidos se ha de prestar crédito, sólo ella permite por inspección el conocimiento de las cosas: todo lo que está fuera del testimonio de los sentidos es incierto («Igitur solae rationi naturali a sensibus instructae fides est adhibenda: haec sola ad rerum cognitionem, per earum inspectionem, nos ducere potest; quidquid autem extra sensuum testimonium docetur, omnino incertum est»). La fiabilidad de los sentidos, con todo, sólo ha de aceptarse cuando están purificados, limpios y sanos («purgatis, mundis et sanis»), siendo también natural asentir a los de los demás. Frente a los que dudan de los sentidos cita la defensa que Campanella (*Atheismus triumphatus*, XV) hace, tan anticartesianamente en nuestra opinión, de los mismos, por cuanto informan al alma respecto de lo que está fuera de nosotros («homini propriis credere sensibus, eo quod sunt testes ipsae animae de rebus quae sunt extra nos»).

³⁷ El llamado naturalismo renacentista, según Lenoble (*Mersenne ou la naissance du mécanisme*), se basaba fundamentalmente en Aristóteles y sostenía una visión mágica de la naturaleza, incompatible con el milagro cristiano, al mismo tiempo que defendía la astrología, llegando incluso en el caso de Cardano (1501-1576), a trazar un horóscopo de Cristo a partir del estudio de los astros, considerados como los verdaderos signos de la naturaleza y con capacidad para generar los fenómenos religiosos y sociales dentro del marco de un riguroso fatalismo. En realidad ya Maquiavelo (1469-1527), a quien Mersenne denominaba el «príncipe de los ateos de este siglo», según Lenoble (o.c., p. 178), no conocía otra divinidad que el azar y profesaba un claro hedonismo, sosteniendo (*Discorsi*, I, cap. XII) que hay que favorecer la religión aun cuando se sepa que es falsa, así como defender la creencia en los milagros, con independencia de su veracidad. El ateísmo de Maquiavelo fue combatido, según Mersenne (*Qu. in Gen.*, col. 673) por Innocent Gentillet. Muchas de las causas que Mersenne (*Qu. in Gen.* col. 226) señala como generadoras de ateísmo, corresponden a lo que el autor del *Tr*, siguiendo las huellas del naturalismo de la Escuela de Padua, va a esgrimir como argumentos contra las creencias religiosas en general y el cristianismo en particular. Mersenne señala hasta dieciocho: «cordis fatuitas et insipientia», el pecado (lujuria sobre todo), deseo de creer en la mortalidad del alma para no temer al castigo, costumbre de juzgar a Dios según nuestros deseos, plegarias no escuchadas, la regularidad de los fenómenos, gusto excesivo por las investigaciones positivas, la herejía, la oposición de los heréticos y católicos igualmente convencidos, no creer más que en los sentidos, no creer en ningún milagro porque se explica naturalmente lo que se creía sobrenatural, triunfo de los malvados, ofuscación de la mente que exige para creer argumentos matemáticos, abuso de las lecturas, con tantas opiniones opuestas se acaba por dudar de todo, caridad de los heréticos, menor número de creyentes que de infieles, la dominación de los turcos sobre los cristianos, el deseo de no admitir nada que no sea *more geometrico* (tomado de Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, p. 174).

ca del Intelecto único. De acuerdo con Pomponazzi³⁸ no es posible el conocimiento sin imagen corpórea. Conviene que tengamos presente que tanto el médico de Mantua como Cardano³⁹, dos de las principales fuentes del *Tr*, a pesar de sus múltiples discrepancias internas, hacen una interpretación de los textos aristotélicos en la que niegan la espiritualidad e inmortalidad del alma. Según Cardano, si hubiera posibilidad de admitir el carácter inmortal de la *psyche* habría que identificarla con el intelecto agente individualizado de cada hombre; con lo que estaríamos ante una especie de reencarnación no pitagórica, en la que, a diferencia de la mística de Averroes (que identificaba el Intelecto con la ciencia de Dios), el intelecto agente estaría unido al cuerpo y dependería de los datos sensoriales⁴⁰. La posibilidad de un saber apriórico universal y acabado de la razón, con independencia de la experiencia, no se da ni en las matemáticas que, según Cardano, se basan en definiciones de términos y progresan⁴¹ como las demás ciencias. En definitiva, no existe una ciencia universal, identificada con el intelecto agente, como han supuesto algunos comentaristas del Estagirita, pues incluso éste cometió errores⁴².

Otros autores del XVI, partidarios del escepticismo y ajenos, en cierto modo, al naturalismo pondrán, justamente, en duda la fiabilidad de los sentidos y de la razón

³⁸ Sobre la gnoseología de Pomponazzi, ver A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia de Cardano*, 1980, p. 7.

