

## FUENTES GRECOLATINAS EN EL ATEÍSMO DEL *THEOPHRASTUS*

Marcelino Rodríguez Donís. Universidad de Sevilla

**Resumen:** El objetivo de este artículo es el análisis y estudio crítico de las principales fuentes de la filosofía clásica utilizadas por el autor del *Theophrastus*. En su intento de profundizar en los principales problemas de la filosofía de la religión el anónimo aborda en profundidad, desde una posición atea, los principales interrogantes sobre el origen de la noción de dios, sobre su naturaleza, sobre la providencia y la astrología. Desde una gnoseología empírico-escéptica, inspirada principalmente en Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Séneca, Cicerón, Luciano, Sexto Empírico y el averroísmo paduano, desemboca en un dogmatismo metafísico incompatible con la existencia de dios y destructor de toda religiosidad.

En el número 21 de *Thémata* hemos hecho una primera incursión en el ateísmo del *Theophrastus redivivus*, aunque por razones de espacio no hemos desarrollado los argumentos en los que se apoya el anónimo para llevar a cabo el objetivo que se propone: demostrar que dios (*sic*) es una invención de los príncipes y de los sacerdotes en modo alguno compatible con el uso de la recta razón que, según él, nos conduce, más allá de los límites del escepticismo, hasta un ateísmo sin paliativos, en el que la divinidad no es ni siquiera un ente de razón. En las páginas que siguen ofrecemos al lector lo más fielmente posible las líneas maestras de su filosofía, convencidos de que no estamos ante un mero recopilador de opiniones ajenas, sino ante un vigoroso y profundo conocedor del pensamiento antiguo que se cree capaz, en ocasiones, de leer entre líneas y desvelar el verdadero sentido de ciertos textos filosóficos que él supone forzados a no desvelar, por miedo, toda la verdad. Aunque en el paratexto del libro el autor se presenta como un creyente que se propone recopilar los desperdigados argumentos de los ateos a fin de que sean más fácilmente destruidos por los teólogos, su verdadero pensamiento, construido desde la más absoluta libertad, lo que realmente se propone es atacar la religión, concebida por él como un bastión de intereses políticos y económicos, hábilmente disfrazada bajo el ropaje propio de la fábula. En mi opinión se trata de un ateísmo militante, que no deja resquicio alguno a la veracidad de las creencias religiosas, a pesar de que reconoce su innegable utilidad en el campo sociopolítico.

### 1. Sobre la noción de Dios

En el segundo capítulo de este primer tratado indaga sobre la noción originaria de los dioses<sup>1</sup>: Si de acuerdo con la filosofía de Epicuro —asegura nuestro autor—

---

<sup>1</sup> De prima deorum notione.

para tener una anticipación o conocimiento proléptico de una cosa es necesario que previamente tengamos alguna sensación de ella, nadie conoce a los dioses, pues nadie tiene de ellos un conocimiento proléptico, si se acepta la definición de la *prolepsis*, como el conceto que formamos a partir de las sensaciones que reiteradamente se repiten en nuestra experiencia, es decir, no de modo apriórico o innato, lo que difícilmente sería conciliable con la gnoseología empirista de los epicúreos<sup>2</sup>. No es posible, si queremos prescindir, de acuerdo con la enseñanza de Epicuro, del uso de palabras vacías, explicar cómo ha llegado hasta nosotros la primera noción de dios, a no ser que se admita que es una ficción inventada por las leyes (que lo consideran desconocido, incomprendible e invisible) y carente de existencia real. Si de dios no puede haber conocimiento sensorial, no es posible su conocimiento proléptico, sino que estamos ante un vocablo sin significado<sup>3</sup>. No se puede decir que su noción haya surgido de un hombre que la enseñó a los demás, ni que fue revelada y entregada por dios mismo a los hombres<sup>4</sup>, pues en cualquiera de las dos hipótesis se requeriría estar

<sup>2</sup> Cicerón (*De nat. deor.* I, 31, 88) afirma que de acuerdo con el criterio empirista de Epicuro, no puede existir nada fuera de lo que hemos visto o tocado, y si fuera consecuente tendría que decir que no existe el sol, ni la luna, ni los planetas. Según este principio tenemos que dejar de lado todo lo que nos dicen la historia y la ciencia.

<sup>3</sup> A diferencia del autor del Tr., que en gnoseología profesa un empirismo realista, algunos autores del XVI, como Charron (1541-1603), haciéndose eco del platonismo y anticipando en cierto modo el innatismo posterior, a pesar de que comparte la doctrina determinista de los temperamentos del *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte (1530-1589), en la que se hace depender en exceso la mente del cerebro y la capacidad intelectual del temperamento, probablemente, según se desprende de la correspondencia con la Rochemailliet, en un intento de obtener *l'approbation des docteurs Sorbonnistes*, le chantré et le chanoine theolgal de Condom sostiene en la *Sagesse* (A, L. I. Cap. XV. pp. 122-123, B. L. I. Cap. VII, p.28), después de afirmar la no organicidad del alma, la teoría del alma del mundo y la dependencia del alma del cuerpo, una teoría innatista según la cual «l'ame, qui est la nature et la forme de tout animal, et de soy toute savante...La raisonnable de mesme non... ny selon Aristote, par reception et acquisition venant des dehors par les sens... mais de soy et sans instruction, image, entend, raisonne et discourt». Ver Domenico Taranto, «Sistema del dubio e sistema dello Stato in Charron», in *Pirronismo ed assolutismo della Francia del 600.*, p. 74. Cfr. M. Iofrida, «A proposito della "Sagesse di Pierre Charron"», in *Annali della S.N.S. di Pisa*, 1978, n.2, pp. 525-64.

<sup>4</sup> Permítame el lector que le remita a mi libro *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Sevilla, 1989, donde se trata el tema de la teología de Epicuro en profundidad. Digamos, no obstante, que el filósofo de Samos rechaza las falsas opiniones sobre la providencia de los dioses: «Pero imaginar que los dioses lo han dispuesto todo en interés de los hombres es desviarse, parece, en todos los puntos muy lejos de la verdad» (Lucr. II, 175). Que la naturaleza del mundo no es obra de los dioses en beneficio nuestro se comprueba con sólo observar sus innumerables defectos (II, 181) Los abusos introducidos por la vanidad de las religiones nos alertan de su inadecuación al ser de los dioses: «Al contrario, las más de las veces, la religión, ha engendrado crímenes e impiedades» (Lucr. I, 82-83). Lucrecio advierte al lector que su teoría sobre la naturaleza no es impía ni sacrílega: «no vayas a creer que te inicia en los principios de una ciencia impía y que entras por un camino sacrílego (I, 81-82). La superstición es el verdadero enemigo de los dioses, pues no es impío, decía Epicuro, el que niega los dioses, sino el que los concibe como el vulgo. Por eso estimamos que tiene razón Plutarco al criticar la doctrina de aquellos que estiman preferible ser supersticioso que impío o ateo. Recordemos con La Mothe (*De la divinité*, p. 339) que para el canceller Bacon (*Ensayos morales ingleses*) «el ateísmo deja al hombre el sentido, la filosofía, la piedad natural, las leyes, la reputación, todo aquello que puede servir de guía a la virtud, mientras que la superstición es la destructora de todas las cosas. El ateísmo jamás turba los Estados, sino que hace que el hombre sea más previsor, no esperando nada proveniente de lejos». Es cierto, no obstante, que Cicerón (*De nat. deor.* I; De

en posesión de una noción previa de dios. Se ha de deducir, por tanto, que el nombre de los dioses es una ficción, ya que su noción no pudo ser obtenida ni a partir de los dioses ni por el testimonio de los hombres. Tampoco la naturaleza la dio a los hombres, pues en ese caso sería similar para todos; pero cada pueblo se representa a sus dioses de diferentes maneras, e incluso algunos carecen totalmente de la noción de la divinidad y son muchos los que, habiendo creído en su infancia, después se hacen ateos; de lo que se deduce que no existen los dioses, tal como las leyes nos los presentan<sup>5</sup>.

Llegado a este punto, nuestro autor se refiere a toda una larga tradición de la

---

*divinatione*, II) sostiene que de acuerdo con Posidonio, Epicuro menciona a los dioses «para evitar el odio popular, aunque en realidad elimina los dioses, a pesar de que sigue hablando de ellos»: *invidiae detestandae gratia, re tollit enim, oratione relinquit deos* (ib. I, 44, 123). El arpinate llega incluso a decir que intentó socavar los cimientos de todos los templos de Grecia. Si la supresión de la superstición («de la que tan orgullosa está vuestra escuela») es definida como un temor infundado a los dioses, dice Cicerón (ib. I, 42, 117), una vez negados éstos, nada hay que temer. La religión consiste, según Cicerón, en venerarlos piadosamente. A partir de esta definición «quienes sostienen que la noción de los dioses es una ficción inventada por los sabios en beneficio del estado, con el fin de que a aquellos a quienes no pudiera hacerles cumplir con su deber la razón pudiera hacerlo la religión, ¿no eliminaron acaso de raíz toda religión?» (ib. I, 42, 118). Vemos que Cicerón ataca la doctrina sostenida por el autor del *Tr.* justamente en su punto de partida.

En la p. 77, el autor del *Tr* expone la doctrina epicúrea sobre los dioses, señalando que tenían forma humana, «pero que eran sólo perceptibles por la mente y el pensamiento a causa de la tenuidad y la sutilidad de su naturaleza y figura» (existimat deos formas humanas habere, sed mente et cogitatione tantum perceptibiles ob tenuitatem et subtilitatem naturae figuraeque deorum). En la p. 48: ...deum figmentum esse dicimus et nullum verum ens habentem. Nam qui primus de deo locutus est, debuit hanc vocem sive terminum ad aliquid referre, et dicere quid significaret eiusmodi vox, deus, quidque per illam intelligeret, ne inanem vocem proferre videretur...p. 48-9...Dicere autem notionem illam ab aliquo hominum ad alios profectam, inutile est...Dicere etiam a deo ipso hominibus revelatam et datam fuisse, inane vel potius stultum est. Nam ut ii a a deo datam dicant, necesse est ut prius de deo notionem haberint...V. g. legislatores olim qui primi deos introduxere et opiniones de illis aliis hominibus tradidere, fingentes cum illis loqui et familiariter conversari...; p. 49- 50 : ex quo patet nomen deorum , merum esse figmentum, cum neque a diis ipsis, neque ab hominibus, haec notio haberi potuerit. Sostiene, asimismo (p. 147-148), que «no se puede afirmar que fue hecha revelación alguna por dios, que es ignorado en el momento en el que se dice que se produjo la revelación. Pues los primeros que afirmaron haber tenido una revelación, o conocían a dios o no tenían de él ninguna noción. No lo conocían, en efecto; les preguntaremos de qué modo lo conocieron. Para reponder deben acudir a la revelación una y otra vez, lo que es ir al infinito; así pues, no tenían ninguna noción de dios, pero ¿cómo podrán decir que dios, al que no habían conocido, del que no tenían ninguna idea, les hizo semejante revelación? (Adde quod non potest recte affirmari revelationem aliquam de deo fieri a deo ipso, qui ignoratur eo momento quo revelatio facta dicitur. Nam qui primi hanc revelationem sibi factam fuisse dixerunt, aut deum cognoscebant vel nulla de eo notio illis erat. Non cognoscebant quidem; quaeremus enim ab illis unde cognoverint? Quod ut dicant necesse est ad revelationem semper deveniant, quod esset in infinitum delabi; itaque nulla de eo notio illis erat; tum vero quomodo a deo, quem nunquam cognoverant et de quo nulla illis erat cogitatio, revelationem factam fuisse dicent?) De nada sirve que, para probar que han recibido la revelación, recurran a los milagros, que no son sino ficciones, embustes y fraudes para engañar a los crédulos, pues una mentira no se prueba con otra mentira. (Iactant quidem miracula, sed mendacio mendacium non recte probatur; quod si nullum validum argumentum adducitur ad probandam revelationem, nullam unquam factam fuisse affirmandum omnino est. Miracula enim figmenta et mendacia fraudesque ad credulos decipiendos...).

