

## ATEÍSMO EN EL SIGLO XVII: Análisis del *THEOPHRASTUS REDIVIVUS*

Marcelino Rodríguez Donís  
Universidad de Sevilla

### Resumen

EL *Theophrastus redivivus*, manuscrito latino de la segunda mitad del siglo XVII, defiende sin paliativos el ateísmo y muestra la falsedad de todas las religiones, que no son, según el autor anónimo, sino meras invenciones de los políticos urdidas para conseguir sus objetivos personales. Partiendo de una posición cercana al empirismo, la noción misma de Dios, entendido como un ser trascendente, es rechazada de plano por el autor del manuscrito clandestino. Dios tiene menos entidad, según él, que un ente de razón. Sólo la naturaleza o los astros podrían denominarse dios, de acuerdo con el significado original del término griego *theós*, cuyo equivalente latino es *cursor*, es decir, corredor.

La creación, la inmortalidad del alma, los milagros, el paraíso, el infierno, el compendio, en suma, de las creencias de todas las religiones, así como el conjunto de normas morales que se asientan sobre ellas no son, en su opinión, otra cosa que *ars politica*, es decir invenciones útiles de y para los poderosos que se sirven de las creencias para mantener el poder. Sólo están filosóficamente fundadas, según nuestro autor, las normas morales emanadas de la naturaleza, lo que conduce directamente, y en clara oposición a la filosofía moral y política de la época, a la defensa del naturalismo (retorno a la naturaleza y al mundo animal), del hedonismo (más allá incluso de Epicuro). Todas estas tesis están aderezadas con el hábil manejo de las fuentes grecolatinas y de acuerdo con la filosofía de los libertinos.

*Palabras clave:* ateísmo, panteísmo, naturalismo, deísmo, hedonismo, suicidio, libertinismo.

### Abstract

The "Theophrastus redivivus" is an anonymous manuscript written in the second half of the XVII century. His author supports, unreservedly, an atheist stance. He insists on the falsehood of all kind of religions, which are, in his own words, nothing but political instruments at the service of monarchs.

The notion of a transcendent god is flatly rejected. According to the author, we can only speak of god if we identify God with Nature. In this way, we can accept pantheism or deism readily.

Naturally, the author rejects both the notion of creation and miracles. He believes that, on a moral level, we should follow hedonism, never the norms based on a particular religion. He also justifies suicide.

*Key words:* atheism, pantheism, naturalism, deism, hedonism, suicide, libertinism.

## 1.- Libertinismo y ateísmo

El *Theophrastus Redivivus*<sup>1</sup>, manuscrito latino redactado en torno a 1659, de autor desconocido, es uno de los textos más importantes de la literatura libertina. En él su autor arremete contra todas las religiones con un vigor no detectado en ningún otro escrito de la época. Eso explicaría, quizás, su escasa difusión (sólo se conocen cuatro copias de él), por un lado, y, paradójicamente, por otro, el abultado número de escritos clandestinos de finales del XVII y principios del XVIII que pretenden, falsamente, pasar por ser traducciones del mismo o exposiciones de las doctrinas en él contenidas.

El título del manuscrito se debe, según confiesa el anónimo autor del *Theophrastus redivivus*, en el *prooemium* de la obra, a su deseo de emular a Theophrastus, el discípulo de Aristóteles, que, según nos cuenta D. Laercio en su biografía, había publicado una obra en seis libros sobre los dioses, que no ha llegado hasta nosotros y en la que, al parecer, se reía de ellos (*deos suos irridens*). Nuestro autor, sin embargo, tras disculpar a un pagano como Teofrasto, se apresura a declararse cristiano y a mostrar su veneración y culto a Dios, para cuya defensa ha buscado vívamente las armas con que refutar los argu-

<sup>1</sup> 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 analizamos el pensamiento teológico del autor a lo largo de toda la obra, pero nos detenemos especialmente en el prólogo y en el Tratado I (*De diis*). Para referirnos al manuscrito utilizaremos en lo sucesivo la abreviatura *Tr*. Advierto al lector que todas las traducciones de textos latinos son mías. No hay hasta ahora ninguna traducción del manuscrito, ni en español ni en ningún otro idioma. Del tema de Dios, que el autor siempre escribe con minúscula y que nosotros respetaremos cuando se trate de citas suyas, habla fundamentalmente en este tratado primero de los seis que componen el manuscrito. Está dividido en seis capítulos que van desde la página 17 hasta la 172 de la edición indicada. El carácter manuscrito del texto y sus peculiares características me obligan, aunque soy consciente de la incomodidad y extrañeza que puede causar al lector, a remitir a las notas lo que también podría, en ciertos momentos, figurar en el texto. Al final he optado por remitir a las notas la mayor parte de la información necesaria para comprender el texto.