³⁹ Cardano, en *De immortalitate*, defiende que «para los filósofos la creencia de la inmortalidad del intelecto no surgió por la pena o por la gracia, sino por su propia sustancia». En *De sapientia I*, defiende que lo más importante es dominar a la naturaleza y a los hombres, lo que le convierte a uno en igual o similar a Dios; justifica asimismo el disimulo, la elocuencia, la riqueza, los honores, y recomienda no tocar la religión establecida, venga de Moisés, de Edipo, de Ciro o de Rómulo; los romanos del primer siglo arruinaron a Roma por haber desconocido este principio. En consecuencia «debe ser respetada no sólo la religión verdadera, sino también la falsa». En *De subtilitate*, XI, (in *Opera*, t. III, p. 551^a) desarrolla toda una teoría antropológica en la que el médico milanés defiende una visión jerárquica del hombre y de la historia que le lleva a afirmar que hay más distancia entre unos hombres y otros que entre una bestia y otra («distabant etiam plurimum inter se homines plus quam bellua a bellua»); en la última escala están los hombres que tienen naturaleza de fieras, los que la tienen de aves, y los que la tienen de peces y serpientes. En definitiva hay tres tipos de hombres («triplex igitur humanum genus»): el divino, que no engaña ni es engañado, el ferino o beluino que es engañado pero no engaña, y el mixto, mezcla del ferino y del humano, al que pertenece la mayor parte de los hombres que engañan y son engañados. La debilidad de los hombres y su escaso contacto con lo divino les convierte en presa fácil de las mentiras de los poderosos: «tam facile in hoc mundo evanescit veritas, ut quae solum per angustum illum foramen ad nos perveniat, eamque explodunt totis viribus, qui huic mundo dominantur, conanturque illa exturbata mundum hunc frivolis fictionibus mendacisque implere». (Trad: «la verdad se desvanece tan fácilmente en este mundo, que solo la que por aquel estrecho agujero llega a nosotros y la rechazan con todas sus fuerzas, quienes controlan este mundo, y se esfuerzan, una vez expulsada, en llenar este mundo con frívolas ficciones y mentiras»). Algunas de estas ideas han sido fielmente seguidas por el anónimo.

⁴⁰ *Ibid.* p. 69: «...ma l' eternità del mondo induceva Aristotele a scegliere la via della reincarnazione».

⁴¹ Cardano, *Opera*, II, pp. 506-7: «... Ergo manifestum est, scientias rerum non esse vere perpetuas, nisi extra nostram ponantur mentem, sed augeri, minui, ac deleri, subireque vicisitudines, velut ut mortalia omnia reliqua; nam et subiecto numero differunt, quodo et ipse Averroës, dum de dissectione loquitur, confessus est» (cfr. Ingegno, p. 74).

⁴² El mismo Cardano señala algunos de ellos, sobre todo en medicina. Antonio Genovesi, mucho después, en la *Disputatio Physico-historica de rerum corporearum origine, et constitutione*, ed. Del '51, pp. 40-42: «Vale stagirita: semper mihi eris malus astronomus, theologus peior, physiologus pessimus».

como instrumentos aptos para alcanzar la verdad. De ahí la desconfianza en la moldeabilidad de la razón, que como el plomo se adapta a cualquier forma, y la aceptación, por ejemplo en Charron⁴³, del probabilismo en el ámbito de la *sagesse humaine*, ajena por completo a la verdad revelada, pero no contraria a ella. En Montaigne⁴⁴ también se muestra una total desconfianza en la razón filosófica, como se constata, v. g., cuando, después de haber recorrido las diversas tesis de los filósofos antiguos sobre la divinidad, exclama:

«¡Confiad en vuestra filosofía! ¡Jactaos de haber encontrado el haba del roscón, viendo esta batahola de tantos cerebros filosóficos!».

Más aún, tras afirmar que la razón es una piedra de toque llena de falsedad, de error, de debilidad y de fallos, concluye que la verdadera razón sólo se halla en Dios:

«pues la verdadera y esencial razón cuyo nombre robamos para falsos indicios, se aloja en el seno de Dios; ése es su lugar y su refugio, de allí parte cuando Dios tiene a bien mostrarnos algún rayo de ella...».

Aunque el autor del *Tr* demuestra tener un conocimiento considerable de escepticismo, y en concreto de la obra de Sexto Empírico, al que cita profusamente, no comparte en absoluto su *epoché* respecto a la validez gnoseológica del testimonio de los sentidos o de la razón para alcanzar la verdad. Tampoco, por supuesto, estaría dispuesto a admitir que el pirronismo sirviera para allanar el camino de la fe, como admitían algunos de sus contemporáneos, entre ellos, como veremos, La Mohte Le Vayer. Muy al contrario, manifiesta tener una plena confianza en la veracidad de los juicios de la razón fundados en la experiencia.

Que la razón no alcance las verdades de la fe no supone históricamente el ateísmo⁴⁵, pues algunos, como el del autor de *La Sagesse*, sostienen justamente que el uso de la razón y la indiferencia frente a toda proposición de carácter ultraempírico o metafísico conlleva una propedéutica dirigida a recibir la semilla de la revelación, ya que esa *epoché* escéptica surge como resultado de haber expurgado la mente de todo prejuicio u opinión, de toda creencia sectaria, dejándola como un papel en blanco, dispuesta para ser informada por Dios⁴⁶.

El anónimo, en cambio, reduce todo lo real y verdadero a naturaleza, con lo que sólo tiene para él sentido hablar de Dios si se le identifica con el mundo en su

⁴³ *Petit Traité de la Sagesse*.

⁴⁴ *Ensayos*, II, « Apología de Raimundo Sabunde», pp. 230 y 264 de la trad. Española.