<sup>5</sup> p. 50: Itaque, unde sit haec prima notio, dici nullo modo potest, sed omnino constat esse figmentum, nullosque esse deos, quaemadmodum illos leges praedicant.

teología astral, que diviniza los astros<sup>6</sup> y que es sostenida entre otros por Anaximandro, Jenofonte, Heráclides Pónico, Platón, Aristóteles, los estoicos, Plutarco, Plinio<sup>7</sup>. A partir del significado etimológico<sup>8</sup>, el término griego *theós*, que en origen equivale al latino *cursor*, reflejaba la denominación dada al comienzo al sol y a los astros<sup>9</sup>, según el *Cratilo*; aunque el anónimo también tiene en cuenta, siguiendo a Plutarco, la posibilidad señalada por algunos de hacer depender *theós* de *theorein*, cuyo significado sería, en ese caso, contemplar<sup>10</sup>.

Los griegos, según nuestro autor, no fueron los primeros e imponer al cielo y a los astros el nombre de dioses, pero tampoco se atreve a afirmar o negar categóricamente que los egipcios<sup>11</sup> hayan sido los creadores de los dioses, pues, entre otros, Averroes<sup>12</sup> sostiene que correspondió a los caldeos semejante honor. Lo que rechaza el anónimo de modo rotundo es la pretensión del cristianismo de que la religión tuvo su origen entre los hebreos al ser revelada por Dios a Moisés<sup>13</sup>.

Después de exponer largamente, siguiendo la explicación del *Timeo* platónico, el

<sup>6</sup> Cicerón (*De nat. deor.* III, 20, 51, 52, 53) considera necesario rechazar la supersticiosa pretensión de los estoicos de que los dioses se identifican con los astros. Lo mismo afirma respecto de la divinización del mundo y de las estrellas (III, 9, 23). Es cierto que en Platón y en Aristóteles la identificación de los dioses con los astros es clara e inequívoca.

<sup>7</sup> p. 72. El autor del *Tr.* hace referencia a la inconstancia de Platón en el tema de los dioses, pero afirma rotundamente que en el *Timeo* y en las *Leyes* la divinidad del mundo, del cielo, de los astros, de la tierra, de las almas y de los que hemos recibido de las instituciones de nuestros mayores: et mundum deum esse, et coelum, et astra, et terram, et animos et eos quos maiorum institutis accepimus. En la p. 76: Anaximander (Plutarchus, *De placitis philosophorum*, I, vii, 881 E-F) iterum etiam deos coelestes esse astra dicit; p. 77: Plinius (*Naturalis historia*, II, iv, (6), 12-13) solem deum esse existimat; p. 78: Plutarchus (*De tranquillitate animi*, 20, 477C-D) etiam videtur coelum omne et astra pro diis habere dicens, templum hunc mundum sacratissimum quidem et religiosissimum in quo per ortum inducimur, spectatores non surdorum signorum et manufactorum, sed solis, lunae, siderum; et addit haec, veluti mysteria quaedam, esse tranquillo et laeto animo spectanda et peragenda.

<sup>8</sup> Sorprende bastante la insistencia en la etimología de parte del anónimo, quizás debería haber tenido más en cuenta testimonios como el F. Sánchez sobre las etimologías: «Añade a esto la frívola sentencia de otros que asignan a las palabras no sé qué fuerza propia, para deducir de ahí que los nombres fueron impuestos a las cosas según su naturaleza» (p. 83 de la versión castellana de *Que nada se sabe* (1581).

<sup>9</sup> p. 51-2. Igitur apud Gallos...haec vox deus relationem habet ad vocem graecam *theós*, idem omnino significantem quod apud supra dictas nationes significat, deus; hoc autem nomen nihil aliud apud Graecos significat quam cursor, quod soli et astris impositum fuerat. De quo plato sic enucleate scripsit et huius nominis ethymologiam perfectissime aperuit...Videntur mihi, inquit (in *Cratilo*), primi homines graeci hos solos deos putasse, quos etiam nunc multi barbari habent deos, solem, lunam, astra, coelum. Cum itaque haec omnia perpetuo motu progredientia ac currentia viderent, ab hac rursus natura, hoc est, *apoteouthein* 8quod est currere) *theous*, hoc est deos, ipsos appellasse.

<sup>10</sup> p. 52: Plutarchus (li. 1º de *plac. Philos.* cap. 6º) hoc nomen derivare vult a *theorein*, hoc est contemplari, quia solem, caetera astra coelumque haec omnia inferiora contemplantur. Ergo sol, luna, coelum et astra dii sunt et ab antiquis omnibus populis pro diis habita fuisse, aliosque prorsus deos ignorasse diffusius ultimo huius tractatus capite ostendimus.

<sup>11</sup> p. 53: Aegyptii enim vocant Theut quod Graeci *theós*...Accipimus Aegyptios pro diis solem et lunam habuisse; p. 55 : ...Non autem auserim absolute affirmare Aegyptios primos esse deorum inventores (nec etiam id negaverim)...

<sup>12</sup> *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, In XII Metaphys. Comm.* 50.

<sup>13</sup> p. 54: ...sed cum Moses, hebraeorum princeps religionisque eorum author, apud Aegyptios educatus fuerit...no dubium est quin ab Aegyptiis profecta sit, sicuti aliarum nationum leges.

origen y la desaparición de las diferentes culturas a causa de las catástrofes por agua o fuego, afirma que el diluvio de Noé no fue universal<sup>14</sup> y que, tras las inundaciones, los más listos de entre los que lograron sobrevivir se dirigieron a otras naciones inmunes a ellas. Diodoro Sículo decía que Egipto, por carecer de lluvias, era el lugar hacia donde se dirigieron los emplazados en el oriente. Como tenían ya una antigua noción de los dioses y de la religión, se documentaron y aprendieron de los egipcios todo lo referente a la religión y, finalmente, retornaron llevándola a los suyos, simulando que los mismos dioses se la habían revelado a ellos personalmente, como hicieron muchos legisladores, entre ellos Moisés y Numa. Por eso los egipcios, si no los inventores, al menos han de ser considerados los restauradores de la religión<sup>15</sup>. No obstante, dada la eternidad del mundo, quizás no sean los primeros, como lo indica el hecho de que los etíopes creyesen haber sido los verdaderos inspiradores de la religión de aquéllos, según afirma Diodoro Sículo. Este, en efecto, cree que no es posible saber si los creadores de la religión fueron los caldeos o los escitas. Lo que si sabemos es que los egipcios no concibieron como dioses más que al sol<sup>16</sup>, la luna, las estrellas y el cielo<sup>17</sup>.

En cuanto al significado del nombre *dios*, no hallaremos —dice el anónimo— sino una ficción a la que no corresponde ningún verdadero ser, salvo el que conviene al sol, a la luna, a los astros y al cielo<sup>18</sup>.

Del análisis de determinados pasajes de Cicerón<sup>19</sup>, de Sexto Empírico<sup>20</sup> y de Plutarco<sup>21</sup> el anónimo concluye que los creadores de la primera noción e invención de los dioses fueron los legisladores<sup>22</sup>, que, observando que el rayo, el trueno, las lluvias, los eclipses de sol y de luna aterrorizaban a los demás hombres, guiaron sus espíritus a rendir culto al sol, a la luna y a los astros. Los legisladores sabían que nada fuerza más los espíritus de los hombres que el miedo. Parece —dice el anónimo— que ningún temor es superior al que se genera a partir de las cosas de allí arriba, toda vez que son desconocidas e inaccesibles a la mente humana y la golpean como si saliesen de la oscuridad. De ellas han surgido gravísimas causas de terror.

Además de estos dioses, según Cicerón<sup>23</sup>, con el paso del tiempo y a partir de la verdadera filosofía de la naturaleza, otros dioses imaginarios y ficticios fueron introducidos por la razón, lo que generó opiniones falsas, errores turbulentos y supersticiones de vieja. Fueron inventados unos dioses a medida de la imbecilidad

<sup>14</sup> p. 55: non fuisse universale.

<sup>15</sup> p. 56: Sicque deorum et religionum reparatores Aegyptios dixi, non fortasse vero inventores.

<sup>16</sup> La Mothe describe largamente el culto solar en la Antigüedad (*De la divinité*, pp. 342-3).

<sup>17</sup> p. 57: per deos autem nihil aliud intellexisse quam solem, lunam, astra caetera coelumque omnem.

<sup>18</sup> ib. et nullum verum ens habere paeter illud quod soli, lunae, omnibusque astris et ipsi caelo convenit.

<sup>19</sup> *De nat. deor.* I, 42, 118.

<sup>20</sup> *Adv. Math.* IX, 54.

<sup>21</sup> *De plac. Philosoph.* I, 7, 880E.

<sup>22</sup> 22 p: 58: Atque haec est prima de diis notio et inventio a legislatoribus orta... et solem, lunam, astra caetera, coelumque omne pro diis habuisse et eosque deos rudibus et agrestibus hominibus colendos et adorandos praecipisse.

<sup>23</sup> *De nat. deor.* II, 70.

humana, creados por mentes perturbadas que les asignaron vestidos, edad, perturbaciones propias de la debilidad de los hombres. Más tarde fueron divinizados los reyes y se inició el culto de los muertos<sup>24</sup> y fueron tenidos por dioses, según nos cuenta Pródicio, hasta los prados, los sembrados, los rebaños e incluso los animales por su utilidad. De modo que los antiguos teólogos, prefirieron —dice el anónimo— discutir a través de los opacos espacios de las mentiras y de las fábulas antes que exponer sencillamente la verdad, que fue propuesta por ellos al pueblo vestida con variadas ficciones y colores en oscuro discurso y con elegantes versos. Trasladaron el nombre de los dioses de aquello a lo que conviene a lo que en modo alguno es concorde con ellos<sup>25</sup>.