Como es usual en la bibliografía selecta sobre estas cuestiones, no me propongo sino exponer lo que el autor dice, sin apenas, aunque a veces no pueda evitarlo, entrar en una valoración crítica de su pensamiento. Ha de tenerse en cuenta que estamos ante un manuscrito escasamente estudiado y sobre el que apenas hay algún trabajo en profundidad. Remito al lector a algunas de mis publicaciones sobre el *Theophrastus*: “Nature, plaisir et mort dans le *Theophrastus redivivus*” in *L’Atomisme aux XVII et XVIII siècles*, ed. Jean Salem, Publications de la Sorbonne, 1999, 73-97. “Fuentes grecolatinas del ateísmo del *Theophrastus*”, *Thémata*, 24, 2000, 193-215. “El materialismo epicúreo en la psicología del *Theophrastus redivivus*”, *Agora. Papeles de Filosofía*, (2000), 19/ 1: 95- 125. “Ateísmo y mortalidad del alma en el *Theophrastus redivivus*” in *La cara oculta de la razón. Locura, creencia y utopía*. Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2002, 335-357. “Las tres grandes religiones analizadas por un ateo del siglo XVII (*Theophrastus redivivus*)” in *Orden religioso y orden político en las tres culturas*. Sevilla, 2000, 43-64.

mentos de los filósofos. Su fe no se ha contagiado en lo más mínimo –dice de las herejías de que está lleno su libro (*fides ne minimum quidem tot haereticarum, quibus liber refertus est, contagione labefacta est*). Siendo consciente de que las opiniones de los filósofos sobre la divinidad son totalmente contrarias a la religión, jura y perjura no haber intentado jamás perjudicarla y haberse mantenido fiel a la doctrina apostólica de los Santos padres y de los concilios, así como a la fe de sus mayores. Se declara, una y otra vez, fiel seguidor de las doctrinas de la Iglesia de Roma y dice estar dispuesto a permanecer *sub crucis vexillo* como fiel cristiano romano (*christianum romanum fidelem*). Advierte al lector que puede hallar en su libro ideas no del todo compatibles con la doctrina cristiana (*quamvis non omnino christiane scripserim*), pero deja bien claro que no corresponden a su propio pensamiento sino al de los filósofos cuyas doctrinas ha expuesto (*haec non tanquam mea*). Reconoce no tener respuesta a las objeciones de los filósofos y declara abiertamente que su única solución es considerar falso todo lo que los filósofos dicen contra la religión (*unica mihi est solutio: fidei adversatur, ergo quod ab eis dicitur est falsum*).

¿Se le puede aplicar al anónimo la vieja sentencia *excusatio non petita accusatio manifesta*? En mi opinión, sí. Se trata únicamente de cubrirse las espaldas. Como decía el arcipreste de Hita, no escribí el libro para incitar al pecado, pero quien lo lea hallará en él materia para pecar. Está a la defensiva: la verdadera filosofía, la que se basa en la razón natural y verdadera, demuestra que lo que la fe enseña es falso, pero, claro está, yo sigo lo que la Iglesia ha establecido o quiera establecer. Me limito a proponer a los teólogos los argumentos en pro del ateísmo, rebátanlos si pueden. Pero tengan en cuenta –diría en su fuero interno– que sólo se pueden refutar los razonamientos de los filósofos con argumentos racionales, no acudiendo a la fe o a la autoridad.

El autor del Theophrastus, siguiendo las doctrinas de los filósofos, sostendrá las siguientes tesis: que no existe dios (*deum non esse referam*), que el mundo es eterno, que el alma es mortal, que los infiernos son una fábula, que la religión es arte política e invento de la astucia de los príncipes, que se ha de despreciar la muerte porque después no hay nada, que se han de cultivar los placeres y vivir alegremente dándose a la buena vida, pues ese es el bien máximo. A renglón seguido, vuelve a insistir en que por su modo de vida cristiano se aparta totalmente, en sus acciones, pensamientos y costumbres, de toda sospecha de impiedad y se declara, nuevamente, sumiso a los decretos de la Iglesia.

De acuerdo, según dice, con el modelo de Teofrasto divide su obra en seis tratados. El primero trata de los dioses, el segundo sobre el mundo, el tercero sobre la religión, el cuarto sobre el alma y los infiernos, el quinto sobre el desprecio de la muerte y el sexto sobre la vida conforme a la naturaleza.

En filosofía lo primero que hay que dirimir, según el anónimo, es si hay que decantarse o no por alguna doctrina en concreto. Pero, dada la diversidad

de pareceres, el más débil de los argumentos es el de autoridad y, como la mayoría de los filósofos se deja llevar por la envidia, la gloria o la ambición antes que por la verdad, la única salida posible es aceptar como verdadero lo que la *vera et naturalis ratio* nos obliga a admitir. Procedamos –dice el anónimo– como Diógenes el Cínico, que respondió a uno que quería convencerle con toda clase de razonamientos de que tenía cuernos: *illa non video*.