⁴⁵ En la p. 7 afirma que «si algo contradice la fe, lo que los filósofos afirman es falso». («Fidei adversatur, ergo quod ab eis (philosophis) dicitur est falsum»).

⁴⁶ *Cfr. Petit Traité de la Sagesse*, cap. 5.

totalidad⁴⁷. Su pensamiento, tal como se refleja en algunos pasajes de su obra, es encuadrable en el panteísmo⁴⁸ y, en consecuencia, destruye toda idea religiosa basada en la revelación de un dios trascendente a la naturaleza, ordenador y/o creador. En ningún momento se propuso seriamente el autor del *Tr*, a pesar de que explícitamente lo manifiesta en el prólogo, redactar una obra que, recopilando todas las tesis de los ateos, sirviese a los teólogos para combatirlos. Su libro, por el contrario, es la más inequívoca defensa del ateísmo.

Como ha sostenido uno de los mejores conocedores del *Tr*⁴⁹, el paratexto de la obra ha de ser entendido como *une sorte de parodie, ou de défi lancé aux théologiens*. La comprensión del manuscrito exige que se le encuadre dentro de lo que era la práctica común de los heterodoxos del Renacimiento. Al declararse fiel a la doctrina de la Iglesia Católica el autor del *Tr* sigue el ejemplo de muchos autores que, como Pomponazzi, después de haber demostrado apodícticamente la mortalidad del alma, exhibía su sumisión exterior a la autoridad de los teólogos⁵⁰. Se trataba, en consecuencia, de un recurso literario para ponerse al abrigo de las indiscreciones de los eclesiásticos.

Lo único que, en mi opinión, no concuerda totalmente con la aplicación de este modelo explicativo a la tesis del *Theophrastus* es la insistencia del anónimo en que los dioses no son como las leyes se los representan. Sostiene en múltiples pasajes que si se los identifica con los astros, de acuerdo con el significado primero del término, el ateísmo sólo tendría sentido referido a las ficciones religiosas de los príncipes y de las leyes. No obstante, si tenemos en cuenta lo que el anónimo sostiene en el capítulo IV del primer tratado⁵¹, no cabe duda de que, supuesta la eternidad del mundo, hay

⁴⁷ En el naturalismo era ésta una tesis ampliamente extendida y compartida ya por Maquiavelo, influenciado por Leon Battista Alberti, que pone en boca de Momo sus propias convicciones: «Sostenía que la fuerza de los dioses no era más que vanas y frívolas ficciones de mentes supersticiosas..., pero que no hay más que un solo dios común a todos los seres animados, La Naturaleza... La vida humana no es más que un juego de la naturaleza». (Cfr. Eugenio Garin, «Aspetti del pensiero dei Machiavelli», pp. 68-69, in *Dal Rinascimento al Illuminismo*, 1970).

⁴⁸ Pp. 92-93: «deos igitur non esse existimandum est, nisi fortasse per deum naturam ipsam intelligere voluerimus, ut quidam arbitrati sunt. Tunc autem confitendum erit esse quidem deum, sed non qualem illum leges et theologi fingunt... Itaque si alius deus est quam natura, necesse est ut eum illa genuerit...». («Se ha de pensar que los dioses no existen, a no ser que por dios hayamos entendido la naturaleza misma, como algunos han pensado. En ese caso habríamos de afirmar que ciertamente existe dios, pero no como las leyes y los teólogos lo representan... Así pues, si hay otro dios que la naturaleza, es necesario que aquélla lo haya generado»). Entre los que han sostenido la identificación de la naturaleza con dios destaca G. Bruno (1458-1600): «Vel nihil est natura, vel est divina potestas matriam exagitant, o natura insita rebus...vigens est entis principium...Mens, Deus, Ens; Hoc est unum ubique totum, Deus naturaque universalis; natura est deus in rebus» (citas proc. del *De immenso et innumerabilibus*, p. 307 del vol. I, parte 1ª, II, pp. 193 y 312, de *Opere latine conscripta*).

⁴⁹ G. Paganini, «Le Theophrastus Redivivus et Vanini», *Kairos*, p. 273.

⁵⁰ «quare, si quae rationes probare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum». Lo mismo se puede decir de G.C. Vanini (cfr. A. Nowicki, «Le categorie centrali della filosofia del Vanini», en *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, 1975).

⁵¹ P. 93.

que concluir, como hemos señalado, que dios es la naturaleza, considerada ésta como un mundo que lo contiene todo, igual que nuestro cuerpo contiene sus partes singulares⁵².

Aunque es partidario convencido del naturalismo paduano, pues sus tesis en materia de religión son coincidentes en parte con las de Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano, Bodin o Cremonini, Vanini⁵³, muestra sin embargo una clara independencia respecto de ellos⁵⁴; como se comprueba si tenemos en cuenta su rechazo de la astrología, pieza central del naturalismo, a causa de su acientificidad⁵⁵. Acepta, sin embargo, la doctrina general de que los dioses, a no ser que se identifiquen con los astros, no son nada, salvo mero invento de los legisladores y ficción de los políticos:

«a no ser que por los dioses entendamos los cuerpos celestes, a los que ciertamente conviene el nombre y lo que éste significa»⁵⁶.