Nadie como Platón —añade— fue consciente del poder que la fabulación sobre los dioses podía ejercer, una vez aceptada por parte de las mujeres, más crédulas y menos inteligentes que los hombres, en las tiernas mentes de los niños; de ahí que la potestad de componer fábulas religiosas debería ser asignada a los más doctos poetas y teólogos, no al vulgo<sup>26</sup>. El poder de los apólogos o fábulas es tal que los hombres así educados desde la infancia no recurrirán ya nunca a la razón y al juicio verdadero, como sostuvo Aristóteles<sup>27</sup> al indicar el origen y la materia de todas las fábulas. En efecto, un perpetuo error en religión se alimenta y favorece entre los hombres<sup>28</sup>,

<sup>24</sup> p: 61: regem ipsum...ut etiam deos appellarent...; itaque homines eorum simulacra finxerunt... memoriam defunctorum colere coeperunt...De acuerdo con la nota 30 de la p. 61 de la edición del Tr, el anónimo se basa en la obra de Polidoro Virgilio, al que sin mencionarlo parafrasea casi literalmente; en cambio cita un texto de Lactancio (*De falsa religione*, XV in P. L. t. VI, cc. 192-193). Este humanista constituye un claro caso de everimerismo, pues dice: Graeci, teste Herodoto in primo, non temere sentiebant deos ex hominibus esse ortos.

<sup>25</sup> p. 61-62: Nomen enim deorum ab iis rebus quibus conveniret, ad eas quibus nullo modo competere, insulse traduxerunt antiqui omnes theologi qui cum poëtae essent... Resulta curiosa la claridad con que en este texto el anónimo afirma que el nombre de los dioses sólo conviene a los astros, aunque en rigor, para él todas las deificaciones no son más que mera teantropía.

<sup>26</sup> p: 64: Hoc loco (*Resp.* II, 17, 377 a-c) intelligit Plato, fabulas de diis a poëtis theologisque doctissimis et non vulgaribus viris confictas. Quorum persuasio a mulieribus utpote magis credulis et viris mente multo infirmioribus suscepta, per has deinde facilius puerorum animis imprimitur.

<sup>27</sup> *Metaph.* II, 3, 995<sup>a</sup>, 6.

<sup>28</sup> p. 64: Utpote id sit sola omnium fabularum origo et materia, qua perpetuus error in religione inter homines alitur atque fovetur...Quantum vero vim consuetudo habeat, leges declarant, in quibus fabulosa et puerilia plus possunt propter consuetudinem quam si cognosceremus ea.

De acuerdo la nota 7 (pp. 87- 91 del Tr), Pomponazzi en el comentario a Aristóteles (*2<sup>o</sup> Metaphisicae*) distingue ente el filósofo y el legislador, en cuanto que el primero busca la verdad y el segundo la bondad. Por eso los apólogos no buscan ni la verdad ni la falsidad (apologii non intendunt nec veritatem nec falsitatem). El legislador no urde fábulas para engañar a los hombres, sino para hacerlos buenos (Unde legislator non dicit illas fabulas decipiat homines, sed ut faciat homines veros). El estado ferino de los hombres impide que se eleven a la luz de la verdad, y deben ser guiados hacia el bien (*comm. Al 2<sup>o</sup> de caelo*). Pomponazzi reconoce el papel ético- pedagógico que Averroes asignaba a las leyes y es consciente de la distancia entre el sabio y el vulgo : la misma que entre un hombre verdadero y uno pintado. Si quien no participa de la filosofía es una bestia (qui de philosophia non participat bestia est, *De incantationibus*, p.151), el hombre, «animal gregario y civil», está naturalmente subordinado a los jefes y a los sabios, cuya superioridad viene sancionada por la misma providencia astral que dispone el orden social jerarquizado bajo los reyes, los sabios y los buenos. La ley puede tener una función saludable y también es capaz de utilizar el engaño (mendacium), como por ejemplo el de la inmortalidad, con el fin de que la masa se dirija hacia

como se desprende del poder de la costumbre en la obediencia de las leyes, aunque éstas mantengan cosas fabulosas y pueriles. Por eso Averroes, en su comentario a Aristóteles, insiste en la dificultad que la costumbre supone para el desarrollo del conocimiento científico, sobre todo a causa de la variedad de tantas opiniones, que son como las raíces y los fundamentos de las leyes: que existe dios, que tiene entendimiento y voluntad, que es el máximo bien, gobernador y rector del mundo. Todo lo demás que las leyes establecen está ordenado no para que los hombres sepan, sino para que sean buenos<sup>29</sup>. Lo mismo sucede —dice el anónimo— con los principios, pues como están acostumbrados los hombres desde niños a escuchar que el mundo ha sido hecho por dios, rechazan la verdad de la ciencia, niegan la naturaleza, es decir, la existencia de un agente natural<sup>30</sup> y sólo si, suprimidas las fábulas, se libran de las ataduras de los prejuicios y del arbitrio de su falso juicio, alcanzarán la verdadera razón<sup>31</sup>, que nos obliga a todos a concluir que no existen otros dioses que los cuerpos celestes<sup>32</sup>.

Fue Luciano<sup>33</sup>, según el anónimo, quien colocó las cosas en su sitio y trajo la luz sobre las tinieblas de las mentiras, oponiéndose a lo que se cuenta de los dioses, de los infiernos, de la rebelión de los gigantes, de aquel primer nacimiento de los hombres en el Ática, como si se tratase de acebuches y, en fin, de otras absurdas y monstruosas fábulas, que sólo pueden afectar a las mentes de los niños, que aún temen a máscaras y lamias. El remedio contra todo esto, dijo Luciano, está en la verdad, es decir en la recta razón. Si somos capaces de utilizarla adecuadamente, no seremos turbados por esas vanas y estúpidas mentiras. A partir de la enseñanza de Luciano, con la verdade-

la virtud (sed faciunt sic ut ducant hominem ad bene faciendum et ad instructionem hominum (*comm ad II de caelo*)).

La interpretación libertina y escéptica sobre el papel de las leyes sólo fija su atención en el engaño. Así, Montaigne (tomo III, XIII, de los *Essais*) dirá, en tono desmitificador, que «la leyes mantienen su crédito no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento físico de su autoridad; no tienen otra cosa». Se volatiliza el carácter pedagógico de los legisladores y se justifica el engaño de los que dominan.

<sup>29</sup> Esta máxima es aceptada por todos los filósofos escépticos del XVI Y XVII, que creen es compatible con el desprecio que muestra san Pablo por la sabiduría de este mundo.

<sup>30</sup> 30 p. 65: *Isti enim propter consuetudinem negant naturam, id est agens naturale esse, quia dicunt omnia facere deum. En la p. 73 enumera algunos autores que han identificado a la fuerza divina con la naturaleza, como Stratón y Zenón: Strato omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem... Es de notar que el anónimo rechaza el argumento del orden para probar la existencia de los dioses, pues ello exigiría concebirlos como fundadores y administradores de toda la naturaleza, lo que choca con su tesis de la eternidad del mundo. Los dioses, por tanto, no existen a no ser que los identifiquemos con la naturaleza misma (pp. 92-93: deos igitur non esse existimandum est, nisi fortasse per deum naturam ipsam intelligere voluerimus) En ese caso habría que admitir que existe dios, pero no tal como las leyes y los teólogos se lo representan (Tunc autem confitendum erit quidem deum, sed non qualem illum leges et theologi fingunt). En rigor, de este texto se desprende que la posición del anónimo refleja no tanto un ateísmo como una concepción naturalista y panteísta.*

<sup>31</sup> Veram rationem

<sup>32</sup> ib. Quare nos, ut ex supra dictis constat, fateri cogeret nullos esse deos, praeter coelestia corpora.

<sup>33</sup> *Philoseudes seu incredulus*, 3, 40.

ra razón, examinando cuidadosamente el origen de los dioses, sabremos —concluye el anónimo— que tal nombre corresponde a los cuerpos celestes, por su propia fuerza y significación, como hemos dicho. Se trata, en efecto, de una invención que se acomoda a la utilidad del estado y se expresa por medio de fábulas por la autoridad de la ley y el poder de la costumbre. Esa gran mentira es introducida, finalmente, en nuestras mentes por la enseñanza, y a partir de ahí sin duda alguna conocemos la primera noción de los dioses y cómo ha llegado a los hombres<sup>34</sup>.

## 2. Naturaleza y forma de la divinidad

En el capítulo tercero del tratado primero sobre los dioses el anónimo se propone explicar qué es dios y cómo es de acuerdo con las leyes, así como las opiniones de los filósofos y teólogos, y a qué cosa se impuso este nombre<sup>35</sup>. Después de un exhaustivo recorrido por las diferentes opiniones de los filósofos grecolatinos acerca de los dioses, señala que del mismo modo que en el nacimiento de los ríos caudalosos y claros las aguas son turbias y escasas, también quienes ignoran los verdaderos orígenes de la noción de los dioses creen que no hay nada mejor, más hermoso, más cierto que esas leyendas que de ellos se cuentan. La realidad, en cambio, es que esas fábulas son falsas y que las creencias y nociones de los dioses han surgido a partir de lo más bajo y sórdido<sup>36</sup>. Con razón dijo alguien, en efecto, que era muy peligroso escudriñar sobre los orígenes de las cosas y remover el cieno<sup>37</sup>. En cuanto al origen de los dioses, lo que se cuenta en los apólogos carece de valor y de verdad, salvo lo dicho sobre los cuerpos celestes<sup>38</sup>.

Si comparamos las conclusiones que el anónimo extrae a partir del análisis de las contradicciones de los filósofos antiguos con las que respecto de las mismas han sostenido autores tan significativos como Montaigne<sup>39</sup>, Charrón<sup>40</sup> o La Mothe Le

<sup>34</sup> p. 66: Igitur istam Luciani doctrinam sequentes, et ratione vera, unde dii sin perpendentes, cognoscemus eiusmodi nomen coelestibus corporibus convenire, ex vi et significatione nominis, ut diximus, figmentumque esse ad reipublicae utilitatem accomodatam, deinde ad fabulas tractum legum auctoritate et consuetudinis apotestate validum, mentibusque nostris eruditione insitum, et inde primam deorum notitiam et quomodo ad homines illa pervenerit haud dubie addiscimus.

<sup>35</sup> 35 p. 67: Caput tertium, in quo declaratur quid et qualis sit deus secundum leges et philosophorum theologorumque sententias et cuinam rei hoc nomen impositum fuerit.

<sup>36</sup> p. 67: sic de diis opiniones ab humili et sordido.

<sup>37</sup> ib: periculosum esse origines reru scrutari, aeque ac coenum remove. Este texto lo interpreta el anónimo también en clave política, en el sentido de que en el origen del estado y de la ley están el crimen y la violencia.

<sup>38</sup> p. 68: paeter quod superiore capite de corporibus coelestibus declaravimus.

<sup>39</sup> Montaigne (*Ensayos*, II, 12, p. 230 de la vers. castellana) después de pasar revista a casi los mismos autores citados por el anónimo, además de a los ateos Diágoras y Teodoro, exclama: «¡confiad en vuestra filosofía! ¡jactaos de haber encontrado el haba en el roscón, viendo esa batahola de tantos cerebros filosóficos!...y toda otra elección que no venga de las manos de Dios paréceme elección de poca prerrogativa .....Las cosas más ignoradas son las más susceptibles de ser deificadas.»