La *vera et naturalis ratio* no tiene nada que ver con aquella falsa razón (*humana ratio*) que se basa en la opinión y sostiene que es bueno, verdadero y probable lo que a cada uno le parece. Ese tipo de razón es cambiante, mudadizo e inestable. Se resume en el dicho *quot capita tot sensus*. La *vera et naturalis ratio*, en cambio, es común a todos, una e idéntica, cierta, verdadera y constante; jamás formula sobre la misma cosa un juicio que ora es verdadero ora falso. Ni los peripatéticos, que afirman saberlo todo, ni los escépticos, que sostienen lo contrario, son el modelo a seguir. La razón verdadera y natural huye de la autoridad y se deja arrastrar sólo por los hechos, no por la fe, sino por el conocimiento cierto e indudable de las cosas (*fide non utitur, sed certa et indubitata rerum cognitione*). Mediante la razón natural y verdadera y siguiendo el testimonio de los sentidos en perfecto estado de salud, lograremos un saber cierto e indudable (*certam indubitataque scientiam amplectemur*). Sólo existe un saber seguro sobre las cosas percibidas por los sentidos (*Nulla enim est certa scientia, nisi quae sensibus percipitur*), que, según dice el anónimo citando a Lucrecio, si están bien dispuestos conforme a la naturaleza, llegan hasta las cosas mismas y las ven como son en realidad (*nec res vident alio modo quam sunt*). En eso consiste la *vera et naturalis ratio* y ese es, según el anónimo, el más cierto de los saberes.

Dejando a un lado el paratexto y adentrándonos ya en el texto de la obra, una de las tesis esenciales del autor es la incompatibilidad de la razón con los misterios de la fe. Su respuesta a la vieja cuestión de la racionalidad de las creencias, tan vigente 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*, diciendo que en su obra los misterios de la fe están por encima y en contra de la razón<sup>2</sup>. Su posición filosófica sobre la divinidad ha de ser enmarcada dentro de los parámetros del ateísmo, o en todo caso, del panteísmo. No parece que el autor albergase la pretensión de que cualquier cristiano, de la jerarquía o del vulgo, se dejase engañar por sus soflamas sobre su fidelidad a las doctrinas de Roma. Su actitud parece más bien un simple pretexto para fundamentar ampliamente las bases filosóficas en las que se apoya su ateísmo.

<sup>2</sup> 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, quae nunquam modo falsum, modo verum in eodem subjecto proponit, et amplectitur. Sed semper verum iudicat, quod re ipsa verum est, falsumque quod vere falsum.*

Más que un gesto de sometimiento, su aparente devoción ha de ser interpretada, en mi opinión, como un desafío a los teólogos.

Frente a la tesis comúnmente admitida de que no hay verdadero ateísmo en el siglo XVII, la obra del anónimo viene a demostrar justamente lo contrario. De ahí el peculiar interés que despertó en cuantos vieron en él el más importante baluarte del libertinismo y del ateísmo.

En el primer capítulo del tratado<sup>3</sup>, examina cuidadosamente las razones por las que muchos filósofos antiguos han negado la existencia de los dioses<sup>4</sup>. En los seis tratados de que se compone el libro, no pierde ocasión de citar cualquier pasaje en el que sospeche la más mínima posibilidad de hacer apología del ateísmo. Hemos de señalar, no obstante, que la tesis de que el autor es sincero en el prólogo y que, por tanto, no puede ser considerado como defensor del ateísmo también cuenta con algún partidario<sup>5</sup>.

Una vez que cree haber demostrado que los dioses no existen, da un paso más y justifica el hedonismo y, de acuerdo con los estoicos y los epicúreos, aboga por el desprecio de la muerte y la defensa del suicidio. Ambos temas, el del ateísmo y el del hedonismo, en su opinión van unidos, pues la impiedad suele venir acompañada del desenfreno moral.

## 2.- Ateísmo y hedonismo.

El autor, según hemos dicho, se declara ferviente defensor de las verdades de la fe<sup>6</sup> 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

<sup>3</sup> Qui est de diis.

<sup>4</sup> Multos hominum negavisse deos.

<sup>5</sup> Recientemente Hélène Ostrowiecki ("Le jeu de l'athéisme dans le Theophrastus redivivus", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CLXXXVI, 1996, p. 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", *Kairós*, p. 272) ha discrepado de esta interpretación, que no tiene a su juicio en cuenta que se trata de un mero recurso literario empleado ya por los representantes del naturalismo paduano en los que se inspira el *Tr*. Es cierto, sin duda alguna, que siguiendo la interpretación del averroísmo paduano, el autor del *Tr* identifica a Dios con los astros o con la naturaleza; con lo que su ateísmo parece referido al Dios de las grandes religiones, consideradas como un 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 como algo natural. Eso es lo que, por ejemplo, sostiene Vanini en el *De incantationibus*: "Leges ac religiones ac illarum miracula naturaliter mediantibus corporibus coelestibus oriri et occidere" (Las leyes, las religiones y sus milagros comienzan y acaban de modo natural por la mediación de los astros).