⁵² P. 93: «Natura enim mundus totus est, qui universa continet et complectitur, tanquam corpus membra singula. Nihil habet infra aut supra se, nihil extra se, sed in se omnia; natura tota es in illo, et ille totus est in ea».

⁵³ El monje, médico, teósofo, astrólogo y libertino Lucilio Vanini (1586-1619), considerado por Mersenne como «el Julio César de los ateos» y quemado en la hoguera en Tolosa, en *De admirandis* sostiene que los milagros son un truco político: «son fábulas, e ilusiones de sacerdotes, para acaparar fama y dinero, ficciones de los príncipes paganos para mantener a la plebe sujeta por el miedo a la divinidad celeste». Igual que Maquiavelo, defiende el determinismo astrológico y que los dioses son, como dice Lucrecio, hijos del temor. Ofrece un retrato de Cristo realista, presentándolo como un embaucador que desacredita al Anticristo, capaz de hacer los mismos prodigios que él. Mersenne, en *L'impieté des déistes*, I, y en las *Observations*, le reprocha su astrología, su desdén por la escolástica, la teoría de la doble verdad, su explicación de los milagros por la fuerza de la imaginación y haber simulado refutar a los ateos cuando en realidad concede más fuerza a sus argumentos que a las refutaciones que él mismo les formula. Distingue entre *ratio* y *religio*, pues ésta se basa en el engaño (*Amphiteatrum*, exercit. VI): «Haec omnia falsa esse et a Principibus ad incautae plebeculae instructionem conficta, ut, quam ratio non posset ad officium, religio saltem duceret». (Trad: «Todas estas cosas son falsas e inventadas por los príncipes para la instrucción de la incauta plebe, de tal modo que si la razón no era capaz de llevarla a su cometido lo logre al menos la religión»).

⁵⁴ Habría que señalar que otros escritores del XVII, como Campanella (*cf. La ciudad del sol*), están en la misma posición que el *Tr* respecto de la astrología y su influencia sobre el poder religioso y político. Nuestro autor no sigue a Cardano hasta el punto de tomarse en serio el horóscopo de Cristo, que ya había tratado Pico; aunque desde luego hace de él una exhaustiva exposición. Sin embargo Campanella (citado a menudo por el anónimo) y el *Tr* discrepan profundamente en la mayoría de las tesis de sus respectivos sistemas, sobre todo respecto de la concepción de la naturaleza, que, recordémoslo, para el dominico correponde al cristianismo, «que no añade a la leyes naturales más que los sacramentos, que ayudan para observarlas fielmente» (o.c., p. 196 de la ed. Castellana de *Utopías del Renacimiento*, trad. De E. Imaz, FCE).

⁵⁵ P. 466: «Atque haec est Christi genitura ex astrologiae arte contra eius divinitatem constructa, quam hic retuli non quod ullo modo eiusmodi arti aliquod concedamus, sed tantum ut ostenderem quanam sit astrologorum in hac re sententia». El *Tr* afirma la libertad humana, aunque reconoce que en la naturaleza hay total necesidad; lo que le lleva a rechazar la astrología como un invento de la superstición: «igitur et nullos esse deos, concedendum est.... quod nec providentiae fatum nec astrologorum praedictiones, fatum etiam inducentes, violare aut laedere unquam possunt: haec namque omnia ex sola superstitiosorum hominum fallaci coniectura procedunt absque ulla certitudinis verisimilitudine ideoque vana prorsus sunt et inania».

⁵⁶ P. 158: «Nihil ergo sunt dii, praeter merum legislatorum commentum et politicorum figmentum, nisi per deos intelligamus corpora coelestia: cui enim nomen convenit, convenit etiam res ipsa...».

En rigor habría que decir que debe ser adorado el corredor en lugar de dios⁵⁷, pues de modo muy adecuado ha de llamarse dios todo lo que corre. Al sol, a la luna y a los demás cuerpos celestes corresponde este nombre y deben ser tenidos éstos por dioses.

La creencia en los dioses astrales de que habla el *Tr* se retrotrae hasta los egipcios y los griegos, según se desprende del proceso de Anaxágoras por afirmar que los astros eran piedras. La divinidad de los astros aparece en los orígenes mismos del pensamiento presocrático, con Anaximandro, y luego con los pitagóricos, Platón⁵⁸, Aristóteles, Teofrasto, los estoicos, Plinio, Averroes, Maimónides, y Ptolomeo⁵⁹, y