Es muy cierto que el anónimo tampoco confía en los filósofos, aunque sí lo hace plenamente en la *vera ratio*, que le permite dar el salto desde el escepticismo sobre los dioses hasta el ateísmo, del que piensa haber encontrado una justificación en el hecho de que sólo el temor a los fenómenos meteorológicos ha



Veyer<sup>41</sup>, advertiremos en el autor del *Tr.* un radicalismo sin precedentes. Montaigne, como hemos dicho más arriba, se sirve de las contradicciones de los filósofos para poner en duda la capacidad de la razón humana de conocer a Dios, así como para la defensa de una posición fideísta, de una religión, en suma, sin dogmas, en la que se subraya la imposibilidad de explicar racionalmente los misterios de la fe. Charrón, por su parte, se propone analizar la sabiduría humana siguiendo las pautas del probabilismo, pero dejando muy claro que el método escéptico no sólo no se opone a la autoridad de la religión, sino que prepara al alma para que Dios le infunda la sabiduría divina. El pirronismo rinde el máximo servicio a la piedad y a la acción divina, pues «la fundamenta, la defiende y la difunde». Finalmente, La Mothe,

---

permitido que los hombres, o, para ser más precisos con su terminología, los sabios utilicen el vocablo *dios* para referirse a los astros – dioses. Sin embargo él mismo reconoce que de lo alto no sólo se derivan temores, sino agradecimiento por las cosas útiles, como la lluvia, según han sostenido quienes han divinizado lo que les parece útil y ventajoso para la especie humana. En suma, aunque a veces parece suscribir la identificación de la divinidad con los astros o con la naturaleza celeste, siguiendo a Aristóteles, inmediatamente reula para decir que esas creencias no existieron hasta que los príncipes, los sacerdotes y los malos filósofos o los que no pudieron hablar más claro las impusieron a los demás. El uso de la razón es bifronte, aunque, en su opinión, cuando se trata de religión siempre funciona de modo erróneo e interesado.

Pero, en mi opinión, una cosa es la utilidad sociopolítica de las creencias y otra bien distinta la reducción de las mismas al miedo, a la gratitud, a la ignorancia o al engaño. El anónimo está convencido de la no naturalidad de la religión y de su intrínseca falsedad y perversión, así como de que es la causa de la suprema infelicidad, pues dice (p. 900) que «las invenciones de la religión no se mantienen en los espíritus de los hombres a no ser mediante ficciones, cuentos y mentiras (*figmentis, fabulis et mendaciis*)...casi no se encuentra a nadie que no esté más afectado por el temor de los infiernos, o por la esperanza del vacío paraíso, y por las patrañas esas de los dioses y de los demonios que por las cosas más evidentes y claras. De estas cosas se origina el miedo a la muerte, que torna la vida desgraciada y desdichada (*Ex his etiam metus mortis oritur, qui vitam iniucundam et infelicem omnino reddit*).

Aunque el anónimo en general está muy cercano al epicureísmo en lo concerniente al análisis de las creencias religiosas y a la negación de la inmortalidad del alma, se aleja de él al reducir sin matices la religión a superstición. Recordemos que, según Lucrecio, la doctrina epicúrea (a pesar haber sido considerada como destructora de la religión y un claro ejemplo de ateísmo ya desde la más remota antigüedad) no es impía ni sacrílega (ver nota 4) y sí explícitamente defensora de la existencia de los dioses. Así mismo, tampoco admite Epicuro la divinidad de los astros ni la eternidad del mundo.

<sup>40</sup> Charron, *Piccolo trattato della Saggerza*, p. 124. Ed. A cura di Giampiero Stabile, 1985

<sup>41</sup> La Mothe en el diálogo sobre la divinidad mantiene una posición fideísta, fortalecida por la crítica escéptica de la razón, que al derrumbar el edificio de la filosofía dogmática deja expedito el camino hacia la fe revelada. El espíritu de la fe religiosa sólo se adecúa a las fuerzas *superfísicas* del cristianismo, que de acuerdo con san Pablo nos lleva a creer, no a saber. Mediante la *metriopatía* el escéptico cristiano somete su voluntad al Todopoderoso y por medio de la *ataraxia* aprende a resistir incommovible a las cosas de la fe (*De la divinité*, p. 350). La religión es definida (ib.p. 331) como un sistema particular que da razón de los fenómenos morales y de todas las apariencias de nuestra dudosa ética. Por eso en el inmenso océano de religiones no hay casi nadie que no crea poseer la verdadera, estando dispuesto incluso a dar su vida por defenderla. Sin embargo Lamothe no comparte la tesis sostenida por algunos espíritus desorientados en materia de religión, que sostienen que ésta es una invención similar a las ficciones de los astrónomos. Quienes entienden de ese modo la religión creen haber hallado un modo de vida válido en el campo moral, económico o civil, capaz de dar razón de las costumbres, acciones y pensamientos de los pobres mortales; de modo que si hubiera un Copérnico de la vida moral y religiosa con un poco de fortuna sería aceptado. Esa manera de ver la religión es consecuencia de los escollos irreligiosos contra los que chocan los espíritus que no tienen la aguja inmantada de la fe que los conduce hacia el polo de la gracia divina (pp. 330-331).

contemporáneo del anónimo y profundo conocedor del pensamiento antiguo en general y sobre todo del escepticismo, sostiene que la fe, por no basarse en la razón, está al margen de la crítica pirrónica de las posiciones dogmáticas y que, en consecuencia, se ha de prestar total asentimiento a la revelación. Pero al mismo tiempo, comparando las diferentes creencias religiosas, halla lo que todas tienen en común: antropocentrismo y antropomorfismo, superstición y explotación política, evemerismo y divinización de las fuerzas naturales, búsqueda de consuelo y dominio teocrático, privilegios sacerdotales y recurso a los milagros<sup>42</sup>.

En medio de este clima resulta profundamente atrevida y novedosa la posición del anónimo, ya que para él la contradicción de las diferentes sectas filosóficas a la hora de pronunciarse sobre la existencia y la naturaleza de los dioses, desemboca en la negación de la revelación sobrenatural, que no es, según él, sino una invención urdida por los teólogos y los legisladores. No hay en su sistema la más mínima posibilidad de un dios transcendente, creador del mundo y providente. Todo cuanto existe es obra de la naturaleza eterna, independiente y autorreguladora, identificada con el mundo en su totalidad. El anónimo, después de rechazar los argumentos del consentimiento universal y del orden con el que algunos pretenden demostrar la existencia de la divinidad, concluye que «se ha de afirmar que en consecuencia los dioses no existen, a no ser que por dios hayamos querido entender la naturaleza misma, como algunos han pensado». En conclusión, ateísmo y/o panteísmo suponen el rechazo de los dioses tal como las leyes los conciben. Si se quiere comprender en su verdadera y profunda dimensión el naturalismo del *Theophrastus Redivivus*, hay que enmarcarlo en la gran corriente filosófica que se remonta a Stratón y los estoicos y que fue continuada por algunos de los más representativos autores de la filosofía renacentista.

Retornando a las doctrinas de los filósofos antiguos, el anónimo sostiene que no sólo discrepan unos de otros sino que se contradice cada uno de ellos a sí mismo<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> G. Paganini, *Sepsi moderna, Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, p.79.

<sup>43</sup> Un ejemplo de esto lo encontramos precisamente en Platón, con cuyo análisis termina precisamente el capítulo tres de este primer tratado. Según el anónimo (p.82), Platón no tuvo ninguna opinión cierta sobre los dioses (nullam tamen apud eum fuisse de diis opinionem certam), pues llega incluso a decir en el *Timeo*, V, 29 c-d, que no hemos de admirarnos de que se hayan defendido muchas cosas contrarias acerca de los dioses y del origen del universo, y que nosotros no podemos conocer las exactas razones sobre ellos, debiendo contentarnos con la mera probabilidad. No debemos exigir más que un discurso verosímil, incapaces de ir más allá (Quare decet ut de iis verisimilem orationem suscipiamus, et nihil ultra quaeramus). En el *Fedro*, 246 cd, afirma que ignora la verdad sobre los dioses, y añade con claridad que lo que dijo sobre ellos no lo afirmó a partir de la certidumbre de las cosas, sino por la utilidad que de ellas pudiera derivarse (non ex rerum certitudine dixisse ea quae de diis certa esse scripserit, sed ex utilitate quae inde percipi poterit); y no porque esa fuese su opinión, sino porque así parecía a otros bueno o verosímil. Insiste en que no es necesario que el orador diga la verdad, sino lo que es útil, no lo que es realmente bueno, sino lo que lo parece. De ahí procede la persuasión, no de la verdad, pues a la postre es necesario que el oráculo dé el marchamo de verdad a lo que hemos dicho. La conclusión final del anónimo sobre Platón es que su absoluta falta de certeza acerca de los dioses y la fluctuación con que de ellos habló no se debió a que no supiese lo que era dios, pues él fue el primero que reveló la etimología del nombre, sino a que no quería enfrentarse a las leyes y opiniones del vulgo y atraerse el odio y la inquina de todos (p. 83:

De este modo, es difícil, entre tantas opiniones y dioses de diverso género y forma, elegir algún dios al que nos propongamos adorar<sup>44</sup>. Todo esto no indica, según Plinio<sup>45</sup>, sino que la miseria y soberbia humanas son insuperables y que lo único cierto es que nada hay cierto. Sin embargo, como dice Cicerón<sup>46</sup>, no se trata tanto de juicios bien fundamentados como de sueños delirantes de filósofos, tan absurdos y contrarios a la razón verdadera, a pesar de hayan sido aceptados con agrado por hombres muy eminentes e instruidos. Es tal la terquedad de los ánimos preocupados, que no hubo nunca nadie, que habiendo entendido algo sobre los dioses, de entre tantas opiniones no haya tenido alguna por cuya defensa no hubiera dado su vida. Esa persistencia —prosigue diciendo el anónimo— ha engendrado los errores sobre los dioses transmitidos en la educación, de modo que nuestros espíritus quieren conferir, sea como sea, a una ficción vacía alguna entidad, una especie de animal que ha creado cuanto existe en el mundo, y que lo dirige y lo pone en movimiento, que lo ve y lo escucha todo, que siente, que entiende y, en fin, que hace todo lo que pertenece sólo a los seres animados. Pues éste es el pensamiento de aquellos que inventan los dioses y los imponen, de modo que tengan todo lo que es propio de un ser absolutamente feliz y dichoso.

Nada hay, sin embargo, para el anónimo más absurdo que esto, pues todas las opiniones sobre los dioses los han identificado o con el sol, o con los demás astros y cuerpos celestes, con la mente, con el espíritu, con una fuerza que se extiende por toda la naturaleza, con el infinito, con el fuego, con los elementos, con la naturaleza universal en suma y el mundo mismo. Nada de esto, sin embargo, puede desempeñar las funciones que corresponden en exclusiva a los seres animados, pues ver, oír, sentir, entender dirigir, mover, hablar, nada de lo que dicen que acaece a los dioses les conviene totalmente, pues sólo es propio de los animales. Por eso la mayoría de los filósofos sostuvo que esta noción de los dioses ni siquiera con la mente podía ser percibida y confiesa que dios, tal como lo conciben algunos filósofos y las leyes, es incomprendible; por lo que se impone el más absoluto silencio sobre la existencia de los dioses, como lo demuestra Cicerón con la respuesta de Simónides a Hierón o la sentencia de Protágoras, o la de Euclides, la de Meliso y, según Plutarco, la del

---

...argumenta, quibus nihil quicquam de diis certum esse posse ostendetur; et illum de iis fluctuanti cogitatione ita locutum esse, non quod revera quid esset deus non cognoverit, cum huiusce vocis etymologiam ipse plane aperuerit, ...sed ne legibus et vulgi opinionibus adversaretur, et odium invidiamque omnium subiret). El mismo Moisés, termina diciendo el anónimo, el más sabio de todos los legisladores, nunca dijo con claridad qué era dios (quid esset deus unquam aperte edixit), sino que se limitó a afirmar que existía. Cuando trató de describirlo hizo gala de un chispeante y jocoso discurso: est qui est. Ego sum qui sum,

<sup>44</sup> p.78: Sic cui adhaereas difficile multum est aestimare et inter tan discordantes opiniones, diversique generis et formae deos, quasi impossibile existit aliquem eligere quem adorandum tibi proponas.

