

EL MATERIALISMO EPICÚREO EN LA PSICOLOGIA DEL *THEOPHASTUS REDIVIVUS*

Marcelino Rodríguez Donís
Universidad de Sevilla

El anónimo autor del manuscrito *Theophrastus redivivus*¹, redactado en latín, expone por extenso en los cinco capítulos de que se compone el tratado cuarto (*Qui est de anima et de inferis*) los principales argumentos en que se sustentan tanto su materialismo psicológico como su ateísmo. La rotundidad en su defensa de la mortalidad del alma y su rechazo frontal y sin concesiones de toda religión, y sobre todo de la cristiana, le convierten en uno de los baluartes más importantes del ateísmo y en referencia obligada para algunas obras posteriores encuadradas en ese gran movimiento filosófico denominado *pensamiento libertino*, que hunde sus raíces en el siglo XVI y se prolonga hasta el *siglo de las luces*². Nuestro propósito en este artículo es exponer fiel-

¹ Para el texto latino del *Theophrastus Redivivus* seguimos la paginación de la edición prima e crítica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, volume secondo. La Nuova Italia Editrice. Firenze, 1981-2.

Sobre el pensamiento libertino en el XVI: las actas del coloquio *Aspects du libertinisme au XVI siècle*, Vrin, 1974.

Respecto de la difusión del manuscrito en el XVIII: Jerom Vercruysse, "Le Theophrastus Redivivus au 18 siècle" in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1981, pp. 298-303.

Sobre los diversos aspectos y matices de la literatura *libertina* resulta muy útil la introducción de Jacques Prévot, editor de *Libertins du XVII*, t. I, Ed. Gallimard, 1998,

² El *Theophrastus redivivus*, compuesto según dice el mismo autor en 1659, se cree que ha tenido, directa o indirectamente, repercusión sobre diversas obras de la literatura libertina posterior, en su mayoría anónimas y de difícil datación: *Les opinions des Anciens sur la nature de l'ame*, *Les Caracteres de la Religion Chretienne*, *Sentiments des philosophes sur la nature de l'Âme*, *Des Trois Imposteurs*, *Lettre de Thrasibule à Leucippe*, *L'Examen de la Religion*, *Des miracles*, *Des Oracles*, *Opinions des anciens sur les juifs*, y de modo especial respecto de los tratados *La Fausseté des miracles des deux testaments, prouée par le parallele avec des semblables prodiges opérés dans divers sectes*; *Ouvrage traduit du Manuscrit Latin intitulé: Theophrastus Redivivus y L'âme matérielle*. El editor de la *Fausseté* nos habla de los defectos del traductor y nos asegura que el libro fue quemado. De *L'Âme* hay dos títulos diferentes: a.- *L'âme matérielle ou nouveau systeme sur les Faux principes des philosophes anciens et modernes et des nouveaux Docteurs qui soutiennent son immaterialité* (manuscrito 2239 de l' Arsenal); b.- *L'âme morale ou Réponse aux objections que font les Partisans de son immortalité; ouvrage traduit du*

mente el pensamiento del autor sobre la mortalidad del alma. Hasta ahora, que sepamos, nadie ha entrado en los detalles de su pensamiento psicológico, que es uno de los pilares en los que se asientan su hedonismo moral y su

manuscrit qui a pour titre Theophrastus redivivus (dix-huitième siècle) (manuscrito 1189 de la Biblioteca Mazarina). Según I. O. Wade, autor de *The Clandestine Organization of philosophic ideas in France from 1700 to 1750* (Princeton University Press, Oxford University Press, 1938), el *Theophrastus redivivus*, cuya existencia él ignoraba, era una especie de recopilación de algunos de esos tratados y, por supuesto, *L'âme matérielle* formaba parte de él. J. S. Spink, que sí conocía el *Theophrastus redivivus*, no creyó que hubiese relación de dependencia directa, aunque sí coincidencia en muchas de las tesis sostenidas, según sostuvo en "La Diffusion des idées matérialistes et anti-religieuses au début du XVIII siècle: *Le Theophrastus redivivus*." in *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1937, pp. 248-255, y posteriormente en *French Free Thought from Gassendi to Voltaire 1960*, p. 124 (vers. francesa de 1967, pp. 86-90, 148, 324 n, 348). Más recientemente A. Niderst, por su parte, cree que eso puede sostenerse si se tiene en cuenta solamente la copia de *L'âme matérielle* de la B. Mazarine. Las coincidencias, según él, entre el *Theophrastus redivivus* y el manuscrito de l'Arsenal, aunque claras, son fortuitas, pues el autor de *L'âme matérielle* se basa en *La Histoire de la Philosophie Payenne* de Levesque de Buriny, que hace un recorrido histórico por los filósofos antiguos y padres de la iglesia que han dudado de la inmortalidad del alma, muy similar al del *Theophrastus* y al de otros autores del siglo XVII. Es evidente, de todos modos, la coincidencia con muchas de las tesis defendidas en el *Theophrastus*.

En el tratado de *l'âme matérielle*, a diferencia del *Theophrastus*, que sólo cita de su época a Cyrano, destaca el empleo frecuente de los textos de Bayle, Locke, Fontenelle y Malebranche. No tiene en cuenta, sin embargo, a Cardano, Pomponazzi, Cremonini, Vanini, Bodin, etc, que constituyen, después de los clásicos grecolatinos, la fuente de donde saca el autor del *Theophrastus* la mayoría de los argumentos contra la inmortalidad del alma. En realidad el autor de *L'âme matérielle* se propone demostrar que hasta los representantes de la más pura ortodoxia cartesiana pueden ser entendidos en clave materialista, con sólo ligeros y maliciosos retoques. Sorprende su casi nula originalidad, pues, como ha demostrado Niderst, no hay apenas una sola línea que sea suya. Algunos han sostenido que la misma falta de originalidad se puede achacar al *Theophrastus*, al que consideran como un simple mosaico de opiniones cosidas por un hilo conductor: recopilar los argumentos hilvanados para demostrar la inexistencia de Dios y la mortalidad del alma humana. Si prestamos crédito a lo que dice el mismo autor en la introducción, su objetivo sería recopilar esos argumentos para que los teólogos pudieran refutarlos fácilmente. Parece, sin embargo, que no sólo los recopiló, sino que les prestó su más profundo asentimiento.

Entre las coincidencias que se aprecian en ambos textos cabe destacar: a.- la admiración mostrada hacia Lucrecio, con la particularidad de que el autor de *L'âme matérielle* no va directamente al texto latino, sino que se apoya en la traducción del barón des Coutures, b.- la equiparación absoluta del hombre y del animal (dotado de la capacidad de formar ideas abstractas, de lenguaje, organización social y, en fin, modelo para los humanos de lo que exige la conducta de acuerdo con la naturaleza), c.- el recurso a narraciones de nuevos descubrimientos de países y descripciones de viajes, d.- la presencia del alma en el embrión, e.- la negación de la Providencia, f.- la inexistencia de los genios o espíritus, g.- la destrucción de la religión y la defensa de la infinita potencia de la naturaleza, h.- el rechazo de la moral estoica y cristiana y la adhesión al hedonismo epicúreo, i.- la concepción del bien público como la integración de los vicios de los particulares, j.- el materialismo ético y psicológico, k.- la negación de la inmortalidad, etc.

Con todo, las diferencias conceptuales entre ambos autores son profundas. Así, a modo de ejemplo, mientras que el autor del *Theophrastus* defiende, según hemos dicho, enérgicamente el ateísmo, el de *L'âme matérielle* es partidario de la existencia de un dios no providente, unidad soberana que nos habla por medio de los movimientos de los espíritus animales. El primero afirma la eternidad del mundo y del hombre, el segundo es partidario de la creación. Otro punto de discrepancia significativo es que el autor de *L'âme matérielle* jamás recurre a argumentos de carácter socio-ético-político para fundamentar el origen de la creencia en la inmortalidad del alma.

ateísmo militante³. Esperamos poder contribuir al conocimiento y difusión del pensamiento de un autor que no pudo en su momento expresarse libremente y que no tuvo tampoco, a diferencia de otras obras libertinas como el *Testament*, la suerte de encontrar su Voltaire.

El objetivo del capítulo primero del cuarto tratado de la obra, en palabras del mismo autor, era demostrar que la inmortalidad del alma fue inventada por razones utilitarias, así como exponer los argumentos que los adversarios habían esgrimido en su contra⁴. Comienza el anónimo autor del *Tr* con un recorrido histórico sobre las diversas teorías acerca de la existencia del alma humana y de la noción de inmortalidad. Se remonta- dice- a Pitágoras, para bien o para mal, la más grande invención humana: la existencia del alma. La importancia de esta ficción es tal para nuestro autor que, sin ella, no es posible asentar sobre cimientos sólidos ni el estado ni la religión. En efecto, por una parte, los primeros legisladores introdujeron la creencia de la inmortalidad del alma a fin de que los hombres cumplieren con su deber en esta vida, al persuadirles de que en la otra serían recompensados o castigados según sus buenas o malas acciones en ésta⁵. Pero, por otro lado, sin la creencia en semejante ficción las demás invenciones sobre los dioses irían al azar y casi sería nula la fuerza de la religión, al referirse sólo a esta vida⁶. Pero, invocando a

Para el texto de *L'Âme Matérielle* (ouvrage anonyme), seguimos la Edition critique avec une introduction et des notes par Alain Niderst, Publications de l'Université de Rouen, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

³ Entre los pensadores libertinos del siglo XVII apenas hay ateos, sino agnósticos, deístas, heterodoxos y anticlericales de toda laya y, por supuesto, como señala J. Prevot (o. c. p. XLVI de la *Introduction*), cristianos regulares, católicos o protestantes. Por eso resulta muy interesante el ateísmo del *Theophrastus redivivus*. A diferencia de Prevot, que, dejándose, probablemente, seducir en exceso por lo que el autor sostiene en el prefacio del libro y en la doble *peroratio* final, parece albergar dudas (ib.pp XLV y LXIV) acerca del verdadero alcance del ateísmo del *Theophrastus*, es decir sobre si era o no realmente ateo. Creo, por mi parte, que la fidelidad que, en el paratexto de la obra, jura a la Iglesia; y la manifestación explícita de que su único propósito es reunir en un libro los argumentos de los ateos a fin de que los teólogos los puedan refutar más fácilmente, además de ser un recurso no infrecuente, es un desafío y una burla a los teólogos. Permítame el lector que le remita a mi artículo "El ateísmo en el Theophrastus Redivivus", *Thémata*, 21, 1999, pp. 243- 261, en el que he sostenido, como en el presente, que el anónimo es un ateo militante.

Estimo, por otra parte, que en Cyrano (*Les États des Empires de la Lune*, p. 987 de la ed. de los *Libertins du XVII siècle*) hay profundas coincidencias con la posición del anónimo respecto a la existencia de Dios: "...il faut prouver auparavant qu'il y ait un Dieu, car pour moi je vous le nie tout à plat". Pero hay más puntos de convergencia entre Cyrano y el anónimo: negación de la espiritualidad e inmortalidad del alma, imposibilidad del milagro, equiparación de la razón en el animal y en el hombre, rechazo de la resurrección, etc. Remito al lector a las páginas 981-989 de la edición de J. Prevot.

⁴ P. 559: Caput Primum. In quo animae immortalitas ob utilitatem conficta fuisse declaratur, itemque de illa alios aliter statuisset.

⁵ ib.: Propterea in republica non immerito admittitur figmentum eiusmodi, quod primi legislatores ob id solum introduxerunt, ut animae immortalitatem tribuentes persuaderent illam secundum bona vel mala in hac vita opera futuram felicem vel infelicem in altera.

⁶ ib.: Absque enim hoc figmento caetera de diis commenta in casum cedeban religionumque vires exiguae fereque nullae fuissent, utpote ad han tantum vitam pertinentes.

Platón⁷, el anónimo señala que la mayoría de los hombres, conscientes de que la muerte es necesaria e inevitable, cree en la ficticia eternidad de la vida futura. Hasta tal punto llega su deseo de no morir nunca, que la esperanza de esa vida imaginaria la compran a cambio de su libertad y de sus bienes, sustituyendo la posesión de la vida presente por una vana esperanza de este tipo⁸. Se alegran de que les torturen en esta vida, pues creen que en la otra serán felices⁹, dando crédito a los pasajes evangélicos en los que se dice que *quien haya perdido su alma en esta vida, en la otra la salvará; quien la haya salvado en ésta, en la otra la perderá*¹⁰.

Las creencias religiosas, según nuestro anónimo autor, son aceptadas y seguidas por los hombres a causa de su deseo de alcanzar la inmortalidad y de huir de la infelicidad de esta vida, pero al mismo tiempo son útiles¹¹ al Estado, que las ha *inventado* con el fin de que la conducta de los hombres se ajuste a lo que las leyes establecen. Muchos, en efecto, movidos por el deseo de alcanzar la fama, la gloria o el renombre, como si hubieran de gozar de este placer en la otra vida, son audaces en la guerra, hacen frente a los peligros en la defensa de la patria e, incluso, sacrifican hasta la vida por la religión si la razón de Estado lo exige¹². Los legisladores dominan a los hombres con el

⁷ *Symposium*; XXV, 207 a.