⁵⁷ P. 159: «Cum *theos* significet cursorem, recte dicitur: adorandus est cursor, pro adorandus est deus. Et illud omne quod currit, convenientissime deus appellari potest. Sed quia hoc nomen primum soli, lunae caeterisque corporibus coelestibus inditum est, ideo tantum pro diis habenda sunt». En la p. 168 narra la anécdota que recoge de López de Gómara, F. (H^a. Gen. De las Indias occidentales... citado según la trad. de Fumaeus de 1568) en la que se cuenta la graciosa respuesta que dio al dominico Vicente Valverde el rey de Tombez: «Christum Hispanorum deum mortuum esse, solem vero et lunam suorum populorum deos nunquam interire». En la p. 169 resume su posición sobre el tema de la astrolatría diciendo: «facile colligi potest solem, lunam caeteraque corpora coelestia solos esse deos ab omnibus acceptos, et per hoc nomen nihil aliud intelligi posse. Itaque si dii sunt accipiendi quidam, hi soli admittendi esse videntur, aut prorsus nulli». Señala a continuación que esta noción de los dioses fue urdida para cohesionar a la sociedad y por la conveniencia de los príncipes, para que gobernasen más fácilmente al someter a los hombres a causa de su miedo a los dioses («ut humani generis societas religione tamquam vinculo constringeretur, et ad principatus utilitatem, ut melius in officio homines continerentur dorum metu»). Lo de menos es en qué dioses crea el pueblo, sean los que sean son útiles al cualquier estado («nihil referre videtur quos deos populus credat; omnes enim, qualescumque sint, cuilibet reipublicae utiles esse possunt»). El sol, la luna y los demás astros serán igual de buenos y propicios que los demás que puedan ser inventados o imaginados, pero es más verosímil y acorde con la razón admitir estos dioses que son visibles, y cuyos saludables efectos y máximas virtudes comprobamos a diario antes que aquellos otros inventados, incomprensibles y totalmente desconocidos («verosimilius est et rationi convenientius hos deos statuere qui visibiles sunt, et quorum maximas virtutes salutare effectus quotie experimur, quam illos incomprehensibiles, et omnino commentitos ac penitus ignotos»). La plebe admite todos los dioses, mientras que una mente docta ninguno, pues sabe que son una invención («Plebs tamen indocta omnes admittit, mens docta nullos, utpote figmentum esse sciatis»).

⁵⁸ En las pp. 156-8 analiza el pensamiento platónico, resaltando que acepta el carácter divino de los astros, aunque pocas cosas se dicen con verosimilitud. Han sido dichas tantas falsedades sobre ellos que no puede haber certeza alguna. Los legisladores, siendo conscientes de no poder, mediante la razón, persuadir de la creencia en los dioses, acudieron a las fábulas («...animadvertentibus id vera ratione fieri non posse, ad fabulas...») a las amenazas y al temor a fin de que los hombre creyesen lo que sólo los enfermos pueden creer («quae nulla ratione nisi ab insanis credi possunt»). En la p. 157 reprocha a Platón su pretensión de fundamentar la fe en los dioses en los relatos de madres y nodrizas, que no sino delirios. El recurso platónico a las ceremonias supersticiosas y a los misterios y visiones de lamias y fantasmas para infundir la fe en los dioses le parecen al anónimo absurdos. No cabe esperar que los legisladores tengan respuestas mejores que las madres y nodrizas («quasi legislator aliud doceat quam fabulas quibus nos a pueris erudiri praecipit»). Sólo se trata de la utilidad de las creencias, no de su verosimilitud. Platón debería, en suma, probar la existencia de los dioses antes de amenazarnos, quizás si sus argumentos fuesen buenos, creeríamos en ellos. Todos estamos dotados por la naturaleza de los mismos sentidos y ni los sacerdotes, ni los legisladores, ni los teólogos ni los filósofos los tienen más agudos o sutiles (p. 158).

⁵⁹ En la p. 162 cita a Saumaise (*De annis climatericis et Antiqua Astrologia Diatribae*, 1648), para quien antes incluso que la física y la teología cultivaron los sabios griegos la astrología, que despertó gran interés por su capacidad de predicción, basada en la observación de los astros, de lo que sucedería en toda la vida al nacido según el movimiento y la posición de los mismos («Nam cum observatio siderum fieri coepta est

muchos otros; aunque también tuvo sus detractores, pues, en efecto, fue rechazada por Demócrito y posteriormente por Epicuro y Lucrecio. Mientras que Platón deducía de esa teología astral la más contundente prueba de la falsedad del ateísmo⁶⁰, Demócrito veía en los astros y los fenómenos de su entorno el origen de las creencias religiosas pero no la esencia de la divinidad, que se identificaba, según él, con las imágenes, o el circuito de las mismas, o con lo que emite las imágenes, o, finalmente, con el conocimiento y la inteligencia. De la teología astral, tal como era aceptada por el platonismo, como ha demostrado Festugière⁶¹, deducía Epicuro un determinismo que el filósofo de Samos temía más que a los mitos sobre los dioses⁶², que no se identifican con los astros, sino que habitan en los *intermundia*, según nos dice Lucrecio. Aristóteles⁶³, no sin cierta confusión, habla de varios motores y del primer motor y de las inteligencias de los astros, pero aquí ya no hay lugar para la religión, sino que se trata de explicar los movimientos del mundo supralunar constituido por una quinta sustancia, el éter, que se mueve en círculos perfectos desde la eternidad. En rigor, no habría necesidad de ningún motor si se admitiese en el éter un principio de animación. El primer motor bastaría para dar razón del movimiento de los demás motores de las diferentes esferas.