<sup>45</sup> ib. C. Plinius, *Naturalis historia*, II, v (7), 22: ...solum ut inter ista certum sit nihil esse certi, nec miserius quicquam homine, aut superbius.

<sup>46</sup> ib: Haec tamen philosophorum non tan iudicia, quam delirantium somnia, ut Cicero loquitur (*De nat. deor. I, Xxvi, 42*), adeo absurda et verae rationi adversantia, summis et excellentibus viris placere.

mismo Sócrates<sup>47</sup>.

Pero no se queda ahí el anónimo sino que se adentra, tras las huellas de Bodino,<sup>48</sup> en los vericuetos de la teología negativa, e insiste en que nada existe en toda la naturaleza que pueda afirmarse de dios; por el contrario debería negarse todo, pues todo lo existente es o sustancia o accidente, pero la divinidad no es ni lo uno ni lo otro, pues no hay ningún concepto común a dios y a la criatura. De dios sólo se pregunta qué no es, lo que indica la impropiedad del lenguaje de los teólogos que otorgan a dios sustancia, o hipóstasis o persona; eso impulsó a Simplicio a declarar que la causa primera carecía de nombre<sup>49</sup>. Se dicen de dios muchas cosas de modo impropio, cuando él mismo es inefable e ininteligible, como han señalado Proclo y Parménides. Séneca también afirma que, a pesar de que se hacen muchas aseveraciones sobre él, nadie lo vio. Cicerón<sup>50</sup> sostiene que no es posible conocer su forma, ni si tiene sentidos o si está o no dotado de vida. J. Damasceno<sup>51</sup> insiste asimismo en que lo único cierto acerca de dios es que no puede ser comprendido, pues el conocimiento versa sobre lo que es, pero dios está sobre el ser, luego también por encima del conocimiento y de la esencia. En fin, tras resumir los principales elementos de la teología negativa, el autor concluye que este dios que se circunscribe bajo el nombre de mente, ánimo, espíritu, infinito, fuerza extendida por toda la naturaleza, la naturaleza misma, es incomprendible, una ficción que no tiene más ser que una quimera<sup>52</sup>.

### 3. *Contra la Providencia, el destino y la astrología*

El ateísmo del *Tr* encuentra una mayor justificación aún, si cabe, en el rechazo de los argumentos con que algunos filósofos pretenden demostrar que los dioses

<sup>47</sup> p. 79. Cicerón (*De natura deorum*, I, xii, 60); Plutarco (*De genio Socratis*, 20, 588C). Simónides responde al tirano que cuanto más pensaba en la pregunta que le formuló sobre la existencia de los dioses, más difícil le parecía responder. Protágoras declara que no sabía si existían o no. Euclides que de lo único que estaba seguro era de que odiaban a los curiosos. Meliso insistía en la imposibilidad de tener sobre ellos certeza alguna. Sócrates, según Plutarco, *tachaba* de mentirosos a quienes afirmaban haber visto algunos dioses.

<sup>48</sup> p. 80. Séneca (*Epistolae*, IV, xxxi, 10: *nemo illum novit*).

<sup>49</sup> p. 80: *Ex quo sequitur theologos omnes, qui deo substantiam aut hypostasin, aut personam tribuunt improprie loqui: quae res impulit Simplicium ut primam omnium causam diceret nomine vacare.*

El anónimo debió conocer el libro de J. Bodin (*Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, VI, p. 248) antes de su publicación, por eso se refiere a él con la fórmula: *li. 6<sup>o</sup> de re. subl. manus.*

<sup>50</sup> Cicerón (*De nat. Deor.*, I, xiv, 37).

<sup>51</sup> J. Damascenus (*De fide orthodoxa*, I, iv.): *De Deo autem impossibile est, quidnam essentia sua ac natura sit enuntiare: aptiusque est ex eorum remotione et negatione sermonem de eo facere: Neque enim aliud est eorum quae sunt: non ut nullatenus sit; sed quia super omnia quae sunt, atque etiam supra ipsum esse ipse sit. Se observará que este texto en modo alguno es encuadrable dentro del ateísmo, como pretende el *Tr.* p. 81).*

<sup>52</sup> pp. 80-81: *Hoc sufficit ut ostendatur hunc deum, qui sub mentis, animi, spiritus, infiniti, visque per totam naturam intentae, naturaeque ipsius nomine circumfertur, eundemque incomprehensibilem, merum esse figmentum, nec ullum ens habere praeter quod chimerae datum est.*

existen y son providentes y que la naturaleza entera está sometida a la ley inexorable del destino, supresora de la libertad humana. En el capítulo V del primer tratado<sup>53</sup>, tras un recorrido minucioso por algunos pasajes de Luciano, Cicerón, Vanini, Saumaise y otros, afirma rotundamente que no existe la providencia divina y que no es posible la predicción del futuro, puesto que el hombre es libre, lo que supone que no hay más fuente de determinación que las mismas leyes de la naturaleza.

Algunos sostienen que es necesario creer en la existencia de los dioses, ya que existe la providencia, pero como es fácil demostrar la inexistencia de ésta, la creencia en aquéllos se viene abajo. De acuerdo con la afirmación platónica<sup>54</sup>, cuanto acontece en el orden del ser o de la conservación se produce por naturaleza, por arte o por azar. En las cosas mayores y más hermosas reinan la naturaleza y el azar, en las menores el arte. Cuanto vemos que se produce en el mundo con orden invariable y cierto se debe a la naturaleza, en la que hay un cierto determinismo fatal, esto es, la fuerza de las causas ordenadas entre sí y de las afecciones, como reconocen también los peripatéticos, que en las cosas naturales reconocen el hado, pues se producen necesariamente<sup>55</sup>. La naturaleza, en cuanto principio de quietud y de movimiento, es independiente y se dirige y gobierna por sí misma, no por la providencia, que supone una dependencia en la naturaleza, que es por completo independiente.<sup>56</sup> El arte, en tanto que producto de la laboriosidad y habilidad de los animales<sup>57</sup>, depende de la innata facultad de cada cual y compete a la sola voluntad del animal, hacer o no algo; voluntad, que es libre y principio de las acciones, en modo alguno dependiente de la providencia. Lo que sucede por la fortuna, dada su inconstancia, temeridad y azar, no depende, como es obvio, de la providencia, pues ésta exige consejo y prudencia<sup>58</sup>. Se impone, en consecuencia, que no hay lugar para la providencia.

Muchos, en efecto, inspirados en Demócrito y Epicuro, lo explican todo recurriendo a la naturaleza y al azar, que según ellos rige todas las cosas. Si se pone en duda la existencia de los dioses, como Protágoras, o se la niega, como Diágoras y muchos otros ateos tras él, se destruye por completo la noción de providencia. La vulgar sentencia, según la cual los dioses se cuidan de las cosas grandes pero no de las pequeñas, es rechazada, entre otros, por Abumarón de Babilonia, según dice G. Pico

<sup>53</sup> *De providentia*.

<sup>54</sup> Platón (*Leyes*, X, iv, 888e- 889 a). Es sabido que Platón, aduciendo el ejemplo de los canteros, que se sirven de las piedras pequeñas para asentar las grandes, admite que las cosas pequeñas son tan necesarias como las grandes, con lo que admite la providencia divina sobre todas las cosas.

<sup>55</sup> p. 94: Unde Peripatetici in rebus tantum naturalibus fatum agnoscunt, quia illae necessariam habent consecutionem.

<sup>56</sup> p. 94: cum sit principium non habet ipsa principium, ergo a se ipsa et suo proprio motu regitur atque gubernatur, non autem a providentia, quae supponit dependentiam in natura, que omnino independens est.

<sup>57</sup> p. 94: Ad artem referuntur ea omnia quae ab animalium industria et sollertia procedunt: haec autem nulla regi providentia necesse est, cum ab ingenerata unicuique facultate tantum procedant et in sola animalium voluntate situm et positum sit, ea vel agere vel non agere; quae voluntas quia libera omnino est et actionum principium, a nulla providentia pendere aut gubernari certum est.

<sup>58</sup> p. 95: Ad fortunam denique referuntur...ea providentia regi atque gubernari dici non possunt, utpote in providentia consilium et prudentiam esse necessarium sit.

de la Mirándola en la exposición de su doctrina: la providencia es un término vacío y de ninguna cosa que sea corruptible se cuida dios, sea grande o pequeña, terrestre o celeste, sino que todas estas cosas se producen de acuerdo con la naturaleza, el arte o la fortuna<sup>59</sup>.

El hecho de que la fortuna sonría a los malvados y a los sacrílegos, mientras que los buenos sufren toda clase de males constituye uno de los argumentos más frecuentemente esgrimidos contra la afirmación de la providencia de los dioses<sup>60</sup>. Nada importa cómo seas ni de qué modo vivas respecto a la fortuna. La nave donde viajaba Diágoras no corría peor suerte, a pesar de que así lo creyesen y se lo echasen en cara sus supersticiosos compañeros de travesía, que las demás que se encontraban en el mismo lugar del mar al desencadenarse la tormenta. Como dice Séneca, las cosas humanas sin ningún orden las gobierna la fortuna, que esparce con su mano ciegas dádivas, favoreciendo lo peor<sup>61</sup>.

El anónimo, con evidente satisfacción y placer, recurre una y otra vez a los textos en donde Luciano describe con suma gracia e ironía las acusaciones que vertían los hombres sobre la providencia divina y sobre la sumisión de los mismos dioses al destino. Alertado Zeus, tras el relato de Hermes de la desunión que presenció en su recorrido por el Cerámico entre el estoico Timocles y el epicúreo Damis, convoca a los dioses a una asamblea para tratar las consecuencias que se derivarían si la mayoría de los hombres se dejasen convencer por las tesis de Damis. Sólo Momo reconoce que en cierto modo los hombres tienen razones más que sobradas para dejar de hacer sacrificios a los dioses después de comprobar que éstos no se preocupan para nada de ellos. De seguir así las cosas, bien pronto se morirían de hambre y se quedarían sin sacrificios y plegarias. Tampoco era posible secundar las propuestas de Poseidón o de Hércules, pues por encima de los mismos dioses están las Parcas y el destino. Ya en plena discusión, Damis afirma que no existe la providencia, que ningún dios asume el cuidado del mundo y que todo se mueve al azar. Entonces Temístocles incita a los concurrentes a que lapiden a semejante impío, pero éste le manifiesta que los dioses que lo oyen (si lo oyen) no le han causado mal alguno. Los dioses —dice Tamis— están de viaje al otro lado del Océano. No se deja convencer el epicúreo de la existencia de la providencia por los manidos argumentos de Timocles acerca de la regularidad con que el sol, la luna, las estaciones, las plantas, los animales proceden, pues «tú llamas orden —le dice— a lo que yo llamo necesidad». Tampoco sirve acudir a Homero o a los trágicos para probarla. Una vez que Timocles le pregunta si «todos los hombres y pueblos se han equivocado al creer en los dioses y

<sup>59</sup> p. 96: de nulla re, quae in mundo sit corruptibilis, deum habere sollicitudinem, verum rationi magis consentaneum videtur dicere nullis prorsus rebus provideri, sive parvis, sive magnis, sive coelestibus, sive terrestribus, corruptibilibus aut incorruptibilibus, sed haec omnia, aut natura, ut dictum est, aut arte, aut fortuna penitus moveri et regi, providentiamque esse vanam et inanem vocem confitendum est.