⁸ *Tr*, p. 559-560: *Tantumque potest haec apud illos nunquam desinendi libido, ut spem imaginariae istius vitae, praetio libertatis bonorumque emant, atque huius etiam vitae praesentis possessionem cum vana eiusmodi spe commutent.*

⁹ *ib.*: *Gaudent in hac vita torqueri, existimantes in altera beati.*

¹⁰ *Mathaeus*, 16, 25; *Marcus*, 8, 35; *Lucas*, 9, 24 y 17, 33; *Joannes*, 12, 25.

¹¹ *p.* 560: *Quae cum sint ad publicam utilitatem scogitata, non dubium est quin persuasio eius rei, quae ad observationem legum et mandatorum religionis animos adducunt, non sit utilissima atque commodissima.*

¹² *p.* 561: *Nam etsi haec opinio omnium sit inanissima, tanti tamen apud homines momenti est, ut haec fere existat omnium laude dignarum actionum sola origo: quia, cum se immortales esse credant, existimant gestorum suorum gloria se esse fruituros cum e vivis excesserint; quo fit ut incredibilis famae nominisque studio et gloriae cupiditate incensi, mirum in modum ac egregia facinora inducantur, hac voluptate in altera vita potituri. Sic in bello audaces fiunt, pro patria pericula adeunt, pro religionis causa mortem obeunt et illam ubi reipublicae ratio postulat constanter patiuntur.*

El recurso a la superstición para manejar a los pueblos ha contado con partidarios desde tiempos inmemoriales, pero en el siglo XVII quizá nadie se opone, a nivel teórico, al poder de la superstición (y toda religión lo es para él) como herramienta política con tanta contundencia como el autor del *Theophrastus*, que ve en los dogmas y en las normas religiosas una impostura y una manipulación del ser humano, llevada a cabo por la alianza de príncipes y clérigos. Dios mismo es fruto de esa burda patraña urdida por reyes y sacerdotes. Ni el mismo Spinoza se atrevió a ir tan lejos, a pesar de que, en 1670, en el Prefacio al *Tractatus Theologico - Politicus* (p. 21 y ss, ed. Flammarion) vierte una dura crítica a la monarquía, que, aprovechándose de la superstición religiosa, logra que los hombres, engañados hasta el punto de creer que luchan por su salvación cuando en realidad se están labrando su ruina, sean capaces de derramar hasta la última gota de su sangre para satisfacer la vanidad de uno solo. Lo que Spinoza busca no es la destrucción de la religión, sino la defensa de la libertad religiosa, que según él, no pone en peligro la piedad ni la paz del Estado, sino justo lo contrario, pues afirma que de la conservación de éste y de la verdadera piedad dependen la pervivencia de aquélla.

miedo y la esperanza e inventan el paraíso o los campos elíseos para remunerar a los buenos y los infiernos para castigar a los malos. Introducen así mismo la ficción de los demonios, torturadores y verdugos de los malos¹³.

En realidad, no se puede decir que nuestro autor pretenda siquiera pasar por original al señalar el nexo de unión entre religión y política, pues ya en Grecia Critias, como oportunamente recuerda, en el fragmento que se conserva de su obra *Sisifo*, había considerado la religión como la invención de un gobernante sabio y astuto, que, para lograr que los hombres actuaran de acuerdo con las leyes tanto en privado como en público, introdujo la creencia en los dioses y los colocó en los cielos, de donde se derivan todos los bienes y todos los males para los humanos.

La interdependencia y colaboración de la religión y el Estado habían sido descritas de modo profuso en la antigüedad tanto por Platón como por Aristóteles, y después de ellos por Avicena, Averroes, Santo Tomás y muchos otros. Asimismo, en el Renacimiento, Marsilio Ficino¹⁴, Campanella¹⁵, Moro¹⁶, Bodin¹⁷ coincidían en señalar el carácter beneficioso de las mismas para el

Tampoco se vaya a creer que el anónimo es un revolucionario; en política es un conservador. Para él el pueblo necesita del freno de la religión. Se conforma con que le dejen al margen y le permitan disfrutar de sencillos placeres de la vida. Diríamos que es un revolucionario de gabinete, que está convencido de la incapacidad de cambiar la marcha real de las cosas en el terreno de la *praxis*. Se limita, en el ejercicio de la verdadera sabiduría, a observar y describir con profundo escepticismo la gran comedia del mundo.

¹³ p. 657: Fortasse dicent ipsos scientiae ac sapientiae doctores pro animorum immortalitate saepissime certavisse illamque affirmavisse, verum ad populi utilitatem ut in praecedentibus declaravimus, et ne periculum a legibus et plebe subirent, eiusmodi figmento incubuere. Sed ad veritatis gloriam sapientiumque instructionem, mortales animos esse plerumque docuerunt...Itaque Paradisum sive mavis campos elyseos ad bonorum remunerationem et inferos ad improborum punitionem...

¹⁴ En su comentario de las *Leyes* de Platón utiliza la imagen del político-médico, y refiriéndose a los comentarios de Avicena a la *Metafísica* de Aristóteles vincula la figura del político a la del profeta, como muy bien señala G. Paganini en la nota 42, del capítulo V, p. 710. En efecto, después de referirse a la sociabilidad natural del hombre y al papel del lenguaje como elemento necesario e imprescindible para el mantenimiento de los vínculos entre los hombres que viven en común, concluye que sin leyes la asociación humana no perdura y que los hombres son despedazados por las fieras. De modo que para que vivan, y vivan bien, es necesario que se reúnan y se sometan a la ley, cuya autoridad debe ser tan grande que nadie confíe en que pueda o deba con violencia o engaño prevaricar. Pero no puede ser tal, a no ser que el legislador sea considerado divino. Y para que a la postre sea y pase por tal es conveniente que sea enviado por la divina providencia por medio de algunos milagros manifestos. A ese guía divino del género humano Platón y Avicena le denominan profeta (Talis autem esse non potest, nisi legislator sit existimeturque divinus. Denique ut talis sit habeaturque, oportet eum manifestis quibusdam miraculis ad homines divina providentia mitti. Quem sane prophetam humani generis divinum ducem Plato et Avicenna cognominant).

¹⁵ En el *Atheismus triumphatus*, cap. VI, vii, pp. 62-3.

¹⁶ Es sabido que en la *Utopía* de Moro los que niegan la inmortalidad del alma y la omnipotencia divina no pueden gozar de los beneficios de la tolerancia religiosa, ya que se inclinan al incumplimiento de las leyes y al egoísmo.

¹⁷ *Colloquium heptaplomeres*, I, p.4: sublata praemiorum spe, sublato numinis ac poenarum metu, hominum inter homines societas nulla stare potest: quis enim fidei et iustitiae locus esse potest apud eos, qui nihil nisi testem aut iudicium metuant?

mantenimiento del Estado. Nuestro autor, como muchos otros de su época¹⁸, también subraya esa dependencia, pero considera, siguiendo muy de cerca a Cardano¹⁹ y a Pomponazzi²⁰, que las creencias religiosas son fábulas urdidas

¹⁸ Entre los que cabría destacar a La Mothe, quien en el *Petit discours chrestien de l'immortalité de l'ame* observa que los legisladores, dado que hay "espíritus depravados", se han visto obligados a introducir la creencia en la inmortalidad.

¹⁹ Tanto Garasse (*La doctrine curieuse des baux esprits de ce temps*, I, ii, pp. 24-26) como Mersenne (*L'impieté des déistes, athées et libertins de ce temps*, X, pp. 223-224) insisten en su ateísmo.

²⁰ En la p. 709 del capítulo V, del *Tr*, se hace una larga referencia a Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate animae*, XIV, pp. 102-104), destacando su afirmación de que las leyes se basan necesariamente en el engaño universal de la inmortalidad del alma (omnes leges, tam quae fuerunt quam quae sunt, ponunt animam post corpus remanere; et sic hoc est maximum famosum et in toto orbe celebratum) y en la afirmación platónico-aristotélica del político como médico de almas (Verum tamen scire oportet, ut dicunt Plato et Aristoteles, Politicus est medicus animorum). Casi todo el mundo vive engañado, desde el momento en que todas las leyes establecen la inmortalidad del alma...no existe ningún hombre que no sea engañado, como sostiene Platón en la *República* (...fere totum universum esset deceptum cum omnes leges ponant animam inmortalen esse... cum nullus sit homo qui non diciatur, ut dicit Plato in de Republica). En el supuesto de que sólo haya tres leyes, la de Cristo, la de Moisés y la de Mahoma- añade Pomponazzi- o todas son falsas, y así todo el mundo es engañado; o al menos dos de ellas, y de este modo la mayor parte es engañada (Nam suppositum quod tantum sint tres leges, Christi scilicet, Moysis et Muhameti, aut igitur omnes sunt falsae, et sic totus mundus est deceptus; aut, saltem duae earum, et sic maior pars est decepta).

Conviene señalar que Pomponazzi escribió, además del tratado sobre la inmortalidad del alma de 1516, la *Apología* y el *Defensorium*. Como ha señalado P. O. Kristeller (*El pensamiento renacentista y sus fuentes*, c. 10, pp. 257ss. de la vers. española del FCE, de 1982), Pomponazzi se opone a la interpretación de Averroes y a la del Aquinate, pero sobre todo dirige su crítica contra la *Teología Platónica* de Marsilio Ficino. E. Gilson ("Autour de Pomponazzi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1961, publicado en 1962, núm. 63, pp. 183-279; id. "L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au debut du XVIe siècle", en *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*", ed. V. Branca, Florencia, 1963, pp. 31-61) sostiene, de modo erróneo según Kristeller, que el propósito de Pomponazzi se dirigía "contra el telón de fondo exclusivo del tomismo y del averroísmo", ignorando por completo la teología platónica.

La obra de Pomponazzi revela la enorme importancia que en su tiempo tenía el problema de la inmortalidad, declarado *dogma eclesiástico* por el Concilio de Letrán de 1513, lo que denota el enorme eco del platonismo renacentista y su repercusión en los medios teológicos que consideraron necesario, a pesar del nulo apoyo explícito de las Escrituras, apoyar la teología en la proclamación oficial de la inmortalidad del alma. Esto tiene gran importancia si se tiene en cuenta que en el Concilio de Vienne (1212-1213), debido al gran influjo del aristotelismo en aquellos tiempos, se declaró artículo de fe la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo. Eso explica que, permaneciendo dentro de la ortodoxia, Duns Scoto (*Opus Oxoniense*, 4, d. 43, p.2; Reportata Parisina 4, d. 43) considere, por un lado, débiles los argumentos tradicionales para defender la inmortalidad del alma, mientras que por otro afirma que sólo en la fe deberá asentarse la creencia en la resurrección y en la vida eterna. Santo Tomás (*Summa Theologiae* I, q. 75, a.6) sostiene la incorruptibilidad y la futura beatitud del alma racional, y apenas usa el término inmortalidad.

En un sentido próximo al de Pomponazzi Richelieu (*Maximes d'Etat ou Testament Politique*, I, iv, 5, Paris 1764, 2 vols) señala que "hay un acuerdo entre los políticos acerca de que si a los pueblos se les permitiese vivir a su aire, sería imposible mantenerlos sujetos en las reglas de su deber. Su fundamento es que teniendo menos conocimiento que los demás estamentos del Estado mucho más cultivados e instruidos, si no estuviesen retenidos por alguna necesidad, difícilmente se mantendrían dentro de las reglas que les son prescritas por su razón y por la Leyes... El Reino

por los príncipes y los sacerdotes. La religión es para él, en suma, un cúmulo de embustes útiles al Estado, como se desprende del siguiente pasaje:

“es manifiesto que los demonios, los infiernos y la inmortalidad de las almas son meros inventos, ideados por los legisladores para embaucar las mentes de los débiles mediante un fraude útil. Esta es la única razón por la que las leyes pregonan tales cosas con tanto interés”²¹.

Aunque el autor del *Tr* está en contra de aquellos filósofos espiritualistas que admiten la inmortalidad natural del alma, considerada por él como una invención fabulosa y absurda, se ve obligado a exponer la filosofía platonizante, de acuerdo con la clasificación tripartita del género humano establecida por Plutarco²²:

“la de los malvados y criminales, la del vulgo indocto e ignorante, la de los sabios. Para unos y otros es útil esta creencia en la inmortalidad de las almas. Para los primeros porque por temor al castigo cumplen con su deber: de ahí que Epicuro creyese que la invención de los infiernos con todo tipo de suplicios y castigos tenía como finalidad apartar a los hombres de los vicios. Pero con independencia de los castigos infernales, la más vieja y loca de todas las pasiones, la poderosísima esperanza de no morir nunca, se apoderó del espíritu del vulgo ignorante, que, afectado de suma alegría, espera que después de esta vida habrá otra más dulce y feliz, y que el alma transmigrará y sentirá los mismos deseos que cuando aún estaba unida al cuerpo. De ahí surgió entre ellos el error de que (como las almas de los antepasados encerradas en los sepulcros aún vivían) lo que vivos habían escogido, con ellos, una vez muertos, guardaba relación. Por eso sus espíritus son inducidos a obrar bien y aquella gratísima esperanza, suministrada por el convencimiento de que el alma es inmortal, los guía y dirige hacia el bien. Los buenos y los sabios se dejan

de Dios es el principio del gobierno de los Estados; y es en efecto una cosa tan absolutamente necesaria, que sin este fundamento no hay príncipe que pueda reinar bien, ni estado que pueda ser feliz”

²¹ p. 709: Ex his tandem quae hic retulimus manifeste patet daemones et Inferos animaeque immortalitatem mera figmenta esse, a legislatoribus excogitata ad decipiendos utili fraude imbecillorum animos. Haecque sola ratio est cur leges tantopere talia praedicant.