En el *Theophrastus* se cumple aquello que con tanta agudeza intuyó Montaigne respecto de la tendencia natural del hombre a sustentar sus opiniones en los escritos de los demás, aunque para ello fuera preciso deformarlos o violentarlos⁶⁴. Así, en su afán de presentar, según hemos visto, el ateísmo como una teoría casi unánimemente admitida por los filósofos de la Antigüedad, incluye entre los que, según él, lo han profesado nada menos que a Platón, que, como es sabido⁶⁵, lo describe como una enfermedad juvenil que si no se erradicaba mediante la persuasión de los guardianes, ha de ser extirpada de raíz, aunque para ello fuese preciso castigar e incluso ejecutar

ad praedicendum de motu eorum et positu quid cuique genito tota vita esset eventurum»). Resulta interesante la definición de ateísmo de Saumaise, que interpretando a Ptolomeo señala que sólo son amantes de los dioses los amantes de las estrellas, mientras que los judíos y los hidumeos, que no cultivan la astrología y admiten un solo dios, son ateos (p. 163: «pro atheis autem habet qui unum deum colebant et astrologiae studio dediti non erant, ut erant Idumaei et Iudaei»).

⁶⁰ *Leyes*, X.ix, 899 a-b, Tr, p. 164: «Ex Platone insuper accipimus nullos deos antiquos habuisse praeter sidera, et per illud nomen nihil aliud intelligi voluisse aperte declarant... haec eadem proponentes solem et lunam et astra et terram, quod dii et divina sunt haec...».

⁶¹ *Epicuro y sus dioses*.

⁶² *Epist. A Meneceo*.

⁶³ *Met*, XII.

⁶⁴ En el *ensayo XII: Apología de Raimundo Sabunde*, p. 144 de la traducción española: «Cada cual deforma el sentido de los escritos de otro a favor de sus propias opiniones interiores ya prejuizadas; y jáctase el ateo de reducir a todos los autores al ateísmo, infectando en su propio veneno la materia inocente». Aunque los *Ensayos* conocieron diversas ediciones a partir de 1580, su autor no es citado nunca por el *Tr* a pesar de que hay entre ambos puntos de coincidencia en el campo de la crítica y hermenéutica de la religión. Ello es comprensible si tenemos en cuenta que acuden a casi las mismas fuentes grecolatinas. Ambos comparten, v. g., respecto de la naturaleza y origen del alma y de su inmortalidad, las tesis lucrecianas, aunque el traductor de la *Apología* no comparte el ateísmo del *Tr*.

⁶⁵ *Leyes*, X.

a quienes no estuviesen dispuestos a abjurar de sus errores y persistiesen en la negación de la existencia de los dioses providentes. La inclusión de Platón entre los ateos no es óbice para que el anónimo afirme de él que, junto con la Biblia, ha contribuido a la divulgación de todas esas invenciones fabulosas acerca de los dioses y de la religión, a fin de que por ese medio los hombres cumpliesen mejor con sus obligaciones morales y políticas.

Sobre todo incluye entre los ateos a Aristóteles⁶⁶. En su opinión, el verdadero sentir del Estagirita acerca de los dioses se deduce con suma claridad a partir de su aceptación de la vieja doctrina heraclitiana de la eternidad del mundo⁶⁷. Si no fue más radical en la supresión de los dioses del vulgo este indudable ateo —dice el anónimo— fue por el temor al populacho, del que a la postre fue víctima⁶⁸. También Séneca es

⁶⁶ La impostura sobre los dioses fue aceptada por los grandes filósofos, destacando sobre ellos Aristóteles, que, según La Mothe Le Vayer (*De la divinité*, p. 320, de la ed. Fayard, 1988, des *Dialogues faits à l'imitation des anciens*), arrojó mucha arena a los ojos de quienes habrían de leer sus escritos (*atramentumque Sepiae more insperserit*). La mayoría entendió que su Dios estaba tan ligado a la naturaleza, que reconocía que Dios era la naturaleza misma, como afirma Cardano en el tercer libro de la *Sabiduría*: «Aristoteles tam callide mundi ortum, et animae praemia, et Deos ac Daemones sustulit, ut haec omnia aperte quidem diceret, argui tamen non posset». Averroes, *maximum veri secundum intellectum indagatorem*, a juicio de Postel, no reconoció jamás la causa primera, ni pudo comprender la divinidad.

⁶⁷ Aristóteles, a causa de haber afirmado la eternidad del mundo, era considerado por algunos padres de la Iglesia, como San Ambrosio, más temible que el mismo Epicuro. Sus doctrinas sólo podían ser oídas por el Anticristo, según Alejandro Nekano y sus libros fueron quemados bajo el reino de Felipe Augusto. El bautismo que, según Campanella, llevó acabo Santo Tomás de la doctrina de Aristóteles hizo que los teólogos de Colonia le consideraran como el precursor de Cristo en las cosas naturales, igual que lo era Juan Bautista en las de la gracia. Enrique de Assia lo hizo tan sabio como nuestro padre Adán, Gorge Trapezunco compuso un libro enro de conformidades de su doctrina con nuestra santa Escritura. Tuvo razón la Escuela al afirmar que de la misma cosa no puede haber ciencia y fe (*eiusdem rei non potest esse scientia et fides*), como vio acertadamente Foscarini, cuando, refiriéndose al movimiento de la tierra, sostuvo que la santa Escritura no debía ser seguida cuando se refería a los cosas naturales, cuya verdad no era necesaria ni siquiera útil para la salvación. Todo esto nos lo cuenta La Mothe Le Veyer al comentar «l'eternité du monde (de laquelle Aristote ne s'est jamais departy, au rapport d'Alexandre Aphrosiée)» en el diálogo *De la divinité* (pp. 309-310, de la o.c.). Leibniz (o.c., pp. 55-8) señala, en su afán de demostrar que los averroístas, partidarios de la oposición de la razón y la fe y de la mortalidad del alma de acuerdo con la razón (Aristóteles), se equivocan, que no está demostrado que Aristóteles haya admitido la eternidad del mundo, ni el infinito actual ni la metempsicosis.