<sup>60</sup> p. 96: Nullam autem esse providentiam ex iis quae apud nos quotidie peraguntur manifestum omnino est, et multi quidem illam ob hoc solum negaverunt quod malis bona ac prospera, bonis vero mala atque infelicia in terris evenire videantur.

<sup>61</sup> Seneca, *Hipploytus*, 975-979.

rendirles culto», Damis aprovecha la ocasión para referir el gran confusionismo que reina en materia de creencias, haciendo una larga enumeración de ellas, lo que hace decir a Momo: ¿«No os decía, dioses, que todas estas cosas saldrían a la luz»? No menos gracia tiene el examen de los oráculos y las profecías, invocados por el estoico como prueba de la existencia de los dioses y de su providencia. Es fácil prever que ningún dios queda libre de crítica, dice Momo, y Damis afirma a continuación que Zeus está enterrado en Creta y que no puede tronar, muerto como está desde hace tiempo. Tampoco satisface a Damis el ejemplo de la nave y el piloto utilizado por Timocles, pues el piloto, al igual que sus otros compañeros de navegación, que éste coloca al frente de la nave «no establece plan alguno racionalmente ni de acuerdo con los intereses...» Injusta es, a todas luces, la distribución de los salarios y de los viajeros, pues Sócrates, Aristides, Foción ni de pan de cebada se hartaron ni pudieron siquiera en sus viajes extender las piernas sobre la sentina, mientras que Calias, Midias y Sardanápalo abundaron en excesivos bienes y escupieron a los de abajo. Todo lo cual sucede porque la nave del mundo tiene a su frente un gobernador malo e incapaz<sup>62</sup>. Para finalizar su relato y con mayor hilaridad aún nos presenta Luciano el silogismo correcto con el que Timocles cree probar la existencia de los dioses: «si hay altares, existen los dioses, hay altares, luego los dioses existen». Ante tal prueba —exclama Damis— ¿para qué seguir discutiendo?

Riéndose de la providencia, describe con gracia Luciano<sup>63</sup> cómo Júpiter recibe las súplicas de los mortales y se cuida de sus cosas. Desde las ventanas del cielo, colocadas en orden, se presenta a los suplicantes, sentado en un trono de oro, y coloca a su derecha las súplicas justas, mientras que las no aceptables con su sople las devuelve hacia abajo, para que no suban al cielo; pero cuando se le piden, por parte de dos suplicantes que ofrecen víctimas equivalentes, cosas contrarias, le sucede como a los académicos y no es capaz de pronunciarse, sino que *pirroniza*, se abstiene y no establece nada<sup>64</sup>. Cada día ve lo que ha de hacerse en el mundo y ordena a los vientos y a las estaciones que lo hagan. Aquí lluvia, aquí relámpagos, aquí nieves, allí que soplen los vientos, que como son contrarios en un lugar deben agitar los mares, y en otro soplar levemente hasta desaparecer. Y de este modo hace ridículamente a dios providente en semejantes cosas, si se exceptúan aquellas situaciones en las que las ofrendas iguales de los hombres lo dejan en suspenso. A lo que yo añadiría que la providencia falla, pues los actos criminales quedan impunes si, como dicen, con sacrificios, ofrendas y votos la justicia divina se puede corromper y quedar en suspenso, librando de los males y los sufrimientos a quienes merecen suplicios eternos. Lo que revela que los dioses no son justos ni, por tanto, providentes, pues la providencia consiste en dar a cada uno lo suyo, premios a los buenos, castigos a los

<sup>62</sup> p. 104: *periculum est ne ne exemplum quod de nave adduxisti subversum sit, quippe quod gubernatorem malum et imperitum nactum est.*

<sup>63</sup> Luciano, *Icaromenippus sive Hypernepheles*, 25-26. Ed. J. Bourdelot, pp. 738 A- D, trad. de Erasmo.

<sup>64</sup> p. 104: *cum duo sint qui diversa petunt aequales victimas pollicentes, non inveniens utri potius anuat deus, tunc ei academicum illud accidit ut nihil possit statuere, sed Pyrronis exemplo suspensus haeret et considerat.*

malvados, lo que vemos desmentido a diario.

Se debe concluir, en consecuencia, con Cicerón<sup>65</sup>, según el anónimo, que dios no tiene ninguna virtud. No se puede predicar de él la providencia, pues siendo ésta el conocimiento de lo bueno, de lo malo y de lo indiferente, un ser que no experimente ni pueda ser afectado por algún mal ¿qué necesidad tiene de escoger entre lo uno y lo otro? Tampoco precisa de la razón o de la inteligencia, pues éstas son necesarias para pasar de lo oscuro a lo claro, pero para dios nada puede ser oscuro. Tampoco puede decirse que a la divinidad le corresponda la justicia, pues ésta fue engendrada por la sociedad y comunidad humana. La templanza consiste en abstenerse de los placeres del cuerpo, de modo que si en el cielo hay lugar para la templanza debe haber también lugar para el placer. En cuanto al valor, ¿cómo puede concebirse a un dios valiente? ¿Fuerte en el dolor? ¿En el peligro acaso? Ninguna de estas cosas afecta a los dioses. La divinidad no es racional ni posee ninguna virtud. Luego no existe ningún dios, pues ¿quién los puede concebir tales? Si dios, en efecto, no es justo, ni prudente, ni racional, tampoco es providente. Como dijo el poeta Telamón<sup>66</sup>: «si los dioses se ocuparan de los hombres, los buenos prosperarían y a los malos fracasarían, pero no es así». Si los dioses hubieran querido hacer buenos a los hombres deberían haberlos hecho buenos a todos.

No hay tampoco ninguna ordenación divina del mundo respecto de los hombres, si no hay ninguna diferencia entre los buenos y los malos. Ni en lo particular ni en el estado hay nada regulado por la razón y la disciplina si no hay recompensa para los buenos y castigo para los malos. Ante estas dificultades los teólogos responden que la providencia de dios lo ordena hacia la vida futura, donde se recompensará a cada uno de acuerdo con sus merecimientos<sup>67</sup>. Vanini<sup>68</sup>, sin embargo, sostiene que los ateos rechazan los castigos del infierno como delirios de viejas, cuyo origen se remontan a las supersticiones de los egipcios y de los cretenses, que consagraron a Plutón, hijo de Saturno, dios de los infiernos. La razón natural, sin embargo, no puede demostrar la existencia de un lugar de los castigos en la otra vida, ni mucho menos que existan los demonios. Si no hay un lugar para el castigo tampoco lo hay para los premios, con lo que los delitos quedarán impunes y las buenas obras sin remuneración, luego no hay providencia ni dios alguno.

Los epicúreos, sin negar la existencia de los dioses, consideran que no son providentes, sino que están libres de toda preocupación o cuidado, pues lo que es feliz no causa turbación a los demás ni se ocupa de nada, como dice Lucrecio<sup>69</sup>: «La

<sup>65</sup> Tr., p. 105; Cicerón, *De natura deorum*, III, xv, 38-39.

<sup>66</sup> Tr. P. 106; Cicerón, ib. III, xxxii, 79-80.

<sup>67</sup> p. 106: Theologi eiusmodi contra providentiam objectioni, nempe multa scelera impunita praetermitti, respondere solent, dei providentiam ad futuram vitam cuncta dirigere, adeoque poenas malis, itemque proemium bonis redditum iri prout quisque gesserit.

<sup>68</sup> G. C. Vanini, *Amphiteatrum aeternae Providentiae*, ex. X, pp. 83-5, pretende o simula hacer posible la teodicea y no afirma categóricamente la inexistencia de la vida futura, como le hace decir, de modo radical, el anónimo (p. 107: igitur nulla est providentia, neque igitur ulli sunt dii).

<sup>69</sup> T. Lucrecio Caro, *De reum natura*, II, 646- 651.



naturaleza de los dioses goza de eterna tranquilidad, separada de nuestras cosas y muy alejada de ellas. Pues carente de todo dolor, privada de peligros, fuerte en sus propios recursos, sin necesitar de nosotros, ni se deja atrapar por los beneficios ni es afectada por la ira». También Plinio<sup>70</sup> considera risible que pensemos que la divinidad se ocupa de las cosas humanas. No se compadecen, según Epicuro, con la felicidad, las molestias, las preocupaciones e iras, sino con la debilidad, el miedo y la necesidad de ayuda ajena, como señala Lucrecio<sup>71</sup>: «Si te has empapado bien de estas verdades, al punto la naturaleza se te aparecerá libre, exenta de soberbios tiranos, obrando por sí sola, espontáneamente, sin participación de los dioses. Pongo por testigos los sagrados espíritus de los dioses, que en paz inalterable pasan su plácida existencia y su vida serena...»

Si la providencia tuviese que ocuparse de cuanto sucede en el mundo su vida, dice Plutarco<sup>72</sup>, sería peor que la de cualquier operario. Si, de acuerdo con Cicerón<sup>73</sup>, se identificase a dios con el mundo, tendría que girar sin descanso alrededor del eje de los cielos, pero ¿qué puede haber menos tranquilo y reposado que esto? Y el reposo es sin duda una condición esencial de la felicidad. Si, por otra parte, hay un dios en el mundo como su piloto y regente, manteniendo las trayectorias de las estrellas, los cambios de estaciones y todos los procesos de la creación, vigilando la tierra y el mar para defender los intereses de los inmortales, ¿no se hallaría atado por semejante fastidio?

No se pone en duda que la creencia en la providencia sea útil para la vida y sirva para sujetar a los hombres en el cumplimiento del deber, pero, según hemos dicho, hay que distinguir, según el anónimo, entre utilidad y verdad. Los defensores de la providencia no se conforman con su utilidad sino que pretenden que se la acepte como verdadera; por eso manifestamos nuestra total oposición a la providencia porque creemos que es imaginaria y ficticia. Pues si existiese en dios la providencia, habríamos de admitir que obra con necesidad absoluta, ya que la providencia significa previsión y ésta indica, a su vez, necesidad absoluta de realizar lo que ha sido previsto. Cuando dios prevé que algo va a suceder, eso no puede cambiar, o no producirse, ni le es posible a él en modo alguno no realizar aquello que ha previsto, ya que en caso contrario su previsión sería engañosa y falsa. Por eso, todos los que, como el Trismegisto o Pico de la Mirándola, han admitido la providencia de los dioses se han visto obligados a reconocer que obra necesaria o fatalmente. El primero, en efecto dijo que la providencia suponía la necesidad y el hado. El segundo, por su parte, admitió que para Aristóteles la causa primera obraba necesariamente. Según todos los filósofos dios hace necesariamente lo que hace<sup>74</sup>. En el mismo sentido se

<sup>70</sup> Plinio, *Naturalis historia*, II, v (7), 20.