<sup>6</sup> p.6. Juro ac obtestor mihi numquam sentire aliquid quam quod patrum conciliorum sanctorum doctrina apostolica.

que refuten las ideas, «a veces no muy cristianas», en ella contenidas<sup>7</sup>. En efecto, de acuerdo con lo que en el prólogo se propone, recopila los testimonios de los impíos, interpretándolos, a veces, de modo sesgado o interesado. El celo con el que expone sus tesis antirreligiosas y anticlericales, hablando incluso en 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 comprueba en el siguiente pasaje de la *Peroratio operis ad sapientes saeculi*<sup>8</sup>:

«¿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 por el que es atraída».

Con mayor claridad aún se constata su culto al placer en este pasaje<sup>9</sup>:

«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, que no nos aventaje la flor de la edad. Coronémonos con rosas antes de 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*,<sup>10</sup> arremete contra lo que mascullan –dice– algunos teologastros, que creen poder demostrar con la razón, el discurso y la inteligencia humana, todas las verdades de la fe:

«La verdadera ciencia, 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 desco-

<sup>7</sup> *Opus ex philosophorum opinionibus constructum, et doctissimis theologis ad diruendum propositum.*

<sup>8</sup> 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 consenscat, 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.*

<sup>9</sup> 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 pratium sit quod non pertranseat luxuria nostra, nemo nostrum exors sit luxuriae nostrae.

<sup>10</sup> pp. 927-929

nocido y lo indemostrable –pues si pudiesen demostrarse las cosas que enseña la fe, no sería ya 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 fe no enseña cosas ciertas y conocidas, como que existen el sol, la luna, las estrellas y otras 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 argumentación, 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».

### 3.- Fundamentos gnoseológicos del sistema y contradicciones de las religiones.

Todo el edificio filosófico del *Theophrastus* se asienta sobre una gnoseología sensualista que tiene como modelo a la filosofía epicúrea. Se trata de un realismo en el que se supone que los sentidos no nos engañan, si están sanos, y nos adentran en la realidad de las cosas. Está de acuerdo con Aristóteles, pero sobre todo lo está con Epicuro. Para explicar su confianza en los sentidos cita los versos en los que Lucrecio sostiene que los sentidos no pueden ser refutados: *neque sensus posse refelli*.

En el *epílogo dirigido a los sabios que verdaderamente siguen la religión cristiana*, sostiene que la fe de cada una de las religiones desmiente muchos de los dogmas aceptados y creídos por las demás. Vemos, en efecto, cómo todas se atacan entre sí y, en consecuencia, comprobamos que lo que se enseña en una cualquiera de ellas, en relación con las otras, es falso, porque así lo consideran las demás, a pesar de que todas hablen de dios, del alma, de los infiernos y del paraíso. Cada una de las diferentes sectas religiosas considera que las demás son meras supersticiones o simple idolatría y que han sido sustentadas por sus respectivas jerarquías con la mirada puesta en las riquezas o en 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? La respuesta del anónimo es la siguiente: “Como lo que hemos sostenido en este libro es contrario a lo que defiende la fe de las religiones, no hay duda de que debe ser considerado

verdadero y absolutamente cierto<sup>11</sup>, 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 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.

#### 4.- ¿Retorno a la ortodoxia o reconocimiento del avance del ateísmo? Imposibilidad de la revelación.

En la *Peroratio ad fideles et vere sapientes religionis christianae sectatores*<sup>12</sup>, afirma que el arsenal de razonamientos 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 razonamientos, 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 de su época, según se deduce de los siguientes pasajes:

«De lo que se concluye que pocos hombres hay que no sean ateos, si no por doctrina, al menos por las costumbres»<sup>13</sup>, o: «creo que no ha habido ningún siglo, incluidos los de las persecuciones, más insigne, por la incredulidad y desprecio de la fe, que el nuestro»<sup>14</sup>.

La fe tiene, según el anónimo, por objeto aquello que excede la razón verdadera y natural y su origen arranca o de la revelación hecha por dios mismo

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 simus ad maiorem dei gloriam et ad infidelium confusionem.

<sup>13</sup> 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 en Francia era de unos 50.000.

<sup>14</sup> p. 483. El autor llega a afirmar que Moisés era ateo, aunque no se atrevió a proclamar su ateísmo 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).

o de lo que oímos a los predicadores. Ahora bien, si la revelación consistiese en cierta iluminación engendrada 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. Si sólo conocemos lo que cae bajo nuestros sentidos, como dios no cae bajo ellos lo más probable y verosímil es negar su existencia. 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<sup>15</sup>, 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<sup>16</sup>. 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<sup>17</sup>. 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<sup>18</sup>.

Por otra parte, la diversidad de opiniones acerca de dios entre las diferentes religiones corrobora que no hay ninguna revelación de un dios, que no existe<sup>19</sup>,

<sup>15</sup> p. 152: Cum enim, ut supra declaravimus, nihil manifestum et evidens sit, praeter id quod sub sensu cadit, et deum dicant sensibus nullo modo subjici posse, probabilius et verisimilius multo videtur illum non esse quam esse.