⁶⁸ P. 34: «...de diis quid senserit patet, ex iis quae de mundi aeternitate confirmata saepius opinione asserit... eum certissime atheum fuisse et de diis caeterorum tantum more locutum, ne a populo sibi periculum facessero; quod tamen fugere non potuit». Ciertamente, Aristóteles (*Met.* XII, 8) señala que de acuerdo a la tradición de nuestros antepasados, y bajo el velo de la fábula, ha llegado hasta nosotros la creencia de que «los astros son dioses y que toda la naturaleza queda contenida por la divinidad. Todo lo demás son ya cosas destinadas a persuadir a las gentes sencillas y vulgares, adecuadas para apoyar las leyes y todo aquello que mira al bien común». En el capítulo 3 del libro II de la *Met.* el Estagirita afirma: «Incluso las leyes nos prueban hasta qué punto tiene fuerza en nosotros la costumbre, porque en ellas, por el ejercicio del hábito, tienen más influencia las fábulas y las concepciones pueriles que el mismo conocimiento de la verdad». Al legislador, por tanto, no le incumbe la verdad sino la utilidad. En el comentario de Averroes (*Phys.*, I, 60, t. IV, p. 36 de *Aristotelis cum Averrois commentariis*) se insiste en el carácter apodíctico y adecuado de la verdad en la filosofía, mientras que se señala que en la ley religiosa la verdad es sólo simbólica, exhortativa y oratoria. Aunque, como señala Canziani, (p. 87, nota 7 del *Tr.*) «no hay aquí aún contradicción entre la función práctica de la fe y los objetivos teóricos de la filosofía, sino sólo entre esta última y la pretensión pseudocientífica de la teología». Inmediatamente se concluirá que las

metido en el mismo saco del ateísmo: si no hubiese querido agradar al pueblo —dice— hubiese negado absolutamente la existencia de los dioses⁶⁹. Según él, siempre consideró el maestro de Nerón las creencias del vulgo sobre los dioses, la inmortalidad de las almas y los infiernos completamente vanas y falsas, maquinaciones de los sabios cuyo propósito era que los hombres, que no eligen la virtud a no ser por el miedo, tuvieran ante sí algo más poderoso que ellos y capaz de inspirarles temor⁷⁰.

Esta opinión sobre los dioses no es para el autor del *Tr* más que una fábula inventada con la que conducir al pueblo al cumplimiento de sus obligaciones⁷¹. Esta forma de entender la religión como un invento de los sabios en beneficio del estado se remonta a algunos textos de Platón y Aristóteles, y se fusiona con las explicaciones de Evemero y Pródico acerca del origen de las creencias religiosas; lo que supone,

leyes hacen uso para conseguir sus fines no sólo del mito, sino del engaño conscientemente ideado. La función pragmática de las creencias se aparta de la función veritativa del saber propiamente filosófico y se apoya en la falsedad. Una de las máximas de la condena del averroísmo latino bajo Esteban Tempier, la 174, dice: «quod fabulae et falsa sunt in lege christiana sicut in aliis».

⁶⁹ P. 36: «Nisi populo placere voluisset Seneca, deos haud dubie omnino negasset». En la p. 37: «ad coercendos animos imperitotum, sapientissimi viri iudicaverunt inevitabilem metum, ut supra nos aliquid timeremus... Quid potuit clarius et apertius dici ut ostenderetur haec de diis opinio conficta esse fabula, qua melius ad officium traheretur populus?» Es notorio que el anónimo interpreta el pensamiento de los autores que cita de modo parcial, podría haber citado la Carta 118, en la que Séneca defiende, mediante el argumento del consentimiento universal, la creencia en la existencia de los dioses: «nulla quippe gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat».

⁷⁰ Efectivamente, según Séneca (*quaestiones naturales*, II, 42, 3), fueron los etruscos quienes afirmaron que para cohibir la temeridad de las gentes ignorantes, inevitablemente debía utilizarse el miedo, a fin de que por encima de nosotros hubiese algo a lo que tuviéramos que temer, un vengador bien armado.

Sin embargo, en *De beneficiis*, VII, 19, afirma que ningún hombre cuerdo teme a los dioses; locura es temer lo que es saludable —dice— y nadie ama aquellos a quienes teme. Reprocha, por eso, a Epicuro haber arrojado a Dios adonde no causase temor, pues le quitó de la mano todos los dardos y potencia y no pueden hacer ni bien ni mal. Reconoce Séneca que Epicuro no ama a los dioses por utilidad, o por el señuelo de ningún premio o por la esperanza, sino por su eximia y singular naturaleza.