²² Plutarchus, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 25ss., 1104 A. *Tr*. p. 564: Plutarchus vero hanc animae immortalitatis utilitatem sic aperit. In tres classes omnes homines dividit: prima classis improbos ac nefarios continet, secunda indoctum et imperitum vulgus, tertia sapientibus et viris optimis constat. Utrisque autem immortalitatis animae persuasionem admodum utilem et necessariam esse ostendit. Improbis, videlicet, ut metu poenarum in officio sese contineant: Epicurus enim hac sola ratione homines a vitii deterreri posse existimabat, et inferos ideo confictos fuisse cum omni suppliciorum et poenarum genere. Indoctum vero vulgus, praeter infernarum poenarum timorem, immortalitatis quidem sed omnium vetustissima et nunquam desinendi cupido, vesana atque vehementissima, possidet. Huius generis homines, eiusmodi felicitatis desiderio flagrant, summo afficiuntur gaudio, sperantes se post hanc vitam aliam multo iucundiorem ac beatiorem consecuturos... Boni vero ac sapientes non minus hac persuasionem moventur et aeque ac vulgus indoctum laetantur, cum sibi proponunt fore ut aliquando perpetuum virtutis suae praemium consequantur. Poenarum timore non terrentur quidem, sed sola praemiorum spe et unico felicitatis summae bono afficiuntur. Praeterea sciendi desiderio flagrant veritatisque cognitioni semper inhiantes, animos suos ad hanc, onere detracto, melius pervenire posse confidunt; atque ob id mortem prae oculis semper habent, et summo philosophiae studio, quae est mortis commentatio quaedam, sese ad eam praeparant, existimantes ultimum huiusce vitae diem futurae immortalitatis esse natalem.

llevar en no menor medida que el vulgo por esta creencia y se alegran tanto como él, convencidos de que alguna vez alcanzarán la recompensa a su virtud, pues no les afecta el temor a los castigos, sino sólo el exclusivo bien de la suma felicidad. Además, ardiendo en deseos de alcanzar la sabiduría y la verdad, están convencidos de que sus espíritus la lograrán mejor una vez que se libren de la carga del cuerpo; y por eso tienen siempre presente la muerte, en cuya meditación consiste la filosofía, y están siempre preparados para ella, pues creen que el último día de esta vida es el primero del nacimiento de la futura inmortalidad”.

Resulta obvio que el pensamiento de este tipo de filósofos, directa o indirectamente vinculados con el platonismo pitagorizante, está en pugna con lo que el autor del *Tr* entiende que es la tarea de la filosofía: la destrucción de la fábula y del engaño de los políticos y de los defensores de las diferentes religiones, tal como el anónimo dirá de acuerdo con la tipología de Pomponazzi. Una vez más, insiste machaconamente en su tesis de que la inmortalidad del alma es una ficción introducida por los legisladores por motivos utilitarios, una mentira en suma²³. Hace suyo, tras las huellas de Pomponazzi, el viejo símil del político y del médico. Aquél, en efecto - dice el anónimo- es médico de los espíritus y su propósito es que el hombre sea más bien diligente que sabio. De acuerdo con la tipología antropológica pomponazziana, algunos hombres son virtuosos por su propio natural, otros lo son sólo por el temor y la esperanza. Para éstos establecen los políticos el oro y los cargos, a fin de que rechacen los vicios. En tercer lugar, están los que tienen una naturaleza tan pervertida que ninguna de estas cosas los conmueve; por eso los políticos establecieron premios en la otra vida para los virtuosos y los más terribles castigos para los viciosos. La mayor parte de los hombres, si obran de acuerdo con la bondad, es más por miedo a los castigos que por la esperanza del bien, ya que tenemos un mayor conocimiento de aquellos tormentos que de los supuestos gozos²⁴. Por eso el legislador, percatándose de que la invención de la otra vida podía ser útil a todos, con independencia de su natural, decretó que el alma era inmortal, teniendo en cuenta no la verdad sino la utilidad, pues de ese modo lograba que todos los hombres fueran virtuosos. Igual que el médico inventa remedios para conservar o restituir la salud a los enfermos, el político, sin que por ello merezca nuestros reproches, urde cuentos para rectificar la conducta de los ciudadanos²⁵. Claro es que si todos los hombres fueran del primer género descrito, buenos por naturaleza, no harían falta semejantes embustes, sino que obrarían del mismo modo aunque admitiesen la mortalidad del alma.

²³ p. 565: Ex quo manifestum est animae immortalitatis fictionem, cuius persuasio adeo est omnis generis hominibus utilis, a legislatoribus sola utilitatis ratione fuisse introductam. Hi enim reipublicae commodum omnibus rebus anteponebant mentiri non dubitant.

²⁴ p. 712: maiorque pars hominum si bonum operatur, magis ex metu aeterni damni quam spe aeterni boni operatur bonum, cum damna magis nobis cognita sint quam illa bona aeterna.

²⁵ ib.: neque accusandus est politicus: sicut namque medicus ut aegro sanitatem restituat, sic politicus apologos format, ut cives rectificet.

Pero una cosa es la actitud del político, según el anónimo, y otra muy diferente la que corresponde al filósofo, que haciendo uso de la razón natural ha de velar no por la utilidad pública sino por la sola verdad; lo que le conduce al desprecio y a la destrucción de lo que establecen las leyes. Siguiendo sólo la naturaleza, no necesita de esas patrañas legales para apartarse del vicio y hacer el bien, pues por naturaleza todo es bueno, justo y lícito, sólo por ley se establecen sus contrarios²⁶. El anónimo comparte lo expresado por el verso de Ovidio: “dejad de engañar al ignorante vulgo con vana dulzura”²⁷ y concluye su tratado medio rogando, medio exigiendo que “se retiren los dioses que tan bellamente habéis inventado, que se destruya la religión con toda la parafernalia con la que la habéis adornado, que sea ridiculizada la inmortalidad del alma como si se tratase de delirios de vieja, que sean tenidos por farsas los infiernos y los demonios, y que, suprimidos al fin estos monstruos, los hombres se dirijan a la felicidad natural por el recto camino, aceptando la muerte, cuyo temor inquieta en vano a los hombres, pues no es un mal, a pesar de que así lo cree la mayoría”.

Se constata en este párrafo final del tratado cuarto que el anónimo autor del *Tr* tiene muy claro en su mente lo quiere defender. Si acude constantemente a los textos de los demás y si incluso algunas veces llega a forzar o exagerar el sentido de los mismos, no es porque sea incapaz de expresar sus propias opiniones con fuerza y de modo creativo. Quizás no fuese para él tan importante la tan pretendida originalidad, de que hacían gala algunos filósofos de su época, como la urgente necesidad de desenmascarar la falsa filosofía, esclava de los intereses de los poderosos y de la hipocresía y falsedad del clero y de la nobleza.

Es evidente que estamos ante una concepción materialista del mundo, en la que ni los dioses ni la religión tienen cabida. Se comprende, a partir del texto con el que cierra este tratado, que se siente a sus anchas con autores como Epicuro y Lucrecio, cuya doctrina de la mortalidad del alma expone y comparte, porque refleja, según él, su verdadera naturaleza²⁸. Lo que no significa, sin embargo, que acepte su física o su teología o que no haga suyas ideas de los estoicos o de los escépticos. De modo que hay en su obra un cierto eclecticismo, explicable justamente a partir de los propios contenidos de su concepción filosófica, que, si bien integra ideas ajenas, antiguas y modernas, no se adhiere nunca totalmente a ninguna de las concepciones precedentes. Así, por poner algún ejemplo, vemos cómo muestra una especial simpatía por

²⁶ *ib.*: Non itaque mirum si talibus utatur politicus, at philosophi, non ad publicam utilitatem, sed ad rei veritatem solum respicientes, talia contemnunt cunctaque legum commenta naturali ratione diruunt. Solam naturam sequuntur, quae eiusmodi figmenta non requirit ut homines a malo retrahat et ad bonum impellat: nam, secundum illam nulli sunt mali, nihil est quod non sit bonum, iustum, licitum. Leges contraria statuerunt.

²⁷ P. Ovidius Naso, *Metamorphoses*, V, 308-309.

²⁸ p. 651: Itaque hae sunt pro mortalitatis animae affirmatione rationes, quas Epicurus docuit tradiditque. Verum non tam Epicuri sunt quam naturae et veritatis.

el aristotelismo, en detrimento del platonismo, pero a menudo disiente de Aristóteles en aquellos puntos en los que, como en el de la inmortalidad, su pensamiento puede resultar oscuro o confuso y en mayor o menor medida no utilizable, de modo directo, en la defensa de su propia tesis de la mortalidad. Otro tanto se puede decir de su admiración por los paduanos, y más en concreto por Pomponazzi, Cardano y Vanini, que no siempre sostienen lo que él quiere leer entre líneas. Resulta obvio que Pomponazzi, por ejemplo, rechaza el racionalismo aristotelizante para probar la inmortalidad del alma, así como el platonismo, pero en modo alguno, si nos atenemos a lo que escribe, dejó de sostener la inmortalidad basándose en la fe. Pero su fascinación por el naturalismo paduano no es óbice para que desprecie y ridiculice algunos de sus elementos esenciales, como su adhesión a la astrología²⁹. En igual sentido procede en relación con algunos de los elementos constitutivos de la filosofía de Epicuro y Lucrecio, con los que está básicamente de acuerdo en cuanto a la naturaleza del alma y su mortalidad, pero rechaza, en cambio, su teoría de que el mundo tiene nacimiento, estando en esto en absoluta consonancia con Aristóteles y los peripatéticos, defensores de la eternidad del cosmos. No le vemos apenas, sin embargo, discrepar de Luciano, y coincide en muchos de los temas con los estoicos Séneca y Marco Aurelio, profusamente presentes a lo largo de todo su libro.

Retornando a la psicología del *Tr*, hemos de indicar que su autor, al margen de la vinculación política y dentro del ámbito del individuo, comparte con Cardano la tesis de que la creencia en la inmortalidad del alma responde más a la necesidad que sienten los oprimidos de mitigar sus penas que a un hallazgo de la razón; se trata más de algo útil que verdadero³⁰, pues cuando los hom-

²⁹ El autor del *Tr*, p. 405, después de haber desmenuzado extensamente el horóscopo de Cristo, afirma que para Pomponazzi “todas las leyes y las religiones y sus milagros se originan y desaparecen por la influencia de los cuerpos celestes, y que sus instituciones son de este modo determinadas por la conjunción de los astros, cuyas posiciones, al variar, cambian continuamente”. De acuerdo con la astrología todo está determinado por los astros, incluso la fecha en que Cristo o Mahoma habían de venir al mundo y fundar nuevas religiones. Lo mismo se puede decir de los milagros. En la pág. 409, afirma: “Si alguien observa con mayor amplitud la ley de Moisés, la ley de los gentiles, la ley de Mahoma, verá que en cada una de esas leyes se producen milagros iguales a los que se lee o se recuerda en la ley de Cristo; pero esto parece coherente, ya que es imposible que se haya producido una transmutación tan grande sin grandes prodigios y milagros”. De nuevo, según Pomponazzi, “no hay ninguna ley ni religión que duren perpetuamente y no terminen alguna vez: sin embargo el primer movimiento no perece del todo sino de modo temporal, aunque muy extenso. Se produce de nuevo por medio del círculo y mudanzas, aunque el tiempo sea infinito y el mundo eterno; infinitas veces esas leyes se renovarán según la especie, no individualmente”. La posición del autor queda muy clara en la p. 406: “Y éste es el horóscopo de Cristo construido a partir del arte de la astrología para demostrar su no divinidad. Lo he referido aquí por extenso no porque reconozca el menor valor a este arte adivinatorio, sino sólo con la finalidad de mostrar cuál es la opinión de los astrólogos en este asunto”.