<sup>71</sup> T. Lucrecio Caro, II, 1090-1104.

<sup>72</sup> *De Placitis Philosophorum*, I, vii, 881 B.

<sup>73</sup> Cicerón, *De natura deorum*, I, xx, 52.

<sup>74</sup> p. 110: item secundum omnes philosophos dicendum esse deum necessario agere quidquid agit.

manifiesta Séneca<sup>75</sup>: el fundador y rector de todas las cosas escribió los hados pero él mismo les está sometido: siempre obedece, una vez mandó. Los siervos están sometidos a los reyes, éstos a los dioses, que a su vez lo están a la necesidad, y la suerte destinada ni la divinidad puede esquivarla<sup>76</sup>. Pero esta necesidad no sólo se da en dios y en las cosas naturales, sino que se cumple en las acciones humanas, de modo que, según el maestro de Nerón, hay que admitir que la necesidad, que afecta a los mismos dioses, conduce el curso inexorable de lo divino y lo humano. Ni en dios ni en el hombre hay liberad, sino sólo hado y necesidad.

Tal manera de concebir a los dioses le parece al anónimo algo ridículo, pues supondría considerarlos inferiores a los demás animales al no poder hacer lo que les agrada, mientras que a aquéllos ninguna necesidad les constriñe hasta el punto de que no sean libres de realizar o no lo que sea de su agrado. Pero si dios es providente, es necesario que no sea de otro modo y es forzoso actuar necesariamente: por eso debe ser alejada de él toda providencia. Pero si no existe la providencia, tampoco dios puede existir, a no ser que permaneciese sentado en el mundo, ocioso, sin ocuparse de nada y perezoso: lo que no se ajusta a dios, tal como lo conciben las leyes. En consecuencia no existe dios<sup>77</sup>.

No es menos ridículo considerar que las cosas humanas están sometidas al destino y a la necesidad. Eso le reprocha Luciano a Zeus cuando éste afirma que todas las acciones de los hombres están establecidas por la Parcas, por cuya determinación sucede cuando a los hombres ha sido prescrito desde el comienzo de modo inexorable e infalible, sin otra posibilidad. Si eso fuese así ¿para qué seguir haciendo sacrificios, hecatombes u ofrendas? Ninguna utilidad tendrían tales cuidados y sacrificios, pues si no podemos alejar de nosotros la incursiones de los males ni conseguimos ningún bien por la intercesión de los dioses, no debemos temer ni sufrimientos en esta vida ni castigos en la otra (si es que existe), al estar decretadas estas cosas, a partir de la previsión de lo que habríamos de hacer. Ante la irritación y las amenazas de Júpiter, Luciano le recuerda que está decretado cuanto de malo le ha de suceder, luego de nada sirven sus amenazas, pues ni siquiera ve que castigue a los sacrílegos, que escapan indemnes de sus manos, con lo que ha de inferir que está establecido que no sean castigados los malvados. En cuanto a que les aguardan después de esta vida castigos y torturas, no está seguro de que sean verdaderos hasta que los experimente arrebatado por el hado, pero en cuanto al presente, «quiero —dice— durante el tiempo que se me exige estar entre los vivos gozar de toda la felicidad; una vez muerto que dieciséis cuervos me despedacen el hígado». Si es cierto

<sup>75</sup> *De providentia*, V, 8.: ille ipse, inquit, omnium rector ac conditor scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit.

<sup>76</sup> Ib. P. 110: deus necessitati, et destinatam sortem nec deo fas est effugere.

<sup>77</sup> p. 11: Tamen si deus providet, id aliter esse non potest et necessario operetur oportet; quapropter ab eo providentia omnis eiicienda est. Si tamen non est providentia, neque etiam deus esse potest, alias otiosus, incurius et piger in mundo desideret: quod deo, qualem illum leges finfunt, convenire non videtur. Igitur non es deus.

que armado con el rayo —sigue diciendo Cinisco<sup>78</sup>— puedes herir a quien quieras, ¿por qué dejáis en paz a los ladrones sacrílegos, a los piratas, y a tantos violentos, insolentes y perjuros y fulmináis con frecuencia una encina, una piedra o el velamen de una nave, que nada malo ha hecho, y en ocasiones a un honrado y devoto caminante? ¿Por qué Aristides y Foción, hombres honestos, murieron tan pobres, mientras que Calias y Alcibiades, jóvenes libertinos, nadaban en riquezas, y otros, como Midas, conocido por sus crímenes? ¿Por qué Sócrates ha de ser entregado a los once para que lo maten y no Meleto? ¿Por qué Sardanápalo, blando y afeminado, reinó ahogado todo él en los placeres, mientras crucificó a muchos persas virtuosísimos e inmejorables, por no agradecerles lo que hacía<sup>79</sup>? Para no extenderse en exceso sobre el presente, baste decir que los inicuos y los egoístas prosperan, mientras los hombres de bien son arrastrados y zarandeados, oprimidos en medio de la pobreza, la enfermedad y otros males sin número. De nada vale referirse a los premios y castigos en la otra vida, pues si existen la providencia y el hado, al no obrar ni bien ni mal voluntariamente no sería merecedor ni de lo uno ni de lo otro. Si dios quisiera ser juicioso con mayor justicia castigaría al hado por sacrílego y a la Parca por homicida que a los hombres que cometieron tales delitos de modo involuntario, impulsados por cierta necesidad inexcusable, si es cierto, como se ha dicho, que todo sucede determinado por el hado y por la Parca. Desde luego que no es deseable la vida de la Parcas, observadoras de cada cosa que sucede. Quizás esté determinada la conveniencia —dice el anónimo— de poner fin a este discurso sobre el hado y la providencia. Bástenos afirmar —concluye— que las burlas de Luciano contra la providencia deben ser tomadas en serio y se ha de afirmar que no hay en nosotros ninguna necesidad de actuar, pues si así no fuera se eliminarían los premios y castigos, y por eso sería inútil exhortar a alguien a obrar bien o a que se apartase del mal: al ser esto rechazado por los teólogos<sup>80</sup> como algo pernicioso, se sigue que nosotros en modo alguno somos conducidos por el hado o la providencia a obrar<sup>81</sup>. Lo que además puede ser corroborado por el libre albedrío, que experimentamos a cada instante en nosotros mismos que es total, íntegro y absoluto. Pues si estuviéramos dirigidos por el hado y la providencia, por decirlo con Lucrecio<sup>82</sup>, ¿de dónde ha venido esta libertad que en

<sup>78</sup> Ese es el nombre del personaje que dialoga con Zeus en *Zeus confundido*.

<sup>79</sup> El anónimo introduce cosas que no están en el texto griego, que contraponen Sardanápalo a Cárope.

<sup>80</sup> En la defensa de la libertad coincide con los teólogos, aunque, evidentemente, no puede ser una consecuencia de los argumentos esgrimidos por aquéllos para defenderla. Al contrario, para él sólo el ateísmo posibilita la libertad.

<sup>81</sup> p. 112: Ex his quae hic Lucianus contra providentiam lusit, serio accipienda sunt et fatendum nullam in nobis esse operandi necessitatem, nisi etiam nos poenis ac praemiis nullis dignos esse concedatur, et ideo frustra nos ad bona hortari et a malis prohiberi: quod cum tamquam perniciosum a theologis reiciatur, consequens est nos ad opera necessitate ulla aut fato nullo modo induci.

<sup>82</sup> Lucrecio, *De rerum natura*, II, 256-262. Es sabido que la doctrina epicúrea del *clinamen* rompe con la teoría de la necesidad de Demócrito en física, lo que a juicio de muchos estudiosos, como Sambursky (*El mundo físico de los griegos*, p. 196 de la vers. Española) supone la *bancarrota* de la ciencia. Para dar razón de la libertad moral cree, a partir del principio de que *nada procede de la nada*, que en el átomo mismo existe un principio de libertad. Es también digno de reseñar que en el verso 259 en vez de *voluntas* lea *voluptas*.

nosotros mismos experimentamos que existe? Para el anónimo la existencia del libre albedrío es tan sensiblemente patente que es irracional imaginar un no sé qué que nos impulse o obrar. Innumerables movimientos de nuestra libre voluntad indican al hombre que no existe ninguna fuerza y poder del hado, sino que depende de nosotros querer y no querer<sup>83</sup>. La posibilidad de elección supone la suspensión de nuestro espíritu y depende de nuestra voluntad, a causa de la atracción que los objetos elegibles ejercen sobre nuestro apetito en direcciones opuestas, como todos pueden observar fácilmente; pero nadie ve, por el contrario, aquel hado que se dice que nos empuja. Además, la esperanza y el miedo tan repentinamente arrastran nuestra voluntad, que no es probable que sea movida por el hado en tantos flujos y reflujos hacia arriba y hacia abajo. Si realmente estuviésemos regidos por la providencia querríamos las cosas con determinación y sin ninguna agitación de la mente realizaríamos nuestras voliciones y acciones; y ni la esperanza ni el miedo nos arrastrarían a la incertidumbre, sino que al primer vistazo intuiríamos lo que habríamos de temer o esperar. Como no sucede eso, es falso que seamos regidos por la providencia o el hado; así pues, se ha de decir que el libre albedrío existe en nosotros. En conclusión, no existe ni providencia, ni previsión, ni por tanto dios<sup>84</sup>.

Le parecen absurdas al autor del *Tr* las sentencias de los teólogos que sostienen la no incompatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana: el conoci-

<sup>83</sup> p. 114: *Innumeri liberae voluntatis motus ostendunt in hominem fati nullam esse vim ac potestatem, sed in nostra omnino situm esse velle et nolle.*

<sup>84</sup> p. 115: *Qod cum non fiat, providentia sive fato nos regi falsum est, itaque in nobis liberum arbitrium esse confitendum est. Igitur neque providentia est, neque praevisio, ergo nec deus.*

Como sostienen los editores del manuscrito, nota 36, pp. 115-116-117, el anónimo mantiene una tesis expuesta, aunque no compartida, por Pomponazzi (*Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*), que, por cierto, no está de acuerdo ni con el estoicismo ni con el calvinismo (predestinación arbitraria), sino que admite que el bien y el mal coexisten armónicamente o se suceden more pitagorico, de acuerdo con las hipótesis de la inmortalidad individual o la de la reencarnación. En definitiva, que Pomponazzi no rechaza claramente la posibilidad de armonizar la Providencia divina y la libertad humana, aunque no admite que se pueda conciliar la libertad divina con la teoría de los futuros contingentes, según la cual, Dios primero conocería los posibles y luego los posibles realizados por el hombre. Rechaza igualmente la tesis del determinismo estoico, para el que dios está sometido al destino igual que el hombre. El Dios cristiano hace voluntariamente el mal (*Deus voluntarie facit malum*), el de los estoicos en cambio lo hace necesariamente (*at Stoici ponunt quod ex necessitate naturae*). El dios cristiano, libre creador, supone la predestinación y por tanto la fatalidad (*secundum christianos consideratio de praedestinatione coniuncta est considerationi de fato*). La relación del hado con la providencia en sentido positivo y su disolución por la libertad la establece Pomponazzi con claridad: «*Ea igitur quae praecipue fatum astruere vel destruere mihi videntur sunt Dei providentia et liberum arbitrium quod homini attribuitur*» En cualquier caso, no hay en Pomponazzi un ateísmo, aunque reconoce que algunos desembocan en él: «*Cum igitur aliqui... existimarent providentiam divinam et liberum arbitrium posse non simul stare, experientes in se ipsis liberum arbitrium, ipsum concesserunt et divinam providentiam negaverunt.. Horum namque aliqui negaverunt esse divinam providentiam quoniam Deus nihil est*» (II, i, p. 139). El *Theophrastus* hará suya esta posición, que en realidad ya Cicerón y Diágoras de Melos habían adoptado. En efecto para el arpinate la providencia y el libre albedrío se autoexcluyen necesariamente: «*aut non est liberum arbitrium, aut non est providentiam; sed et liberum arbitrium, quoniam hoc in nobis sensimus, ergo non est providentiam*» De ahí que Pomponazzi diga de él que prefirió ser impio a ser esclavo: «*maluit esse impius et sacrilegus quam servus*» (II, iii, p. 160).