⁷¹ La concepción del origen de la religión se remonta hasta Critias, largamente expuesto por el anónimo a partir de sexto Empírico (*Adv. Math.* IX, 54). Entre los autores antiguos que defienden esta tesis destaca a Cicerón (I, de *De natura deorum*), para quien los sabios, en bien del estado, han inventado la religión, con la que logran que quienes no cumplen con su deber por la razón lo hagan por la religión (p. 58: «...ut quos ratio non posset eos religio ad officium duceret»). Demócrito situó el origen de la religión en el temor que inspiraban a los hombres los truenos, los rayos, los relámpagos, los planetas y sobre todo los eclipses de sol y de luna (p. 59: «...maxime terreri solitos dicit. Timor igitur quem de his omnibus homines conceperunt, cum ea ad solem, lunam et astra referrentur, id ad cultum et adorationem animos duxere...; según aquel célebre verso de Staius: primos in orbe deos fecit timor...»). Epicuro rechaza los dioses astros y el determinismo inherente a toda la astrología, pero afirma que tenemos un conocimiento cierto y evidente de su existencia (*Ep. a Men.*), que tienen forma humana, que son perlúcidos, que habitan en los *intermundia*, que no son providentes, que no intervienen en la naturaleza, que son modelo del sabio por su tranquilidad o *ataraxia*, etc. En el cap. IV (p. 87) afirma el autor del *Tr* que no se puede dudar de que esa creencia en los dioses sea un invento de los legisladores y de los políticos («hanc de diis opinionem legislatorum et politicorum commentum omnino esse») para mentener coexionada la sociedad. Lo que busca el legislador por medio de la creencia en los dioses es que seamos buenos, señalan Aristóteles y Averroes. La certeza no se desprende de que las leyes admitan los dioses por razones de utilidad, pues éstos son hijos de las leyes (p. 91: «Dii quidem legum filii sunt») cuya autoridad en modo alguno puede probar su existencia («sed male probat eos vere esse et existere»).

según Cicerón, la destrucción de la religión, entendida como veneración piadosa de los dioses⁷². Posteriormente, y tras las huellas de Aristóteles y su comentaristas, fue mantenida por algunos autores del siglo XVI, entre los que descuellan los representantes del naturalismo averroísta de la escuela de Padua⁷³.

Marcelino Rodríguez Donís
Dpto. de Estética e Hist. de la Filosofía
Universidad de Sevilla
Avda. S. Francisco Javier, s.n.
41005 Sevilla

⁷² El arpinate, en *De nat. deor.* I, 42, 117 y 118, se pregunta si los que redujeron la religión a la política «acaso no han destruido de raíz toda religión». Y con respecto a la doctrina de Pródico de Cos añade: «¿qué religión dejó en pie con su teoría?» En fin, después de exponer el pensamiento de Euemero y Ennio, dice: «¿Pensaremos, pues, que éste confirma la religión o más bien que la destruye y elimina por completo?».

⁷³ La escuela de Padua, según Nourrison (*Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, pref.), «era una forma de peripatetismo decadente, representado por el alejandrismo y el averroísmo, que conducían a una política desprovista de toda noción de justicia, basada en el egoísmo, la astucia y la violencia —literalmente, la política del príncipe—. Indudablemente para explicar los análisis filosóficos del Renacimiento hay que tener en cuenta el fenómeno histórico del surgimiento de los nacionalismos y sus alianzas con independencia de las creencias ideológicas, lo que supuso la consiguiente disminución del poder de la iglesia. Además de Maquiavelo destaca como representante del pragmatismo en la filosofía política del XVI, Pomponazzi (1462-1525) en *De Immortalitate*, cap. XIV, sostenía que «los hombres ingenuos y de naturaleza bien constituida se dirigían a la virtud *ex sola virtutis nobilitate* y se apartaban de la fealdad del vicio, mientras que otros necesitaban de las recompensas o castigos terrestres; otros a causa de la ferocidad y perversidad de su naturaleza, no se dejaban guiar por estas cosas, según la experiencia diaria demuestra, por eso fueron establecidos para los buenos premios eternos en la otra vida, y castigos para los viciosos, que es lo que más les atrae... Y como esta invención puede ser provechosa a todos los hombres, no importa cuál sea su grado, teniendo en cuenta el legislador la inclinación de los caminos hacia el mal, mirando por el bien común, decretó que el alma era inmortal, sin tener en cuenta la verdad sino la conveniencia, con el fin de guiar a los hombres hacia la virtud, y no debe por ello ser acusado el político».

La Mothe (*De la divinité*, p. 322, ed. Fayard) cuenta la siguiente anécdota: Pomponazzi, habiendo sido acusado ante la Inquisición, por haberse expresado con una licencia y calor peripatético sobre su no creencia en la inmortalidad del alma, se libró diciendo «que él no creía en la inmortalidad del alma, sino que sabía que era inmortal de modo apodíctico». («Il eschappa pourtant, avec cette interpretation, qu'il ne la croyoit pas voirement, puis qu'il la sçavoit apodictiquement»). Pero al el protegido de Richelieu y preceptor del duque d'Anjou, la posición de Pomponazzi le parece una *opinion atheiste*.

También estuvieron vinculados a la Escuela de Padua, como señala Leibniz (o.c., p. 48), Andrea Cesalpini (1519-1603), G.C. Cremonini (1550-1631) y Gabriel Naudée (1600-1653) que terminó medicina en Padua y fue bibliotecario de Richelieu y Mazarino. Según el autor de la *Teodicea*, el averroísmo, después de la condena del Concilio de Letrán, fue sustituido por el atomismo.