<sup>16</sup> El sueño es, según Lucrecio, la fuente de nuestra noción o idea de los dioses. Es importante tener presente que Lucrecio no concede a la *prolepsis* o *praenotio* la importancia que los doxógrafos confieren a este término. Su equivalente sería *notities*. Ha de tenerse esto en cuenta si queremos valorar en su justa medida la interpretación del conocimiento proléptico en el *Theophrastus* (que niega que tengamos una *prolepsis* de los dioses) y en el *Syntagma* de Gassendi, que apoya su demostración de la existencia de Dios en la preñoción que tenemos de él. Ambos se declaran seguidores de Epicuro, pero llegan a conclusiones opuestas.

<sup>17</sup> 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 comprehendí 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.

<sup>18</sup> p. 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 aucta 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.

<sup>19</sup> pp. 145-149.

pues si la hubiera sería una y la misma de modo perpetuo y constante. Si no es posible una ciencia de dios ni a partir del conocimiento cierto<sup>20</sup>, ni de la conjetura, ni de la opinión, ni de la fe, hay que concluir que no existe, al menos tal como lo representan las leyes y los teólogos.

### 5.- Religión y política. Aceptación de los presupuestos de una gnoseología realista y materialista. Rechazo del escepticismo.

De los dioses, por tanto, no podemos formarnos ni conjeturas ni opiniones, pues éstas se formulan sobre 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 religión<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> 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 pervenientibus 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 accepti 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 *hirco cervus*, 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 haber visto a dios, a no ser los que mienten, esto es, los locos o los enfermos (: At experientia comprobatur 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).

<sup>21</sup> 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 son algo real. 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 praecipitur atque doceri). En modo alguno admite el anónimo el carácter natural e innato de la idea de dios. Si así fuese, no habría, en su opinión, ateos.

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 cosas portentosas, o ficciones de legisladores y príncipes, o estúpidas opiniones de crédulos ignorantes<sup>22</sup> de buena fe, que partiendo de la hipótesis de que el mundo ha sido creado afirman la existencia de dios; pero están en el error, pues el mundo es realmente eterno<sup>23</sup>.

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 nada<sup>24</sup>, 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

<sup>22</sup> p. 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 autoritate 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.*

<sup>23</sup> p. 146: Sobre dios no cabe hacer ninguna demostración ni por hipótesis, ni por conjetura u 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*). Es, pues, 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 concluye: *Igitur nullo modo ortus aut factus est (mundus), sed aeternus.*

<sup>24</sup> 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 chimaera. Imo minus quam chimaera.*

temático a aquello de lo que tenemos experiencia<sup>25</sup>. La concepción gnoseológico-

<sup>25</sup> 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 (con lo que se evidencia que no es innata), pero añade que los hombres desde la antigüedad la han extraído a partir de la observación del Sol, y de otras consideraciones como las de Euhemero, Pródico o Petronio (*Syntagma*, 291b). Gassendi hace el mismo recorrido textual que el *Tr*, que, por cierto, frente a lo que sostiene el autor del *Syntagma*, niega la posibilidad misma de la revelación por parte de Dios, ya que éste no es, para él, más que una ficción. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, en el *Syntagma*, Gassendi utiliza algunos de los argumentos dirigidos contra Descartes precisamente en el mismo sentido que les daba el autor de las *Meditaciones*. Cabría hablar de una discrepancia entre el Gassendi de las *Meditaciones* y el del *Syntagma*. Sirva como botón de muestra el uso que hace en su obra póstuma del argumento basado en el *consensus universitatis*, que se convertirá en el fundamento sobre el que se apoye su demostración de la existencia de Dios a partir de la *praenotio* que de él tienen todos o la mayoría de los hombres. El otro argumento con el que pretende demostrar la existencia de Dios está basado en el orden del mundo y, a la postre, en la causa final. El autor del *Theophrastus*, que comparte la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, rechaza la posibilidad del salto del orden del mundo a un principio ordenante. Lo eterno siempre fue como es. Nunca comenzó y, en consecuencia, nunca fue ordenado por ningún agente externo a él mismo. Así mismo está en contra del argumento basado en la *praenotio dei* o *prolepsis* epicúrea. Niega que tengamos ninguna prenoción o concepto de dios, puesto que el primer requisito del conocimiento proléptico es la derivación de los sentidos. Ahora bien, dios, tal como es concebido por las diferentes religiones, no es objeto de percepción sensorial alguna, luego no sabemos nada de él. Si en realidad tuviéramos de él alguna noción por vía natural correspondería a algo observable y sería común a todos los hombres. No vemos que eso suceda en realidad, pues cada hombre, cada cultura se representa a los dioses de diferente manera, aunque casi todas admitan su existencia. Por eso el *Theophrastus*, en última instancia, estaría dispuesto a admitir la divinidad de los astros o de la naturaleza. Lo que en modo alguno acepta es que, por vía natural, tengamos la idea de un ser inmaterial, creador, ordenador, etc. Tanto él como Gassendi se apoyan en la filosofía de Epicuro a la hora de elaborar su pensamiento sobre dios, pero llegan a conclusiones opuestas. Epicuro, según el autor del *Theophrastus*, realmente no cree en la existencia de los dioses, aunque habla de ellos lo hace por miedo. Gassendi, en cambio, a partir de la *prolepsis* universal de Dios concluye que si todos tienen esa noción es necesario admitir su existencia. Aunque haya ateos o pueblos que no tengan esa idea de Dios sigue siendo verdadera de modo natural la opinión de la mayoría, partidaria de la existencia de Dios. Del mismo modo que del hecho de haya algunos hombres que son ciegos, no se deriva que la especie humana sea invidente, sino lo contrario, del hecho de que algunos nieguen la existencia de Dios, no se deduce que no exista, sino justo al revés. Dios, por tanto, según Gassendi existe desde el momento en que tenemos una idea de él. No es el momento de entrar aquí en más detalles para dilucidar de una vez por todas quién tiene razón, el Theophrastus o Gassendi. Remito al lector a algunos libros que han tratado el tema: Jean- Charles Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVII siècle*, caps. III, IV (París, PUF, 1998); R. Pintard, *Libertinage érudit*, s.l., 1983, 496ss; O. Bloch, *La philosophie de Gassendi*. M. Nijhoff, 1971. pp. 420ss.