³⁰ pp. 626-627: .. ut cum Cardano loquar (*De animorum immortalitate liber*, in *Opere*, t. II, p. 463b), quod cum homines integra vita, delitiis ac potentia fruuntur, nulla immortalitatis cura terreri solent, imo nec nequeunt, imo nec quaerunt; verum senes facti vel pauperes, aut cum aliquo discrimine laborant, tunc malorum suorum solatium illius recordantur, quaerunt et si non investigant fingunt.

bres —dice— son jóvenes y la vida les sonríe no se acuerdan de tal cosa, pero si son viejos y pobres tratan de encontrar un remedio a sus males y si no lo hallan, se lo inventan. Justamente, esta invención de la inmortalidad del alma no puede ser demostrada por medio de la razón natural, ni por ninguno de los recursos que se suelen emplear a tal fin: apariciones de difuntos, espectros y fantasmas, que es notorio que no son más que fábulas, pues es imposible que los muertos resuciten³¹. De esa invención se han servido las religiones para conducir a los hombres hacia el sendero de la virtud por medio de la esperanza de premios y de la eterna felicidad, o del temor a los castigos después de la muerte. De tal modo está arraigado en los hombres este invento y tanto les agrada, que, movidos por el deseo de no acabar nunca la vida y por la dulce y duradera felicidad, emplean todas las energías de que son capaces en autoconvencerse y autoengañarse, como si se tratase de algo real. Nunca pintor alguno —dice nuestro autor citando a Pomponazzi— pudo representar monstruo más hermoso que éste de la inmortalidad³², al que, sin embargo, todos los hombres de buen grado rinden la mayor veneración y culto en todas partes, como señalan Cardano y Séneca³³. Con todo, para el maestro de Nerón, casi la única prueba de la inmortalidad del alma radicaba en el débil consenso universal, que en realidad ha de ser considerado más un deseo que una prueba. Séneca, en suma, es contrario a la tesis de la inmortalidad del alma, pues sostiene que “los grandes hombres prometen la eternidad del alma más que probarla”³⁴. Ni existe, según nos dice en los versos de las *Troades*, la laguna Estigia ni el soplo que expulsamos al morir pervive, sino que se desvanece: “Después de la muerte no hay nada, y la misma muerte no es nada”. La pre-

³¹ p. 625-626: Sic ruunt pro animorum immortalitate argumenta, quandoquidem inexplicabile et incomprehensibile sit quid sit anima, neque possit illius immortalitatis ratione naturali demonstrari, experimentaque, quibus probari illam posse confidunt, apparitiones defunctorum aliaque spectra et phantasmata, constet esse fabulas, mortuorum item resurrectionem nullam prorsus esse manifestum sit... Quare facile est animadvertere et deprehendere hanc de immortalitate animae opinionem merum esse figmentum ad utilitatem hominum excogitatum, ut spe metuque praemiorum vel suppliciorum in altera vita constitutorum sanctius viverent. Hoc autem commentum adeo hominibus placet, tam ob promissam aeternae felicitatis spem dulcissimam et nunquam desinendi libidinem...

³² p. 573: Et contra sic ponentes animam immortalem, possum equidem dicere quod Pomponatius (*Tractatus de immortalitate animae*, IX, p. 55) contra Averroë in alio casu dixit: profecto apud me quicumque eam opinionem imaginatur, fortissimae est imaginationis, credoque pictores nunquam pulcrius monstrum hoc monstrum fixisse.

³³ G. Cardano, (*De sapientia*, III, in *Opera*, t. I, p. 548.) afirma que algunos creen que Ferécides fue el primero en decir que las almas son inmortales, y que por el solo hecho de que desde siempre esta idea fue grata a los hombres, fue aceptada en todas partes.

Séneca (*Epistolae*, XVII-XVIII, cii, 2): rem gratissimam promitentium, magis quam probantium.

³⁴ p. 653. Séneca, *Epistolae*, XVII-XVIII, cii, 1-2: Iuvabat de aeternitate animorum quaerere, imo mehercule credere. Credebam enim facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promitentium magis quam probantium.

gunta —añade— respecto a dónde estaremos después de la muerte sólo tiene una respuesta: “donde están los que no han nacido”.³⁵

No quedan fuera de la crítica de las creencias filosófico-religiosas del anónimo los argumentos de la Iglesia católica en pro de la inmortalidad del alma. El Concilio de Letrán prohibió —dice— que se difundiese la doctrina de la mortalidad natural del alma e incluso que se discutiese acerca de esta cuestión. Las leyes, en efecto, siempre procuraron introducir la creencia en la inmortalidad del alma en el ánimo de todos con ahínco; de modo que por eso los gobernantes, como en todo lo que tiene que ver con la religión, conscientes de que la inmortalidad no podía ser demostrada racionalmente, la impusieron por la fuerza de su autoridad³⁶. En efecto, el Concilio *Lateranense*³⁷ deseaba aplicar los oportunos remedios contra la peste de la mortalidad del alma, defendida al menos por una de las sectas filosóficas, la de los denominados averroístas de la Escuela de Padua, que sostenía que por naturaleza el alma era mortal y única en todos los hombres. Se procede así a la condena y reprobación de todos los que afirmaban que el alma intelectual era mortal o única en todos los hombres y se establece, por el contrario, con firmeza que existe verdaderamente por sí como forma del cuerpo humano, que es inmortal y multiplicable de modo singular en función de la multitud de cuerpos en que es infundida. Además, la veracidad de esa doctrina viene exigida por el Evangelio, donde se afirma claramente la inmortalidad del alma: *al alma no pueden matarla*³⁸. Por otro lado, si no hubiera premios o castigos en la otra vida, de acuerdo con nuestros méritos o faltas en ésta, poca utilidad tendrían la encarnación y los misterios de Cristo y careceríamos de la esperanza de la resurrección, además de que los santos y los justos serían los más miserables de todos los hombres, tal como se reconoce en la carta del apóstol a los corintios³⁹. En suma, como la verdad no puede estar en contra de la verdad, toda afirmación contraria a la verdad iluminada de la fe es falsa, y queda prohibido, en consecuencia, sostener otra doctrina⁴⁰.

En contra de lo que predica la Iglesia, cuyo único argumento para demostrar la inmortalidad del alma se basa en el *Evangelio*, el anónimo afirma que

³⁵ *Τροαδεσ*, vv. 371- 372, 399, 400: “Quaeris quo iaceas pos obitum loco? Quo non nata iacent”.

³⁶ P. 574: Hanc opinionem sane omnium animis insinuari leges semper magnopere curaverunt, qui utilissimam esse animadvertent, et in illa persuadenda adeo semper incubere, ut auctoritate, sicuti alias res ad religionem pertinentes, quia prospiciebant id ratione non posse, in republica stabilendam esse censuerunt.

³⁷ Se refiere al V Concilio Lateranense (1512-1517) iniciado por Julio II y proseguido por León X.

³⁸ Matthaesus, 10, 28.

³⁹ *I ad Corinthios*, 15, 12.

⁴⁰ p. 575: ...cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus.

la filosofía debe basarse sólo en la sana razón⁴¹, no en el testimonio evangélico ni en la autoridad eclesiástica, que sólo tienen validez y fuerza para el creyente. Si rechazamos ambos, sólo nos quedan los argumentos de la filosofía, que demuestran, según el anónimo, la verdad de las pruebas contra la inmortalidad. Hay mayor certeza en los razonamientos de los filósofos que en los de quienes se basan en la fe del Evangelio o en la autoridad de la religión. El concilio, en cambio, sostiene que los argumentos de la razón son verdaderos pero que es mayor la verdad de la fe iluminada. No obstante, como casi todos los filósofos rechazan las pruebas de la fe, hemos de concluir en la superioridad de sus argumentos y sostener que si lo verdadero no puede contradecir lo verdadero, lo que se deriva de la fe no puede contradecir a la filosofía.

El autor del *Tr* es consciente, sin embargo, de que, aunque la mayoría entiende que los argumentos de la filosofía son más acordes con la razón, se deja llevar por los preceptos de la religión y de la superstición y no se atreve a seguir las afirmaciones de la *recta razón*. La inmortalidad, en consecuencia, depende con claridad, según él, sólo de la autoridad de la religión, sin que pueda ser demostrada por la razón natural. Por eso le parece interesante la postura de Tomás de Vio, que, según nos dice Melchor Cano⁴², afirmaba que *creía* en la inmortalidad del alma, aunque no *sabía* si aquella era inmortal por naturaleza. Y ni siquiera esto sería contrario a la fe, pues es posible y no contradictorio, en efecto, suponer que, siendo la naturaleza del alma mortal, Dios por medio de su gracia⁴³ le conceda la inmortalidad.

Ante la réplica de que ha habido y aún hay en la actualidad hombres muy doctos y sabios que son partidarios de la inmortalidad del alma, el anónimo responde que ello se explica por razones de utilidad: para no ser perseguidos por las leyes y por la plebe han inventado esa fábula de la inmortalidad⁴⁴. No obstante, para gloria de la verdad y ejemplo de los sabios, la mayoría de las veces los filósofos enseñaron la mortalidad del alma. En definitiva —conclu-

⁴¹ p. 574: Omne pro immortalitate animae argumentum a sola Evangelii fide mutuatur. A philosophia autem, id est a sana ratione, mortalitatis argumenta sumuntur, quae secundum eam vera affirmari dicuntur. Itaque si Evangelium refellitur, philosophia verum tueri affirmabitur. At multo certiora sunt ea quae philosophiae rationisque argumentis probantur, quam quae Evangelii fide et religionis auctoritate satabiliuntur. Praeterea cum verum vero non contradicere concilium dicit, innuit philosophiae quidem argumenta vera esse sed fidei illuminatae maiorem esse veritatem. At cum fides penes philosophos sit figmentum, sequitur philosophiae argumenta esse potiora. Idcirco, si verum vero non contradicit, illud quod es fide est haud dubie philosophiae assertionibus non debet contradicere; minus enim certum est quod fide, quam quod ratione constat.

⁴² Melchior Canus, *De locis theologis libri duodecim*, XII, xv. P. 885.

⁴³ p. 624: Praeterea sexta Synodus actio 4^a tradit animam hominini non esse mortalem per naturam, sed per gratiam, illam a morte coërentem et rursus: non, inquit, proprie naturam habent mortalem animae, sed gratia id sortitae sunt. Nulla ergo ratio naturalis animae immortalitatem demonstrare potest, utpote cum sit suapte natura mortalis.

⁴⁴ p. 657: Fortasse dicent ipsos scientiae ac sapientiae doctores pro animorum immortalitate saepissime certavisse illamque affirmavisse, verum ad populi utilitatem, ut in praecedentibus declaravimus, et ne periculum a legibus et plebe subirent, eiusmodi figmento incubuere. Sed ad veritatis gloriam sapientumque instructionem, mortales animos esse plerumque docuerunt.

ye— han intentando contentar a todos, proponiendo a cada uno lo que creía que era mejor y más cierto: a los enfermos y crédulos, la inmortalidad del alma; a los sabios y a los que siguen la razón, su mortalidad⁴⁵. Mientras que *la razón y la ciencia natural* persuaden y demuestran a todos que el alma es mortal, las leyes mediante la invención de la inmortalidad del alma siembran el *miedo* a los castigos después de esta vida en los impíos, incapaces de apartarse del mal si no es por medio de torturas. A los buenos, en cambio, para estimularlos más a la virtud y a cosas egregias y útiles a la sociedad humana, les dieron la *esperanza*. De ese modo los legisladores inventaron el paraíso o los campos elíseos y maquinaron los demonios, turbadores y verdugos de los malos. Tanto pudo la creencia en esas fábulas, que perdura aún, *después* de tanto tiempo⁴⁶.

En el segundo capítulo trata de la esencia, de la sustancia y de la sede y origen del alma. Después de un pormenorizado *excursus* histórico por las discordantes opiniones de los filósofos, nuestro autor, a partir fundamentalmente de Sexto Empírico⁴⁷, Agrippa⁴⁸, Charron⁴⁹, Galeno⁵⁰, Cardano⁵¹, Pomponazzi⁵², etc., defiende que la inmortalidad del alma es una simple fábula basada en argumentos extraídos de la visión de espectros o fantasmas y de las apariciones de muertos, etc. Con tan débiles armas no cree el anónimo que salgan victoriosos los defensores de la inmortalidad del alma.

En primer lugar, no hay acuerdo, entre los que admiten la existencia del alma para explicar los movimientos de los seres, acerca de su naturaleza o de su número. Algunos, en efecto, afirman que existe una sola que despliega sus actos por todos los órganos del cuerpo y que cumple todas las funciones ella sola: vegeta, siente, mueve, piensa, entiende. Otros hablan de tres almas, vegetativa, sensitiva y racional, considerando que las dos primeras son comunes a los hombres y a los animales y que son mortales, mientras que la última existe sólo en el hombre y es inmortal. No obstante, ante la dificultad que presenta la observación de la conducta de los animales, resulta muy difícil,

⁴⁵ ib.: Sicque universis hominibus placere conati sunt, uniuersique horum proponentes quod melius certiusque esse existimarent: infirmis videlicet et credulis immortalitatem animae, sapientibus vero et ratione utentibus eiusdem mortalitatem. Hanc ratio naturalisque scientia omnibus persuadet atque demonstrat; illam autem leges solum praecipunt atque imperant.

⁴⁶ ib.: Hae, immortalitatis animae figmento, metum poenarum post hanc vitam improbis iniiciunt, qui a malo absque flagellis retrahi non possunt. Optimis vero spem praemiorum dederunt quo magis ad virtutem et ad egregia societatis humanae utilia opera accederentur, ut iam in praecedentibus declaratum est. Itaque Paradisum sive mavis campos eliseos ad bonorum remunerationem et Inferos ad improborum punitionem legislatores finxerunt...

⁴⁷ Sextus Empiricus, *Pyrrhonianum hypotyposon libri tres*, II, 31.33.

⁴⁸ H. C. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, LII. P. 147.

⁴⁹ P. Charron, *De la sagesse*, I, xv, 114-115.

⁵⁰ C. Galenus, *Liber de motibus manifestis et obcuris*, IV, *Pera*, Venetiis, ex septima Junctarum editione, 1579, t. I.