miento de dios no determina, según ellos, la acción libre del hombre, que, sin embargo, no puede no hacer lo que dios ha previsto que haría muchos siglos antes de que gozase de la vida. La propia libertad de aquél le impuso una especie de ley de todo lo que habría de hacer en la vida. Ante semejante absurdo, según el anónimo, se ha de afirmar que esa previsión supone la necesidad o que la libertad existe en la voluntad sin ningún tipo de previsión divina, lo que supone negar la providencia<sup>85</sup>. Además, tanto si se cumple la previsión, porque la cosa prevista a partir de la libre voluntad del hombre habría de realizarse, como si por la disposición de dios es determinada, la necesidad siempre es introducida, o en dios al que es completamente necesario que prevea el futuro, y no es posible que no lo prevea, o en la voluntad del hombre, que es determinado por el mandato divino en sus acciones futuras. En cualquiera de los dos casos es absurdo decir que actúan por necesidad, pues, para el anónimo, de una parte, un dios que no sea libre de querer o no querer, es decir un dios sometido a la necesidad, es absurdo; y, de otra, la perfecta y absoluta libertad del hombre es percibida por todos. Pero sin esa necesidad y sin el hado, la previsión y la providencia no pueden existir. Por tanto tampoco existe dios<sup>86</sup>.

Es necesario aún referirse a ciertas doctrinas de los físicos<sup>87</sup>, que afirman que dios no actúa directamente sobre las criaturas del mundo sublunar, sino es por medio de los astros, que operan de modo necesario. Si bien con esta doctrina algunos peripatéticos establecen la negación de la providencia, aún es necesario que descartemos el

<sup>85</sup> p. 117: Ideoque homo antequam nascatur, non potest non agere quae deus prospexit ac vidit illum acturum esse, et multis saeculis antequam vita fruatur; propria eius libertas quasi legem illi imposuit eorum omnium quae in vita facturus est. Quo absurdus? Aut repugnantius? Quapropter ex praevisione necessitatem afferri fatendum est; aut libertatem in voluntate esse absque ulla dei praevisione. Ergo absque prudentia.

<sup>86</sup> p. 118: At absque ista necessitate ac fato, praevisio sive providentia stare non potest: has igitur esse omnino negandum est. Ergo non est etiam deus.

<sup>87</sup> Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, X, p. 120, afirma que según Aristóteles dios, causa de todas las cosas, no actúa sobre el mundo sublunar sino por medio de los astros como instrumentos necesarios para la acción y conservación de los individuos del mismo (mundo sublunar): «quamquam Deus sit omnium causa, penes tamen Aristotelem nihil operari valet in hoc sublunari mundo nisi mediantibus corporibus coelestibus tamquam instrumentis per se et necessario requisitis ad factionem et conservationem horum sublunarium». Dios, por tanto, es ordenador y autor de la ley eterna, a la que que es imposible no seguir. Pero, al mismo tiempo, de acuerdo con la interpretación averroísta, Aristóteles sostenía que dios, entendido como inteligencia y amor de sí mismo, no puede conocer ninguna cosa singular, sino sólo lo universal y necesario; de donde se colige que no es providente: «et existimo secundum istam opinionem Deum non cognoscere particularia, saltem generabilia et corruptibilia, nisi secundum speciem, non autem secundum individuum; quoniam difficile videtur posse cognosci, tum quoniam videtur hoc fieri non posse absque Dei mutatione» (*De fato*, p. 453). Vanini incide en lo mismo: «Si deus in haec inferiora inmediate ageret, mutaretur, at non potest mutari, ergo nec inmediate agere» (*Amphibeatrum*, exerc. Xxxii, pp. 207-208). La crítica de Epicuro al providencialismo estoico tiene innegables coincidencias con Aristóteles, que niega a dios toda acción externa, pues sólo se entiende y ama a sí mismo en exclusiva, con lo que se evidencia que no es providente, como afirma el mismo Pomponazzi: «Ponunt (Peripatetici) enim Deum nullam habere actionem ad extra sed tantum intelligere et amare se. Ex quo sequitur: Si Deus tantum se intelligit et amat, de nullo providentiam habet, quandoquidem providentia de aliquo ponit cognitionem de illo. Et per consequens Deus nullam habet operationem ad extra; et sic consentiunt Epicuro».

determinismo astrológico. El anónimo afirma tajantemente que a pesar de que son innegables determinados influjos de los astros sobre nosotros, no se debe admitir la sabiduría de los astrólogos y su poder predictivo, pues sus errores y fallos son tan frecuentes que no cree que haya nada cierto en su ciencia<sup>88</sup>. Sus vaticinios se producen no por arte sino por suerte<sup>89</sup>, pues es improbable, como dice Cicerón, que no haga ningún blanco quien está todo el día disparando. No se puede, sin embargo, negar que la luna influye en las mareas o que el sol y el hombre generan al hombre; más aún, es preciso afirmar que nuestro temperamento y nuestras costumbres de algún modo dependen de la situación de la tierra y de la disposición del cielo. Con todo, los espíritus de los hombres, sus voluntades y su suerte no cree nuestro autor que estén determinados por aquellos cuerpos, ni que aquéllos puedan de modo inmediato actuar sobre ellos, a no ser por medio de la disposición de los cuerpos con que les ha tocado nacer<sup>90</sup>. Aunque nuestra voluntad se mueva por esta disposición natural, no se sigue que todos sus movimientos y afectos vengan marcados y señalados por los astros, hasta el punto de que los astrólogos puedan conocerlos con anterioridad y predecirlos<sup>91</sup>.

Como la conducta del hombre está regulada por las leyes y por el temperamento, si ambos estuviesen prescritos por los astros, estaríamos ante una doble, superflua e inútil determinación, en el caso de la consonancia entre ambos. Si nuestra conducta individual dependiese de nuestro temperamento y caminase en sentido contrario al de la ley, al ser ambos determinados por los astros nos encontraríamos ante la imposibilidad de la acción. Ahora bien, como esa indiferencia, paralizante de la acción, no se da y como frecuentemente existe una pugna entre temperamento y ley, v. g. en el caso del adulterio, la conclusión es que no hay ningún tipo de determinación astral<sup>92</sup>. De ahí que sean vanas las pretensiones de los astrólogos de predecir nuestras acciones, dependientes de nuestra voluntad y de nuestro espíritu, unido tan estrechamente al cuerpo, sobre el que dicen que influyen los astros. Aunque nuestro temperamento dependa de los astros no es posible, por parte de los astrólogos, la predicción de las acciones que se derivan de la fortuna, como que yo seré adúltero, avaro, que encontraré un tesoro, que me caerá una teja encima, etc.. Los astros no

<sup>88</sup> p. 120: *tam saepissime errant et fallunt, ut in illorum scientia quidquam certi esse haud crediderim.*

<sup>89</sup> *Ib. ...non arte sed sorte, prodeunt vaticinia.*

<sup>90</sup> pp.121-122: *Sol et homo generant hominem, iniquiunt; at in hominum animos, voluntates ac fortunas quidquam iuris coelestia illa corpora habere nunquam concesserim neque in ea immediate agere, sed fortasse corporeae dispositionis ratione, nascendo sortita.*

<sup>91</sup> p. 122: *Verum quamvis voluntas nostra naturalis ista dispositione moveatur, non sequitur omnes eius motus et affectus ab astris notari atque designari, ita ut ab astrologis illi praesciri atque praedici possint.*

<sup>92</sup> p. 122-3: *V. g. Corpora coelestia disponunt hominem et animum eius inclinant ad adulterium, leges vero ortum etiam habentes a corporum caelestium influxum prohibent et vetant tamquam scelus ingens. Cui igitur parebit animus? Temperamentumne sequetur an legem? Voluntas potestne inter hanc et illud fluctuans atque haerens indeterminate pendere? Hoc equidem fieri non potest et absolute necessarium est aliquod horum sequi. Quod cum non possit coelestium corporum ratione et impressione ob parem determinacionis potestatem, certum est sola liberi arbitrii potestate contingere, quapropter absurdum prorsus est et leges et actiones nostras ac voluntates ad astra referre, quasi ab illis pendeant.*

influyen en modo alguno sobre esto.

Teniendo en cuenta, además, que no conocen los astrólogos cuáles ni cuántos astros influyen en la producción de cada cosa, admitamos que puedan predecir los eclipses u ocasos por la regularidad con la que procede la naturaleza, sin embargo en modo alguno nuestras acciones y volubles voluntades, o lo que depende de la fortuna puede ser objeto de su predicción. Con razón se burla Cicerón<sup>93</sup> de los monstruos de los caldeos, con Eudoxo a la cabeza, mediante los que pretenden que según la temperatura y disposición del aire se forman los niños y reciben su alma, y a partir de ahí se derivan sus ingenios, costumbres, espíritu, cuerpo, la acción de su vida y el acaecer de cualquier evento. Según el arpinate no es posible saber nada acerca de estas cosas, pues la experiencia nos enseña que los gemelos tienen futuros diferentes y los nacidos en el mismo momento difieren en sus naturalezas, vidas y vicisitudes. En consecuencia la ciencia de los astrólogos debe ser rechazada como una especie de delirio<sup>94</sup>. Además de que hay muchos vicios naturales que se corrigen mediante el arte y el esfuerzo, los cuales si fueran producidos de modo necesario no se podrían corregir en absoluto. El dicho de que el sabio dominará los astros nos revela que aquéllos nos inclinan, pero no nos determinan<sup>95</sup>. Influye mucho más en el nacimiento el influjo natural de las regiones terrestres que los ortos y ocasos de los astros.

\* \* \*

Marcelino Rodríguez Donís  
Dpt. de Estética e H<sup>a</sup> de la filosofía  
Universidad de Sevilla  
Avda. S. Francisco Javier, s.n.  
41005 Sevilla

---

<sup>93</sup> Tr. p. 124; Cicerón, *De divinatione*, II, xlii, 87ss.

<sup>94</sup> p. 125: *omnis astrologorum scientia refellitur tanquam deliratio quaedam.*

<sup>95</sup> nota 47 de los editores del *Tr*: «Ex quo patet, astra inclinare et non cogere». «Id voluit Ptolomeus cum dixit, sapiens dominabitur astris. Imo vana essent vaticinia et iudicia nisi obstare possemus».