racional que sustenta todo el *Tr*<sup>26</sup> se asienta sobre el sensismo empirista<sup>27</sup> de Epicuro<sup>28</sup> y el aristotelismo renacentista. De acuerdo con Pomponazzi<sup>29</sup>, no es posible el conocimiento sin una imagen corpórea. Conviene que tengamos pre-

<sup>26</sup> 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 seguros 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 accepit 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 o 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 por experiencia que se lo inventan y que en su mayoría son linfáticos y melancólicos o legisladores y príncipes (p. 139: At experientia comprobatum habemus, nullum unquam deos vidisse, nisi forte unus aut alter qui id mentiti sunt, iique ut plurimum aut lymphatici sunt et melancholici, aut legislatores et principes...)

<sup>27</sup> 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 ratiocinari 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.

<sup>28</sup> 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 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*. Bari, 1961. 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 mi 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).

<sup>29</sup> Sobre la gnoseología de Pomponazzi, ver A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia de Cardano*, 1980, p. 7.

sente que tanto el médico de Mantua como Cardano, 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 que el Estagirita admitiese la espiritualidad e inmortalidad del alma, origen según la mayoría de los representantes de la ortodoxia (entre ellos Mersenne), del ateísmo y del hedonismo. 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 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 sensoriales<sup>30</sup>. 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 progresan<sup>31</sup> como las demás ciencias. En definitiva, no existe una ciencia universal, identificada con el intelecto agente, como han supuesto algunos comentaristas de Aristóteles, pues incluso éste cometió errores<sup>32</sup>.

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 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 Charron<sup>33</sup>, del probabilismo en el ámbito de la *sagesse humaine*, ajena por completo a la verdad revelada, pero no contraria a ella. En Montaigne<sup>34</sup> 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:

<sup>30</sup> ib. p. 69 :...ma l'eternità del mondo induceva Aristotele a scegliere la via della reincarnazione.

<sup>31</sup> Cardano, *Opera*, II, Lugduni, 1663, 10 vols. (Repr. anast. New York, 1967) pp. 506-7: ...Ergo manifestum est, scientias rerum non esse vere perpetuas, nisi extra nostram ponatur mentem, sed augeri, minui, ac deleri, subireque vicisitudines, velut ut mortalia omnia reliqua; nam et subiecto numero differunt, quod et ipse Averroës, dum de dissectione loquitur, confessus est, (cfr. Ingenno, p. 74).

<sup>32</sup> 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. '51, pp. 40-42: "Vale stagirita: semper mihi eris malus astronomus, theologus peior, physiologus pessimus».

<sup>33</sup> *Petit Traicté de la Sagesse*, ed. 1824, Amaury Duval.

«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 del escepticismo, y en concreto de la obra de Sexto Empírico, al que cita profusamente, no comparte 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 necesariamente, desde una perspectiva histórica, el ateísmo. Esta es la tesis de quienes, 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 Dios<sup>35</sup>.

## 6.- Dios o la naturaleza: ¿ateísmo, deísmo, panteísmo? Independencia del naturalismo.

El anónimo reduce todo lo real y verdadero a la naturaleza, con lo que sólo tiene para él sentido hablar de Dios si se le identifica con el mundo en su totalidad<sup>36</sup>. Su pensamiento, tal como se refleja en algunos pasajes de su obra, es encuadrable en el panteísmo<sup>37</sup> y, en consecuencia, destruye toda idea religiosa basada en la

<sup>34</sup> *Ensayos*, II, «Apología de Raimundo Sabunde», pp. 230 y 264 de la trad. española, Madrid, Cátedra, 1987.

<sup>35</sup> cfr. *Petit Traité de la Sagesse*, cap. 5.

<sup>36</sup> 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», p. 68-69, in *Dal Rinascimento al Illuminismo*, Nistri-Lischi, 1970.

<sup>37</sup> 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

revelación de un dios trascendente a la naturaleza, ordenador y 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 combatirlas. Su libro, por el contrario, es, en nuestra opinión, la más inequívoca defensa del ateísmo.