⁵¹ G. Cardano, *De animorum immortalitate liber*, in *Opera*, T. II, p. 476^a.

⁵² P. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, IX, p. 56, VII, p. 29, VIII, p.40.

según el anónimo, negarles toda capacidad intelectual y, por otra parte, si se les asigna un alma racional, ¿habrá de afirmarse que también es inmortal? Para obviar esa dificultad, pues el alma racional, también presente en los animales según nuestro autor, es mortal, se inventaron que en el hombre, además del alma racional, hay otra que denominan intelecto o mente, a fin de separar y distinguir al hombre de los animales por cierta superioridad⁵³. Afirmaron asimismo que esta mente o intelecto era totalmente espiritual, realmente distinta del cuerpo, incorruptible e inmortal; atribuyéndole varias facultades y operaciones: imaginar, comprender, entender, juzgar, decidir, querer, por todas las cuales el hombre se diferencia de los animales⁵⁴.

El anónimo muestra su desacuerdo con los partidarios de la multiplicidad de las almas a partir de las diferentes operaciones y le parece más verosímil admitir que el alma humana es única, no múltiple, ni realmente distinta, sino productora de muchos actos diversos según la pluralidad y distinción de los órganos⁵⁵; del mismo modo que un único sol genera las plantas, los minerales, los animales, derrite la nieve y la cera, endurece el yeso o el lodo y produce los demás efectos diferentes, una sola alma basta para dar razón de las diferentes funciones ejecutadas por el hombre. El alma humana no difiere de la del animal ni por la intelección, ni por el razonamiento, ni por la vegetación o sensación: ambos seres animados, hombres y animales, hacen, según el anónimo, idéntico uso de la razón y del intelecto⁵⁶. Aunque respecto del intelecto y de la razón de los animales nuestro autor es consciente de que reina cierto desacuerdo entre los sabios⁵⁷, señala, siguiendo a Plinio⁵⁸ y a

⁵³ p. 577: Cumque tandem rationalem etiam ab exitio vindicari non posse animadverterent, quia in caeteris etiam animalibus illam reperiri perspicerent, finxerunt in homine praeter rationalem animam aliud esse, quod intellectum et mentem appellavere, ut scilicet hominem a brutis scellentia quadam discernerent atque segregarent.

⁵⁴ ib.: Mentem vero ac intellectum omnino spirituales, realiter a corpore distinctum, incorruptibilem inmortalemque esse affirmaverunt; eique varias facultates atque operationes attribuerunt, quales sunt imaginari, comprehendere, intelligere, iudicare, resolvere, velle et has omnes dotes illi esse proprias, hisque solum a caeteris animalibus hominem differre docuerunt.

⁵⁵ p. 578: Quapropter unicam tantum animam in hominibus existere fatendum est, non multiplicem, neque realiter distinctam, sed multiplices diversosque actus secundum multiplicia diversaque organa producentem...Haud secus ac sol, cum unus idemque semper permaneat, plurimos eosque diversos effectus producit, secundum dispositionum subiectorum in quae agit, vimque suam exercet, sic anima, una eademque permanens, has varias edit operationes; sol producit plantas, mineralia, animalia, liquescit nivem et ceram, indurat gypsum et lutum aliosque producit diversos effectus. En la p. 580: Quare unam tantum animam, per diversa organa actus suos explicantem, in homine ponere rationi conveniens est.

⁵⁶ ib.: Alterum quod notandum venit est animam nostram non aliam aut diversam esse a caeterorum animalium animabus, tam quoad intellectionem, quam quoad ratiocinationem, sensationem et vegetationem

⁵⁷ En estos pasajes de la p. 578 el autor coincide con lo que Charron dice en la *Sagesse* (I, xv, p. 127-8), incluso en la comparación de la unicidad del alma con la del sol. Aunque no cita a Montaigne, la equiparación de los brutos con los hombres, en cuanto al uso de la inteligencia y razón se refiere, era un tema muy frecuente en autores del los siglos XVI y XVII.

⁵⁸ C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, VII, lv (56), 188.

Salomón⁵⁹ que, de acuerdo con la observación de la experiencia, los hombres y los brutos hacen uso de la razón y del intelecto y que no se diferencian en modo alguno, sino que su alma es la misma⁶⁰. Tienen, por otra parte, el mismo destino, según los autores citados, los hombres y los animales, pues surgen por igual de la tierra y a ella han de retornar. El alma tiene la misma condición y naturaleza en el hombre que en el animal, pues tanto la de aquéllos como la de éstos es mortal⁶¹. Quien afirme su inmortalidad miente⁶², sostiene de modo tajante el anónimo autor del *Tr*:

En cuanto al conocimiento de la esencia o *naturaleza* de esa alma única que vegeta, siente, razona y entiende, nuestro autor se muestra en ocasiones escéptico e invita al lector a recorrer con él, si es capaz, las discordantes opiniones de los filósofos sobre el tema⁶³. Las razones que llevan al escepticismo respecto a la sustancia del alma son múltiples y se basan, de una parte, en su gnoseología empirista, a saber: en la imposibilidad de alcanzar la esencia del alma por medio de la inteligencia, lo que equivale en realidad a negar que pueda ser conocida de alguna manera, al no haber nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos⁶⁴. Por otro lado, su escepticismo se remonta a autores muy diferentes, entre otros, a Galeno⁶⁵, a Séneca⁶⁶, a Cardano⁶⁷

⁵⁹ *Ecclesiastes*, 3, 19-20.

⁶⁰ p. 579: ...nihil prohibet in utrisque animantibus parem et similem, quantum ad conditionem et naturam, animam esse affirmare.

⁶¹ p. 579-580: Non ideo quidem mortalitas brutis concedetur. Sed ne hominibus quoque ea tribuetur. Verum animam penitus esse mortalem, tam hominum quam illorum, affirmabimus.

⁶² pib.: Contrarium vero figmentum est.

⁶³ ib.. Quid autem sit anima ista, quae vegetat, sentit, ratiotinetur et intelligit, scire difficillimum, imo impossibile existimo. Accipe tamen, si potes, ex discordantibus philosophorum opinionibus.

⁶⁴ p. 586: Rem istam mente sola concipi affirmare, negare prorsus est illam comprehendi posse, cum nihil in intellectu sit, quod non prius fuerit in sensu.

⁶⁵ C. Galeno, *Liber de motibus manifestis et obscuris*, IV, in *Opera, Venetiis ex septima Junctarum editione, 1957, t.1*, p. 68 b G-H. Averiguar si la sustancia del alma es (in) corpórea y no cesa cuando algo sucede al cuerpo, sin que sea afectada la capacidad del animal, o si es más bien algo unido al cuerpo que le sobreviene, o alguna fuerza del semen, al que, cuando es engendrado el cuerpo, convienen las cualidades de aquél, lo dejo a quienes están convencidos de poder demostrarlo: Inquirere autem de animae substantia an sit corporea, neque cesset quando corpori aliquid accidit, quin animalis virtus afficiatur, aut sit potius coniunctum aliquid corpori adveniens, an vis aliqua seminis, cui, cum corpus gignitur, qualitates eius conveniant, illis reliquo qui hoc se demonstrare posse persuadent (p. 586).

⁶⁶ L. A. Seneca, *Epistolae*, XIX-XX, cxxi, 12, admite la existencia de la mente, pero afirma no saber lo que es, sus cualidades o su origen: nos, inquit, animum habere scimus, at quid sit animus, ubi sit, qualis sit et unde nescimus. *Tr* (p. 586)

⁶⁷ G. Cardano, *De animorum immortalitate liber*, in *Opera*, t. II, p. 476, confiesa dudar de la sustancia del alma y no tener nada que decir con probabilidad, pues en esta cuestión no se sabe nada y la verdad abandona a los hombres: fateor me de animae substantia dubitare, nec habere probabile aliquid quod asseram, sic in re ista nihil comprehensum est et veritas homines diserit (p. 566)

y a Sexto⁶⁸; todos ellos son, a su juicio, partidarios de la mortalidad del alma. Declara, en efecto, absolutamente ridículo afirmar que el alma es inmortal, cuando ignoramos por completo si su sustancia es corpórea o incorpórea, en dónde se ubica y de dónde procede y si es cognoscible⁶⁹. ¿Hay algo más ridículo —se pregunta— que afirmar la inmortalidad de algo cuya esencia no conocemos? En todo caso, según el anónimo, si pudiésemos conocer su naturaleza, habría más razones a favor de la mortalidad del alma que de su inmortalidad⁷⁰, pues sea que se la conciba como sustancia espiritual semoviente, o número o acto primero del cuerpo, estamos diciendo algo obscuro e incomprensible. En efecto, es absurdo afirmar con Pitágoras que el alma es *numerus se ipsum moventem* o, con Platón, que es *per se mobilem et pro motu suo corporis motricem*⁷¹. El más poderoso argumento platónico para demostrar la

⁶⁸ Sexto Empírico, *Pyrrhoniarum Hipotyposeon libri tres*, II, 31-33. Algunos, como Dicearco de Mesina, dice, negaron la existencia del alma, otros se abstuvieron y algunos afirman que existe. Pero el alma es inaprehensible, pues no se conoce con los sentidos, ya que la declaran inteligible, ni con la mente (*dianoia*), pues no se ponen de acuerdo respecto de ésta, con lo que si pretenden aprehender el alma y dilucidar su disputa sobre ella mediante la inteligencia, pretenderán dilucidar y asegurar lo menos cuestionado con lo más cuestionado. Y así, en consecuencia, tampoco mediante la inteligencia se dilucidará la disputa sobre el alma. Por consiguiente con nada. (p. 587: Si ergo dianoea animam volunt comprehendere et controversiam quae de ea est iudicare, eo de de quo maior est quaestio id diiudicare et confirmare de quo minor est volent, quod absurdum est. Itaque ne dianoea quidem ea quae de anima est controversia diiudicabitur, atque ita nihil erit quod diiudicetur. Quod si ita est, animam incomprehensibilem esse necesse est.

⁶⁹ p. 587: Quapropter ridiculum omnino videtur affirmare animam inmortalem, cum eius substantia prorsus ignoretur an sit corporea, an incorporea, in quo loco versetur et unde procedat sitque etiam incomprehensibilis existimata. Quibus enim argumentis et rationibus stabiliri potest immortalitas, quae, cui rei attribuat, adhuc incertum est?

⁷⁰ p. 568: Quin imo quamvis certa et perspecta illius substantia esse posset, non dubium est quin de eius mortalitate potius constaret quam de immortalitate, nam qui illam inmortalem astruunt, incorpoream dicunt sicque naturam se ipsam moventem illam esse affirmant, vel substantiam spiritualem vel mentem, vel numerum se ipsum moventem, vel actum primum corporis organici, vel aliud aequae obscurum: quae omnia sunt prorsus imperceptibilia et incomprehensibilia.

⁷¹ El recurso a las fuentes grecolatinas para ilustrar las tesis filosóficas más importantes era muy común entre los autores de la segunda mitad del XVII. A veces, como en el caso del canónigo de Digne, muerto en 1655, cuatro años antes, con toda probabilidad, de la fecha de redacción del *Tr*, la erudición y el buen juicio son verdaderamente increíbles y están muy por encima de la capacidad y tino de que es capaz nuestro autor anónimo. El tratado *De anima* es una obra imprescindible para detectar la presencia de la filosofía greco-latina en el XVII. Su autor, Gassendi (*Syntagma*, p. 241: "Physicae, sectio III, Membrum posterius. Liber III.", *Opera omnia, band 2*, Stuttgart-Bad Constat 1964) incide en el desacuerdo (dissidium) entre Platón y Aristóteles respecto del movimiento del alma. Platón, y Pitágoras antes que él, concibieron el alma como motor, no como forma. Aristóteles, en cambio, la concibe, en primer lugar, incorpórea, pero añade que tiene una especie de forma o cualidad inseparable, a la que define como perfección o acto primero del cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia (*Animam habet quasi formam, aut separabilem qualitatem... definit animam entelécheian, perfectionem, seu actum primum corporis naturalis organici potestate vitam habentis*). Si el alma es definida como cualidad, no es sustancia (*anaoúsiōn, expertem substantiae*). Si es forma, es, según Alejandro, *poiōtes tis*, qualitas quaedam. Platón sostiene que el alma es *per se* cierta sustancia, que está unida al cuerpo animándolo, más que presente en él (Plato docuerat esse quandam *per se* substantiam, quae ani-

inmortalidad del alma sostiene que lo que se mueve a sí mismo es inmortal y nunca se abandona ni cesa de moverse. Es por tanto principio de movimiento y, en cuanto tal, carente de comienzo y de fin, pues si tuviese un origen también se destruiría. Ahora bien, la naturaleza del alma es un principio en el sentido descrito, luego es inmortal⁷². Pero, según el anónimo, seguidor en este punto de los peripatéticos, no es posible demostrar la inmortalidad a partir de este argumento, ya que ésta no se mueve a sí misma con movimiento local, sino según el movimiento del cuerpo; mediante el movimiento del sentido y del entender es movida por el objeto, no por sí misma. Con el movimiento de la nutrición, por otra parte, se mueve por medio de las cualidades primarias y en todas las variaciones corporales es ayudada por el sol y por los astros. Luego no se mueve por sí ni es en consecuencia inmortal⁷³. No salen mejor parados, según nuestro autor deduce del análisis de determinados pasajes pomponazianos, los débiles argumentos con los que Platón pretende probar la inmortalidad del alma en la *Apología* o en el *Timeo*, pues, una vez reunidos, más parece que se trata de opiniones que de afirmaciones fundamentadas en razo-