Como ha sostenido uno de los editores del *Tr*<sup>38</sup>, 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 teólogos<sup>39</sup>. Se trata, en consecuencia, de un recurso para ponerse al abrigo de las indiscreciones de los eclesiásticos.

Si tenemos en cuenta lo que el anónimo sostiene en el capítulo IV del primer tratado<sup>40</sup>, no cabe duda de que, supuesta la eternidad del mundo, hay 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 singulares: “Nada hay fuera de ella o por encima de ella, sino todo en ella. La naturaleza entera está en el mundo y el mundo en la naturaleza”<sup>41</sup>.

Aunque es partidario del naturalismo paduano (pues sus tesis en materia de religión coinciden con las de Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano, Bodin, Cremonini, Vanini<sup>42</sup>), muestra una clara independencia respecto de sus repre-

---

destaca G. Bruno (1458-1600): *Vel nihil est natura, vel est divina potestas materiam 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* (*De immenso et innumerabilibus*, pp, 307 del vol. I, parte 1ª, II, p. 193 y 312, de *Opere latine conscripta*). 2ª Rist. Firenze, 1985).

<sup>38</sup> G. Paganini, «Le Theophostus Redivivus et Vanini», *Kairós*, p. 273.

<sup>39</sup> Quare, si quae rationes probare videntur immortalitatem 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).

<sup>40</sup> p. 93.

<sup>41</sup> 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 est in illo, et ille totus est in ea.*

<sup>42</sup> El monje, médico, teósofo, astrólogo 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, defiendo 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 *Observationes*, le reprocha su adhesión a la astrología, su desdén por la escolástica,

sentantes<sup>43</sup>, como se comprueba si tenemos en cuenta su rechazo, a causa de su acientificidad, de la astrología, pieza central del naturalismo<sup>44</sup>. Acepta, sin embargo, la doctrina general de que los dioses, si no se identifican 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»<sup>45</sup>. En rigor habría que decir que debe ser adorado el corredor en lugar de “debe ser adorado dios”<sup>46</sup>,

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 hace de sus argumentos. 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 es capaz de llevarla a cumplir su deber lo logre al menos la religión».

<sup>43</sup> Habría que señalar que otros escritores del XVII, como Campanella (cfr. *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, que aunque desde luego hace de él una exhaustiva exposición. Sin embargo Campanella y el *Tr* discrepan profundamente en la mayoría de las tesis, sobre todo con respecto de la concepción de la naturaleza, que, recordémoslo, para el dominico concuerda con el cristianismo, «que no añade a la leyes naturales más que los sacramentos, que ayudan a observarlas fielmente» (O.C. p. 196 en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1975).

<sup>44</sup> 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 quatenam 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».

<sup>45</sup> 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...

<sup>46</sup> p. 159: Cum *theós* 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. (*Hª. 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

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 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, Platón<sup>47</sup>, Aristóteles, Teofrasto, los estoicos, Plinio, Averroes,

príncipes, a fin de 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 deorum metu). Lo de menos es en qué dioses crea el pueblo, sean los que sean son útiles a 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 salutaesque 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 sciat). Es sabido que Gassendi, fiel seguidor de la iglesia de Roma a pesar de su pseudoepicureísmo, rechaza la tesis del anónimo, según la cual, la idea de la divinidad ha tenido su origen en los príncipes. Para inculcar en los demás la idea de Dios es preciso, según Gassendi, que aquéllos la tuviesen con antelación. Lo mismo se puede decir acerca de la tesis que sostiene que el origen de los dioses es el miedo. El temor implica que existe previamente lo temido. Incluso para afirmar que los astros son dioses es necesario tener una previa noción de Dios. Gassendi y el *Theophrastus* discrepan en cada una de las tesis que formulan sobre la divinidad. Uno representa la ortodoxia y el otro la heterodoxia más radical. No se trata, reitero, de saber quién está acertado. Son dos perspectivas sistemáticas muy diferentes y ambas cuentan con partidarios y detractores.

<sup>47</sup> 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 a nadie de la creencia en los dioses, acudieron a las fábulas (...animadvertabant 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 sobre los relatos de madres y nodrizas, que no son 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 parece al anónimo absurdo. 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 que amenazarnos; quizás si sus argumentos fuesen buenos, creeríamos en ellos. Todos estamos dotados por la naturaleza de los mismos sentidos y ni

Maimónides, Ptolomeo<sup>48</sup>, y 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 ateísmo<sup>49</sup>, Demócrito veía en los astros y en 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 Festugière<sup>50</sup>, deducía Epicuro un determinismo que el filósofo de Samos temía más que a los mitos sobre los dioses<sup>51</sup>, que no se identifican con los astros, sino que habitan en los *intermundia*, según nos dice Lucrecio. Aristóteles<sup>52</sup>, 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.

## 7.- Religión como *ars política*

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

---

los sacerdotes, ni los legisladores, ni los teólogos, ni los filósofos, los tienen más agudos o más sutiles que los demás (p. 158).