mando, corpori non tam inesset, quam adesset); por lo que es separable del cuerpo, como lo es el piloto de la nave. Aristóteles, en cambio, afirma la separabilidad del ánimo o mente, o intelecto agente, mientras que la niega al alma en tanto que poseedora del intelecto paciente. De ahí que considere al alma o figura como *achóriston, inseparabilem*. Aquí radica el meollo de la diferencia entre él y su maestro, que afirmaba que el alma era por sí móvil, y productora del movimiento del cuerpo con el suyo propio. Aristóteles, en cambio, consideró que era inmóvil por su propia naturaleza, y productora del movimiento del cuerpo sin moverse (per se immobilem esse, et movere corpus inmotam), aunque con capacidad para, accidentalmente, moverse con el cuerpo, al modo del navegante. Si se admitiese que se mueve por naturaleza, resultarían, según Macrobio (2. *In Somn.*, cap. 14. In 18, in I, de an.), las siguientes contradicciones: 1.- Se incurriría en el progreso al infinito al partir del principio de que todo lo que se mueve se mueve por otra cosa, y sería necesario distinguir en el alma una parte que mueve y otra que es movida. 2.- Tendría a la vez que mover y ser movida, es decir encerraría dos contrarios, hacer y padecer, a la vez. 3.- Nunca estaría en reposo, a pesar de que el mismo Platón enseña que el cuerpo puede estar en reposo. 4.- Sería para sí causa de lo mismo que para los demás, lo que es imposible, porque necesitaría del instrumento del que sin embargo está desposeída; además de que, por otra parte, con frecuencia podría entrar y salir del cuerpo, con lo que sucedería que los animales muertos resucitarían. 5.- Si se moviese localmente, habría que admitir una línea infinita, a fin de que no se interrumpiese el movimiento, o un círculo, cuyo centro también se moviese, lo que es imposible; a parte de que si tuviese el movimiento de generación, sería ella misma causa de sí misma, si el de corrupción, no sería inmortal, si el de aumento o disminución, ella misma se incrementaría y disminuiría a la vez, lo cual es absurdo.

⁷² p. 621: ...omnium quae habuit validissimum illud esse videtur, quod movet se ipsum immortale est et quod se ipsum movet nunquam se deserit, neque etiam unquam cessat moveri. Ergo principium motus est. Principium non ortum habuit, neque etiam interitum: interiret si oriretur. At anima eusmodi est, movet enim se ipsam: ergo immortalis est.

La demostración de la inmortalidad a partir de su carácter autocinético o quizás, más bien, permanentemente cinético, aparece en el *Fedro*, 245 c, d.

⁷³ p. 621: Verum huius argumenti vim frangere haud difficile est, nam anima non movet se ipsam motu locali, nisi ad motum corporis; motu autem sensus, ut Aristoteles docet, et intelligenti movetur ab obiecto, non a se; motu vero nutritionis movet medio primarum qualitatatum et in omnibus corporeis variationibus a sole et astris adiuvatur. Ergo non per se movetur, neque igitur est immortalis.

namientos sólidos⁷⁴. Tampoco le parecen válidos los argumentos del *Fedón*⁷⁵ contra la doctrina médica del alma-armonía, puestos por Platón en boca de Simmias, ni la respuesta a las objeciones de Cebes: aunque se concediese que el alma existía antes del cuerpo y que perduraba incluso mucho tiempo después de su destrucción, aún no quedaba demostrada su inmortalidad.

Es necesario, dice el anónimo, sostener que, aunque el alma se identifique con la armonía, se desvanece al perecer el cuerpo al que está adherida; con lo que los argumentos de Platón no convencen a nadie⁷⁶. A tal fin rememora las palabras de Cicerón⁷⁷, que manifiesta su agrado por la doctrina de la inmortalidad del alma, en la que quiere creer, aunque no sea verdadera. Va aún mucho más allá el arpinate, ya que, después de asegurarnos que lee los diálogos de Platón que tratan de la inmortalidad con atención y frecuentemente, afirma: “no sé de qué modo mientras los leo estoy de acuerdo, pero cuando he dejado el libro y comienzo a reflexionar a solas sobre la inmortalidad de las almas, se esfuma todo aquel asentimiento”.

⁷⁴ P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, XV, p. 122; *Tr*, p. 622: Et primum ex fine Apologiae, ibi enim videtur eam sub dubio relinquere. In Timaeo etiam, cum de hoc sermonem habiturus esset, dixit satis esse sibi esse in re tam difficili verisimilia diceret, quare, inquit Pomponatius, omnia eius dicta conferendo mihi videtur magis opinando quam asserendo loqui; conatusque est eius cives bonos facere, non autem doctos. El pasaje de la *Apología* corresponde al 42 a: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios”. El pasaje del *Timeo* 72d-e: “Así pues, en lo que al alma se refiere, lo que ella encierra de mortal y de divino, en la cuestión de saber en qué lugar, con qué principios y por qué causas ha recibido habitáculos diversos en el cuerpo, sólo el asentimiento de un dios podría garantizarnos el haber dicho la verdad. Pero si podemos creer haber afirmado cosas verosímiles, hasta el momento al menos...”

⁷⁵ Un claro resumen de la tesis del *Fedón* se halla en el 91 c-d: “El caso es que Simmias, según pienso, desconfía y teme que el alma aun siendo algo más divino que el cuerpo, perezca antes al ser como un tipo de armonía. Cebes, en cambio, me pareció que me concedía esto: que el alma es más duradera que el cuerpo, pero que veía esto incierto para cualquiera, que el alma tras gastar muchos cuerpos y muchas veces, tras abandonar el último cuerpo, no perezca entonces también ella, y que eso sea justamente su muerte, la destrucción del alma, puesto que el cuerpo no cesa de morirse repetidamente”. De nuevo resume la tesis de Cebes en el 95 c- e. En el 105 c se termina por definir al alma como principio de vida.

⁷⁶ p. 590: Harmonia igitur licet sit anima, tamen eam evanescere necesse est, corpore cui inhaerebat pereunte. Plato hic et multis aliis in locis, ut affirmet animae immortalitatem, omnes ingenii vires adhibet, sed eius argumenta neminem persuader posse videntur.

⁷⁷ M. T. Cicerón, *Tusculanae disputationes*, I, xxx, 73 e xxxii, 79. A pesar de que Cicerón pone en boca de otro estas palabras, es partidario de la inmortalidad del alma, como señala el anónimo en la p. 595, al desarrollar los argumentos contra los que afirman que la naturaleza misma de modo tácito se pronuncia a favor de la inmortalidad del alma: Neque enim ait Cicero (*1º Tuscul.*), haec (procreationem liberorum, nominis propagationem, sepulchrorum monumenta) omnes curarent, nisi etiam futura et postera saecula ad se pertinere cogitarent. Quod argumentum est, pergit ille, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare.

Aristóteles y la mortalidad del alma

A diferencia de los platónicos, los peripatéticos, con Aristóteles a la cabeza, han sostenido la mortalidad del alma. En efecto, uno de los argumentos con los que se pretende demostrar que el alma es inmortal consiste en afirmar que tenemos por naturaleza deseo de inmortalidad y que, puesto que la *naturaleza no hace nada en vano*, queda demostrada de modo necesario la inmortalidad del alma. La debilidad de este argumento queda patente si tenemos en cuenta que el mismo Aristóteles, partidario ciertamente de la teleología, afirma en la *Ética a Nicómaco*: “existe también voluntad de cosas imposibles, como cuando deseamos la inmortalidad”⁷⁸. Es, dice el anónimo, como si a partir del axioma de que la naturaleza no hace nada en vano, concluyésemos de modo absurdo que, si tenemos el deseo de edificar o la capacidad de adquirir riquezas y no los hemos satisfecho en esta vida, es necesario que haya otra en la que puedan desarrollarse. Así pues, como nuestra voluntad no se halla sino

⁷⁸ p. 595: *Appetitus autem impossibilium omnino naturae adversatur et est plane inordinatus, quod immortalitatem vero appetere impossibile quiddam appetere est, quod testatur Aristoteles 3° Eth (2, 1111 b 20) dicens voluntatem quidem esse impossibilium, veluti in appetendo immortalitatem.*

Marsilio Ficino (*Theologia platonica*, IX, 263-264), después de afirmar que la mente puede operar sin el cuerpo (*mens absque corpore operatur*), sostiene que nuestro deseo de inmortalidad es natural, por ser el acto súbito derivado de la naturaleza del intelecto y de la voluntad, del mismo modo que lo es el deseo de comer, que se origina de modo súbito, sin necesidad de deliberación (*Ergo sicut appetitio cibi naturalis, quia subita est, non nata consilio, sic voluntas immortalitatis est naturalis, quia est actus subitus sequens meram intellectus voluntatisque naturam*). Pomponazzi (*Tractatus de immortalitate*) muestra su admiración por el hecho que el divino Tomás haya mantenido ese argumento del deseo para probar la inmortalidad, cuando Aristóteles en el libro tercero de la *Ética*, dice que deseamos lo imposible, como cuando deseamos la inmortalidad (...in primis miror quomodo Divus Thomas illud adduxerit, cum Aristoteles, tertio Ethicorum, dicat, voluntatem esse impossibilium, veluti in appetendo immortalitatem). Su conclusión, a fin de salvar el escollo de que la naturaleza no hace nada en vano, es que el apetito natural no se ve frustrado si por tal entendemos el natural, distinto del intelectivo. Pues aquél es obra de la inteligencia que no yerra; por lo que respecto de aquello a lo que la voluntad es arrastrada sin conocimiento, no puede ser frustrada; en cambio si se dirige a ello por medio del conocimiento puede serlo, a no ser que su juicio sea correcto. Para que la voluntad no se vea frustrada es necesario que sea regulada por la recta razón... El alma humana, siendo algo intermedio entre lo material y lo inmaterial, pretende la inmortalidad, aunque no pueda conseguirla de modo perfecto (*sic et anima humana, media inter materialia et immaterialia, affectat aeternitatem, licet eam assequi perfecte non possit*). El espíritu humano desea la inmortalidad, aunque no la pueda lograr en absoluto, pero es suficiente que las cosas realmente separadas lo logren (*Quare et humanus animus desiderat immortalitatem, quam consequi non potest absolute, sed sufficit quod separata simpliciter consequantur*) (nota 49, pp. 596-598, Paganini; X, pp. 67-69, cfr. Bruno Nardi, *Studi su Pomponazzi*, Firenze, 1965, cap. VII, p. 247). También C. Cremonini sostiene que la inmortalidad es imposible al hombre, en cuanto constituido por dos contrarios, aunque no a las inteligencias, pues semejante imposibilidad puede ser deseada, porque el alma apetitiva puede querer alcanzar aquello que sabe que en otra cosa se considera perfección, y de este modo lo imposible se convierte en objeto de deseo (*De facultate appetitiva tractatus, lect. V, in Tractatus tres. Primus est de sensibus externis, Secundus de sensibus internis, Tertius de facultate appetitiva*, p. 198).

en el alma intelectual y desea lo imposible al anhelar la inmortalidad, el alma humana no puede ser considerada inmortal y sus apetitos y deseos son vanos y carentes de valor⁷⁹. Cabría, por otra parte, según el anónimo, añadir que algunos hombres no experimentan semejantes deseos, por lo que al menos para ellos no serviría el argumento.

Por otra parte, Aristóteles, a pesar de su oscuridad⁸⁰, —añade el anónimo— sostiene que nuestra alma no entiende nada sin el *fantasma*, y que por tanto depende del cuerpo para recibir las especies inteligibles. Al no ser posible la intelección sin el cuerpo, hemos de admitir la inseparabilidad del alma respecto del cuerpo y su mortalidad. El alma, separada del cuerpo, no entendería y estaría entumecida por el sueño y por el ocio, lo que es absurdo. En consecuencia el alma no subsiste por sí ni es inmortal. El anónimo, frente a quienes sostienen que el alma intelectual no depende de un órgano ni es acto de un cuerpo orgánico, afirma por el contrario que es acto del cuerpo y que necesita de él para pensar, ya que no existe pensamiento sin fantasía ni ésta sin la sensación. Si el alma intelectual es realmente alma no puede no ser defi-

⁷⁹ p. 596: Ita que cum voluntas nostra non sit nisi in anima intellectiva et appetendo immortalitatem appetat impossibile, anima humana non potest dici immortalis et illius appetitus vani sunt atque irriti.

⁸⁰ Tr. P. 628-9: El anónimo considera a Aristóteles como el filósofo más sutil y fuerte de todos (subtilissimus et fortissimus philosophus), pero añade, de acuerdo con Pomponazzi, que en los libros sobre el alma no habló abiertamente, pues escribió tantas cosas oscuras, por no atreverse a decir abiertamente lo que pensaba, que algunos creen que ni él mismo entendió lo que decía (Nec aperte de hac re locutus videtur: nam tan multa obscure scripsit, inquit Pomponatius, non audens palam dicere quid de illa sentiret, ob leges ac populum, ut aliqui existiment se ipsum non intellexisse). Pomponazzi, en efecto, siguiendo la interpretación de Alejandro, afirma (*Tractatus de immortalitate animae*, IX) que Aristóteles sostenía unas veces que el alma era *actus corporis organici* y otras no, lo que indujo a algunos a seguir una interpretación y a otros su contraria; de ahí arranca la afirmación de quienes creen que no se entendió a sí mismo (*se ipsum non intellexisse*). Pero, según el médico de Mantua, de los primeros libros de la Ética se desprende que Aristóteles no creyó en la supervivencia del alma tras la muerte (ib. XV, p. 113). Sostiene, además, que “muchos hombres a pesar de que pensaban que el alma era mortal, afirmaron su inmortalidad, por la propensión hacia el mal de los que tienen poco o ningún entendimiento, quienes, no amando los bienes del alma, sólo se dedican a los del cuerpo” (ib. XIV, p. 115: multos viros sensisse animam mortalem, qui tamen scripserunt ipsam esse immortalem...).

Por otra parte, el Tr. p. 625, subraya la dependencia del *animus* respecto del cuerpo y la necesidad de mirar al *phantasma* en la intelección, ya que no hay otro posible acceso a las especies inteligibles sino es por medio de los sentidos del cuerpo. El intelecto, si existiese por sí en la naturaleza, libre del peso del cuerpo y de la imperfección de la materia, no se uniría al cuerpo en modo alguno, si tuviese de modo innato las especies por sí solo, pues no precisaría entonces del cuerpo. Pero como recibe las especies del cuerpo, es imposible que el alma esté separada de él, pues no hay especies que le vengan del cielo. Si el alma estuviese separada del cuerpo se embotaría soñando sin hacer nada, lo que es absurdo. Luego el ánimo no existe sin el cuerpo ni es, por tanto, inmortal: Hinc enim Aristoteles vacillavit, nec quidquam effecit nisi animas cum corporibus interire, nec vanae scilicet et otiosae extra corpora remanerent... Videmus autem species a corpore acceptas, a corpore etiam in operando dependere; ideo enim necesse est intelligentem phantasma speculari. Non ergo per illas anima a corpore separata intelliget, alias vero species non habet superinductas. Quare seiuncta a corpore, somno otioque torpebit; quod est absurdum, igitur non per se subsistit animus, neque ergo immortalis est.

nida, según los principios del mismo Aristóteles y de la filosofía aristotélico-tomista, como acto del cuerpo físico orgánico. Si no es posible pensar sin imágenes resulta obvio que el intelecto humano no es separable del cuerpo y que en consecuencia es mortal, ya que sería ridículo aseverar que, una vez separado, permaneciese ocioso, pues si así fuese sería vana e inútil su inmortalidad⁸¹.

Rechaza también el anónimo, siguiendo a Aristóteles, el argumento de quienes afirman que el alma intelectiva es inmortal y de naturaleza divina, a partir de la no necesidad de órgano alguno corpóreo para juzgar y querer⁸². En

⁸¹ Si separabilis esset, vel non haberet operationem et sic ociaretur, vel haberet sicque cum phantasmate operaretur et tunc non esset separabilis: igitur est mortalis, nam animum separatum, ociosum iacere ridiculum est dicere, cum sic vana et inutilis esset eius immortalitas. Adde, si separabilis esset intellectus humanus, cum apud Aristotelem mundus sit aeternus, infinities infinitae formae erunt actualiter sine corpore, quod apud illum ridiculum videtur; quare anima humana apud Aristotelem absolute pronuntianda est mortalis.

⁸² La interpretación de Pomponazzi y del Tr discrepan totalmente de ciertas manifestaciones del platonismo renacentista. Así, M. Ficino, en la *Theologia Platonica*, distingue tres *officia* en el alma: actio naturalis, sensus et intelligentia. Esta última ni siquiera la alcanzan todos los seres humanos y es una esencia que se acerca a las sustancias espirituales de los héroes y de los demonios (I. X, cap. II, t. II, p. 56; cfr. nota 5 de Paganini, p. 631). Los materialistas, esos filósofos plebeyos como él los llama, no han alcanzado el tercer estadio y son incapaces de reconocer la autonomía del alma respecto del cuerpo.

Campanella, por otra parte (*Atheismus triumphatus*, VIII, II, pp. 58-9) considera al hombre, en relación con los demás animales, como su dios (.. ita, quod eorum quasi Deus apparet). En su demoleadora repulsa del aristotelismo afirma, entre otras cosas, lo siguiente: que el entender es una operación del alma que no tiene nada en común con el cuerpo, que el alma es incorruptible y está separada de lo corruptible, lo contrario justamente de lo sostenido por Aristóteles (Et tamen Aristoteles probat nunquam sine phantasmate posse intelligere, nec posse non esse formam corporis). El alma, añade, no es un cuerpo, ya que su poder, su entender y su amar sobrepasan el cuerpo por ella habitado, regido e informado y se extiende al cielo y al infinito. Es actividad suma, mientras que el cuerpo es pasividad. Tampoco puede ser entendida el alma como una *forma ex elementis*, ya que su actividad es incorpórea y no depende de un órgano en particular, sino que trasciende todo cuerpo, pudiendo tener como objeto cosas abstractas (loco et tempore) y positivamente inmateriales. También La Mothe es contrario a los argumentos esgrimidos para demostrar su mortalidad, pues el alma, según él, es capaz de conocer cosas inmortales, universales y abstractas, con lo que, a diferencia de las cosas corpóreas, puede actuar por sí misma. Haciendo referencia a la vacilación que el mismo Aristóteles experimentaba a la hora de ubicar al hombre entre lo eterno y lo mortal, se decide por dar la vuelta al razonamiento aristotélico y declarar la inmortalidad del alma (*Oeuvres*, I, i, p. 513).

Gassendi, por su parte, (*Syntagma, Physica*, sec. III, 2, l. XIV, III, in *Opera*, cit., t. II, p. 647 a-b) rechaza la tesis epicúrea de la materialidad y mortalidad del alma racional (la denominada por Lucrecio *mens o spiritus*). Esta, en efecto, puede conocer cosas que no dependen de las imágenes existentes ahora o en algún otro momento en la fantasía: Quod vero non propterea eadem cum phantasia facultas, eaque corporea habenda sit, ex eo iam ostendimus, quod alia praeterea cognoscat, quorum nullae extant in Phantasia imagines, quaeve neque cadunt, nec cadere in Imaginationem possunt. Unde et cum Mens, sive Anima rationalis sit incorporea, non est quomobrem ille requiratur, qui digresa a corpore, ut a con quassato diffractoque vase ita cohiberi ab aëre valeat, ut non instar fumi, atque nobulae dissipetur.

Incluso Cremonini (*De facultate appetitiva tractatus, lect. IV, in Tractatus III, p. 193*) sostiene que la facultad racional, llamada intelecto cogitativo, es de naturaleza incorpórea, pues la

primer lugar, según el mismo Aristóteles, si la intelección es fantasía, o no se da sin ella, no es posible que el intelecto esté separado del cuerpo⁸³. El entender, por otro lado, está, según el anónimo, en el alma humana en razón de la participación de la propiedad y no según la esencia, tal como se infiere a partir de la gradación de los seres según la naturaleza, desde los vegetales, pasando por los animales que sólo tienen tacto, gusto y una imaginación indeterminada, hasta llegar a los que teniendo intelecto o cogitativa, son capaces de construir casas, de vivir en sociedades organizadas, de poseer virtudes morales, y que, según nos informan los libros acerca de historias de los animales, a veces son más inteligentes que la mayoría de los hombres⁸⁴. El intelecto humano es algo intermedio entre la cogitativa y lo inmaterial, participa de ambos, pero más de lo material que de lo inmaterial, pues depende de la materia y es una forma material⁸⁵. Cuando Aristóteles dice que es inmortal y que participa de la divinidad, no hay que entender sus palabras en sentido absoluto, sino en relación con los animales y las demás cosas mortales⁸⁶.

Tampoco, finalmente, se podría admitir la inmortalidad del alma, según sostiene el anónimo con Cardano, una vez que se ha separado del cuerpo, pues ¿en qué lugar estaría y cómo llegaría hasta él? Si es inmaterial no puede ser dividida ni moverse por sí misma ni por otra cosa. Los partidarios de la supervivencia del alma sostienen que está en alguna parte, pero aunque estuviésemos de acuerdo con ellos, no por eso se resolverían las dificultades respecto de la imposibilidad de la existencia de una sustancia totalmente superflua e inactiva. El alma, en efecto, estaría totalmente ociosa, al no poder servirse de los sentidos ni del cuerpo y tampoco podría recibir de la divinidad la capacidad de entender, pues ésta nada, sin el eterno movimiento del cielo, según los peri-

facultad discursiva carece de órgano. Aunque el alma racional sea una esencia que informa el cuerpo, tiene una diferencia, por la que se convierte en incorpórea y está por encima del cuerpo.

Para el anónimo (Tr. p.p. 633-636) el alma, a pesar de ser la más noble de las cosas materiales y estar en el límite de las cosas inmatrimales, (cum anima humana sit materialium nobilissima, in confinioque eorum quae immaterialia dicuntur) no es de naturaleza divina, toda vez que los dioses están totalmente separados de la materia. El intelecto y la voluntad no son propiamente inmatrimales sino sólo de modo relativo (secundum quid). El alma, en consecuencia, no es inmortal, ya que depende de los órganos del cuerpo tanto en su ser como en su operar.

En igual sentido se expresa Cyrano de Bergerac (o. c. p.985):.. Et si cette âme était spirituelle, et par soi-même raisonnable, comme ils disent, qu'elle fût aussi capable d'intelligence quand elle est séparée de notre masse qu'alors qu'elle en est revêtue, pourquoi les aveuglés, avec tous les beaux avantages de cette âme intellectuelle, ne sauraient, ne sauraient-ils même s'imaginer ce que c'est que de voir?..

⁸³ p. 630: si igitur intelligere aut est phantasia, aut non est sine phantasia, non contingit ipsum separari.

⁸⁴ Tr. p. 635: ...imo infiniti fere homines minus videntur habere de intellectu quam multae bestiae.

⁸⁵ Tr. p. 636: Quare inter materiales formas absolute reponendus est.

⁸⁶ Aristóteles, *Metaphysica*, III, 2, (IV), 997 b 1-15; XII, 8, 1074 b 1 ss; *De partibus animalium*, II, 10, 656 a 5-10; Tr. p. 636: Itaque intellectus humanus secundum quid est immortalis, absolute vero est mortalis.

patéticos, concede a cosa alguna⁸⁷. Tampoco podría cultivar, como dicen los platónicos, las virtudes, pues careciendo de intelección y de inteligencia, por estar privada del fantasma, sin el que no hay conocimiento ni intelección de ningún tipo, necesariamente carecería también de la posibilidad de elegir el justo término medio, pues tras el óbito estará inclinada a una sola de las partes. Luego ni podría pensar ni ejercer las virtudes, con lo que es necesario que concluyamos que el alma inmortal sería incapaz de hacer cosa alguna y, como esto es absurdo, que es mortal.

Algunos filósofos antiguos, en efecto, o bien negaron totalmente la existencia del alma, como Dicearco, o la identificaron con el semen, integración armónica de las cuatro primeras cualidades, como lo denominaron los estoicos. Según nos dice Cicerón⁸⁸, Dicearco sostenía que el ánimo o espíritu es un nombre totalmente vacío, y que ni en el hombre ni en la bestia existe el alma, sino que esa fuerza difundida en todos los seres vivos es inseparable del cuerpo, pues no existe más que un cuerpo uno y simple, de tal modo configurado que por la combinación armónica de los elementos del todo tiene salud y siente⁸⁹.

El alma es la combinación armónica de las cualidades de los seres vivos, que se transmite, según Zenón, mediante el semen procedente del cuerpo animado, esto es vivo, que moviéndose por la fuerza de las cuatro primeras cualidades de los progenitores reproduce las similitudes de aquellos de donde procedió y emanó⁹⁰. Crisipo, a su vez, dice que el semen es, en cuanto a su esencia, espíritu vital (*spiritus*), como se deduce a partir de las semillas arrojadas a tierra, de las que sólo brotan las que aún tienen poder germinativo. Esfero, siguiendo una larga tradición que se remonta a Empédocles, a Demócrito y a la medicina hipocrática, sostiene que el semen fluye de todos los cuerpos y de todas las partes del organismo y que el de las mujeres, por tener menos intensidad vital y ser más escaso y acuoso que el de los varones, es infecundo. En el espíritu vital (*spiritus*) colocó éste la fuerza y la capacidad de engendrar y lo consideró como su esencia y naturaleza.

Epicuro, a su vez, sostiene que el semen es una parte arrancada del cuerpo y del alma. Así mismo, Tertuliano se pregunta si no somos conscientes de que el semen, eyaculado en el último momento de tensión del placer, se desprende del alma, pues por su causa nos debilitamos y envejecemos y morimos. Para el anónimo lo que en realidad afirma Tertuliano es que el semen es algo

⁸⁷ Tr, p. 637: sed neque separata quid agat quidquam habet, nec a deo recipere potest intelligendi vim, cum ille nihil sine aeterno caeli motu, ex Peripateticorum sententia, cuiquam tribuat.