<sup>48</sup> 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 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).

<sup>49</sup> 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...

<sup>50</sup> *Epicuro y sus dioses*. (Endeba, 1960).

<sup>51</sup> *Epist. A Meneceo*. parágr. 134.

<sup>52</sup> *Met*, XII, c. 8.

violentarlos.<sup>53</sup> Así, en su afán de presentar, según hemos visto, el ateísmo como algo casi unánimemente admitido por los filósofos de la Antigüedad, el anónimo incluye entre los que, según él, lo han profesado nada menos que a Platón, que, como es sabido<sup>54</sup>, lo describe como una enfermedad juvenil que si no se erradicaba mediante la persuasión de los guardianes, habría de ser extirpada de raíz, aunque para ello fuese preciso castigar e incluso ejecutar a quienes no estuviesen dispuestos a abjurar de sus errores y persistiesen en la negación de la existencia de los dioses providentes. Junto con la Biblia, Platón ha contribuido –dice el anónimo– 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 Aristóteles<sup>55</sup>. 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 mundo<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> 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 prejuzgadas; 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 de la 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 mortalidad, las tesis lucrecianas, aunque el autor de la *Apología* no comparte el ateísmo del *Tr*.

<sup>54</sup> *Leyes*, X, 888 a

<sup>55</sup> 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, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*), arrojó mucha arena a los ojos de quienes habrían de leer sus escritos (*atramentumque Sepiae more inspersionis*). La mayoría entendió que la divinidad estaba tan ligada a la naturaleza, que reconocía que Dios era la naturaleza misma. Cardano en el tercer libro de la *Sabiduría* sostiene abiertamente que Aristóteles rechazó que el mundo tuviera un comienzo, la inmortalidad del alma, y la existencia de los dioses y los demonios: *Aristoteles tam callide mundi ortum, et animae praemia, et Deos ac Daemones sustulit, ut haec omnia aperte quidem diceret, argui tamen non posset. Averroes, maximun veri secundum intellectum indagatorem*, a juicio de Postel, no reconoció jamás la causa primera, ni pudo comprender la divinidad.

<sup>56</sup> 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 a cabo Santo Tomás de la doctrina de Aristóteles hizo que los teólogos de Colonia le consideraran 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 Trapezunze compuso un libro entero para mostrar las 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 (*ejusdem 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

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 víctima<sup>57</sup>. También Séneca es metido en el mismo saco del ateísmo: si no hubiese querido agradar al pueblo –dice– hubiese negado absolutamente la existencia de los dioses<sup>58</sup>. 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

---

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 Vayer al comentar “l’eternité du monde (de laquelle Aristote ne s’est jamais departy, au rapport d’Alexandre Aphrodiée)” en el diálogo *De la divinité* ( p. 309- 310, de la o. c.) Por otra parte, en la *Teodicea* Leibniz (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), no están en lo cierto) sostiene que no está demostrado que el Estagirita haya sostenido la eternidad del mundo, ni el infinito actual ni la metempsicosis (*Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, vol. 6; pp. 53-54).

<sup>57</sup> 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 faceretur; 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 la fábula, ha llegado hasta nosotros la creencia de que “los astros son dioses y de 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 *Meafísica*, 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 comentariis*) se insiste en el carácter apodíctico 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”. A partir de aquí inmediatamente se concluirá que las 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 falsae sunt in lege christiana sicut in aliis”.

<sup>58</sup> p. 36: Nisi populo placere voluisset Seneca, deos haud dubie omnino negasset. En la p. 37: ad coërcendos animos imperitorum, 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 *Epistola* 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.*

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 temor<sup>59</sup>.

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 obligaciones<sup>60</sup>. 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 Euhemero y Pródico acerca del origen de las creencias religiosas; lo que supone, según Cicerón, la destrucción de la religión, entendida como veneración piadosa de los dioses.<sup>61</sup> Posteriormente, y tras las huellas de Aristóteles y sus comentaristas, fue mantenida por algunos autores del siglo XVI, entre los que descuellan los representantes del naturalismo averroísta de la escuela de Padua.

<sup>59</sup> Efectivamente, según Séneca (*Quaestiones naturales*, II, 42, 3), fueron los etruscos quienes afirmaron que para cohibir la temeridad de las gentes ignorantes, inevitablemente habría que recurrir al miedo, a fin de que 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 los dioses adonde no causasen temor, pues les quitó de la mano todos los dardos y no pueden hacer ni el bien ni el mal. Reconoce Séneca, sin embargo, 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.

<sup>60</sup> La preocupación por el origen de la religión se remonta hasta Critias, cuya doctrina expone extensamente 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 los que no cumplan 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 Statius: 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 perلúcidos, 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 mantener cohesionada la sociedad. Lo que busca el legislador por medio de la creencia en los dioses es que seamos buenos, como han sostenido, entre otros, 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).

<sup>61</sup> 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 Euhemero y Ennio, dice: “¿Pensaremos, pues, que éste confirma la religión o más bien que la destruye y elimina por completo?”.