⁸⁸ M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, x, 21.

⁸⁹ Lucrecio, *De rerum natura*, III, 100ss, sostiene que se equivocan los que consideran que el alma no tiene su sede en ningún órgano determinado, "sino que es una especie de disposición vital del cuerpo, que nos hace vivir y sentir sin que la mente esté en ninguna parte; como decimos a menudo que el cuerpo goza de buena salud sin que ésta sea sin embargo una parte del individuo sano".

⁹⁰ Tr, p. 638: Animalis vero semen genitum et avulsum est ab animali constante corpore animato, id est vivo et movente vi quatuor primarum qualitatum.

vivo, de lo que surgen tanto el cuerpo como el alma, que es innata, y no ha sido introducida desde fuera, sino sembrada en el hombre por el hombre mismo. También para Gregorio de Nisa el alma y el cuerpo tienen la misma procedencia, y como, según él, las almas son posteriores a la formación del cuerpo, nadie en su sano juicio recurriría a buscar ese origen en el *animus*, puesto que nada inanimado tiene la capacidad de crecer y de moverse, mientras que se admite por todos sin discusión el movimiento local, el crecimiento y el aumento de las cosas que se desarrollan en el útero. En fin, según este padre de la Iglesia, todas las facultades del alma están contenidas en el semen y a partir de él se irán desarrollando de modo gradual y ordenado⁹¹.

No es preciso recurrir a tanta fuente histórica - concluye el anónimo- para demostrar que el alma ha surgido por generación a partir del semen de los padres, pues todos comprobamos que se origina a la par que el cuerpo, que desde la infancia aumenta, crece y se debilita con la vejez; con lo que verosimilmente muere también con el cuerpo. De acuerdo con el principio platónico —aristotélico—⁹² de que todo lo que ha tenido un inicio ha de tener también un fin, queda descartada la tesis de los teólogos: el alma ha tenido un comienzo no por generación sino por creación. De nada sirve invocar este argumento de la creación, incompatible con la tesis de la eternidad del mundo defendida por el anónimo, siguiendo los pasos de Aristóteles y de conformidad con el principio de que lo que ha tenido un comienzo debe tener un fin.

Epicureísmo y mortalidad del alma

A pesar de que el anónimo discrepa del atomismo epicúreo en puntos esenciales de la *fisiología* (por ejemplo el filósofo del Jardín niega la eternidad del mundo, admitida por el autor del *Tr* siguiendo a los peripatéticos⁹³), en el

⁹¹ *Tr*, p. 639: Plura addit idem author et omnes animae facultates in semine esse, occultas tamen et in tempore atque ordine educendas ostendit.

⁹² Aristóteles, *De caelo*, I, 10, 297 b 17-21. En el *De gentilismo non retinendo* Campanella señala que, según Melchor Cano (li. 10 *de locis*) ese “maquiavelismo de la mortalidad de las almas y de la no providencia divina respecto de las cosas inferiores” tiene su origen en Aristóteles. “omne incorruptibile esse aeternum etiam a parte ante, unde vel anima mortalis, vel aeterna, vel Deus”. No obstante, si se admite la omnipotencia divina, como dice La Mothe (*Petit discours chrestien de l’immortalité de l’âme*), ignorada por Aristóteles, el problema queda resuelto.

Respecto del pasaje platónico (8^o. *de leg.*), el anónimo parece citar sin acudir directamente a las fuentes, al menos en este caso, ya que Platón no sostiene, como él dice, dicho principio en el libro VIII de las *Leyes*, sino en el libro VIII de la *República*, n^o. 546 a. El mismo error aparece en el *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponazzi, su verdadera fuente, como ha señalado Paganini, nota 15 de la p. 639.

⁹³ Curiosamente era muy frecuente en los siglos XVI y XVII afirmar que la eternidad del mundo era sostenida por igual por Aristóteles y Epicuro. El autor del *Tr* también defiende ese punto de vista, saltándose curiosamente el verso en el que Lucrecio habla de que el mundo ha tenido un comienzo. Lo único que es eterno en el atomismo epicúreo son los átomos, infinitos en número e indestructibles entre otras razones por carecer de vacío. El autor del *Tr* pudo hallar en

terreno de la *psicología* sostiene que “quien realmente ha dicho la verdad⁹⁴ respecto de la corporeidad y materialidad del alma ha sido Epicuro”, cuya doctrina psicológica expone por extenso siguiendo los comentarios de Lambino a Lucrecio⁹⁵. Por Plutarco y D. Laercio sabemos que según Epicuro el alma moría a la vez que el cuerpo, que era totalmente corpórea, igual que el ánimo, esto es el intelecto o mente, y que no se podía separar del cuerpo en modo alguno. A partir de los elegantísimos versos de Lucrecio —dice el anónimo— sabemos que el alma y el ánimo o mente han de ser considerados como una parte del hombre, como el pie, la mano o los ojos. Como a menudo el cuerpo puede estar enfermo y el ánimo en cambio alegre, o sano el cuerpo y triste el ánimo, hay que descartar la doctrina de los partidarios del alma-armonía, que, como

el *Colloquium Heptaplomeres* (p. 341 ed. Berriot) su misma tesis. En efecto, Salomón, el portavoz del judaísmo, que algunos creen que representa el pensamiento del mismo Bodin, dice: ¿No sabemos que Aristóteles y Epicuro han sido tan ignorantes o lo suficiente impíos, y quizás lo uno y lo otro, como para afirmar que el mundo era eterno y que su duración también lo era, en contra de lo que acabamos de demostrar?

⁹⁴ Tr, p. 651-2: Atque hae sunt pro mortalitatis animae affirmatione rationes, quas Epicurus docuit tradiditque. Verum non tam Epicuri sunt quam naturae et veritatis.

Pocos textos han sido tan leídos y comentados, en los siglos XVII y XVIII, como la exposición de los argumentos en contra de la inmortalidad del alma llevada a cabo por Lucrecio en el libro III de *De rerum natura*. Nadie tampoco, salvo quizás Hume (en sus disertaciones *sobre la inmortalidad del alma y sobre el suicidio*, *Tratado*, liv. I, 4ª parte, sect. 5, pp. 322 ss. de la ed. Green and grose, London, 1ª ed. 1874-1875, basada en la ed. De 1777), se ha atrevido a negar de plano la inmortalidad del alma y a defender el suicidio como el autor del *Theophrastus*.

La radicalidad de las argumentaciones de Hume en contra de la inmortalidad del alma en cierto modo han sido precedidas por toda una larga tradición de la que se hace eco el autor del *Theophrastus*, si bien desde una posición dogmática que Hume rechaza de modo explícito. Mientras que Locke y los materialistas rechazaban, por un lado, las pruebas metafísicas de la inortalidad del alma, en tanto que, por otro, a fin de justificar el orden moral, proclamaban su necesidad para restablecer la justicia y realizar la adecuación de la felicidad y la virtud, Hume rechaza, desde una posición escéptica, toda fundamentación metafísica, con independencia de que sea materialista o espiritualista. El materialismo le parece un sistema metafísico tan poco bien fundamentado como los demás, pues la experiencia nos lleva a la admisión de un todo indiviso, ajeno a cualquier dualismo basado en un prejuicio religioso. Hume sostiene que no se puede demostrar el dogma de la inmortalidad del alma ni tampoco su contrario. Tampoco le parece admisible el argumento de tipo moral, ya que estima que los partidarios de la inmortalidad apelan a la providencia divina y se representan a Dios como un ser bárbaro y caprichoso. Ni los argumentos metafísicos ni los morales, por tanto, permiten probar la inmortalidad. Sólo los argumentos de carácter físico a partir de la analogía de la naturaleza, nos inclinan a favor de la mortalidad del alma. En este punto retoma la exposición lucreciana acerca de la unión indisoluble del alma y del cuerpo y de su mutua dependencia y colaboración, para concluir, finalmente, que “es contrario a la analogía imaginarse que una sola forma, la que parece más frágil y sujeta a mayores desórdenes, sea inmortal e indisoluble. ¡Qué teoría tan osada! Es sostenida con ligereza, por no decir sin fundamento alguno”. Para Hume hay que sospechar de todas las doctrinas que favorecen nuestras pasiones, y las esperanzas y temores que ha originado esta doctrina son perfectamente evidentes. No hay ningún testimonio en nuestra experiencia de semejante estado de existencia. Sólo- concluye con ironía infinita- la revelación divina nos hace partícipes de esta verdad, incognoscible por ningún otro medio.

⁹⁵ T. Lucrecio Caro, *De rerum natura*, III, vv. 94-369, 396-669, 680- 697, 713- 740, 784- 805, 798- 805.

hemos visto, en realidad niegan la existencia del alma y la reducen a un *epifenómeno* del cuerpo. Si esto fuera así, el alma no sería sino la manifestación de las cualidades del cuerpo, en el mismo sentido en que decimos que la salud es el nombre que damos al bienestar corpóreo, sin que afirmemos que exista como una cosa aparte. Pero observamos cómo en el sueño, sin que el cuerpo tenga sensaciones, podemos sentir alegría o miedo. El ánimo y el alma forman una sola naturaleza o sustancia⁹⁶ y se mantienen unidos, según Lucrecio, aunque están ubicados en diferentes partes del cuerpo. El ánimo, es decir la mente, la deliberación y la razón, se hallan, según él, en medio del pecho, como se deduce del hecho de que en esa zona experimentamos temor y/o alegría. El alma está diseminada, en cambio, por todo el organismo y, obedeciendo a la menor señal del ánimo, por empuje o contacto, hace avanzar al cuerpo y lo empuja; lo que nos revela su naturaleza corpórea, pues sólo puede tocar o ser tocado lo que es cuerpo.

El ánimo se compone de partículas atómicas muy tenues difundidas por toda la masa viviente, como se comprueba cuando tras la muerte, retirada el alma y el ánimo, el cadáver sigue teniendo la misma apariencia y el mismo peso y tamaño, pero carece de vida, de esa mezcla de aire-calor-vapor, que, junto con la cuarta naturaleza sin nombre, vemos abandonar al muerto. Esa cuarta naturaleza, integrada por los elementos más diminutos y móviles, alma del alma, situada en lo más recóndito del cuerpo viviente, produce los movimientos sensoriales, pues agita la sangre, hace que se muevan las vísceras y produce los movimientos del calor, del vapor y del aire. Cuando las partes del alma se disipan por todos los poros del cuerpo, cesando la vida, también se destruye esa naturaleza inmóvil y productora del movimiento de todo lo demás.

Esa naturaleza del espíritu, guardián y causa de la vida del cuerpo, está esparcida por todas sus partes y, como el olor respecto del incienso, de tal modo unida a él, que sólo la muerte es capaz de separarlos. Tras ella el cuerpo se corrompe y deja de tener vida y sensaciones, pero tampoco el alma sin él es capaz de sentir nada, pues es el cuerpo animado quien siente. Pero el ánimo es más dueño y autor de la vida que el alma, pues aunque el cuerpo sea, como un tronco de árbol, cercenado y con él, en consecuencia, perezca el alma, aún permanece la vida mientras el ánimo siga incólume, igual que el ojo lesionado sigue viendo con tal de que la pupila siga intacta.

Ánimo y alma, como hemos señalado, son con todo una sola cosa. Ambos tienen un común origen o nacimiento, así como un término o fin; por lo que hemos de decir que ambos son mortales. Cuando el alma abandona el vaso corpóreo que la contiene y sujeta se disemina, se disipa en el aire y parece rápidamente. Ha sido engendrada a la par que el cuerpo y con él crece, madura y envejece. Con la destrucción del cuerpo el alma perece, pues igual que él expe-

⁹⁶ Lucrecio, III, 136-7: *Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri/ intere se atque unam naturam conficere ex se.*

rimenta el dolor y soporta las enfermedades y las preocupaciones y, en consecuencia, se ha de afirmar que es mortal. A menudo en las dolencias del cuerpo se extravía el alma, desvaría, delira y un profundo letargo la sumerge en el sopor.

También observamos cómo la ardiente violencia del vino perturba habitualmente el alma en el cuerpo mismo; de donde se infiere que lo que puede ser turbado e impedido es mortal. Del mismo modo, en los epilépticos, podemos, dice Lucrecio, ver cómo se agita el alma a causa del dolor y gime, delirando la razón por el trastorno que sufren el espíritu y el alma a causa del veneno divididos y desgajados⁹⁷; y cómo, una vez que se disipa la causa del mal y vuelve a su escondrijo el acre humor que corrompía el cuerpo, el enfermo de nuevo se reincorpora y recobra poco a poco sus sentidos y su alma. De donde se infiere, según el anónimo, que si el alma, a pesar de estar en el cuerpo, es afectada por el mal, se destruiría incluso antes si estuviese fuera de él, al aire libre, agitada por los vientos.

Otra prueba a favor de la mortalidad del alma, apuntada por Lucrecio y resumida por el anónimo, se basa en que (el alma) se cura mediante el añadido o la supresión o transposición de las partes del conjunto. Si fuese algo inmaterial esto sería inconcebible, pues toda mutación que hace salir un cuerpo de sus límites naturales, supone la muerte del ser anterior. Luego el alma es mortal tanto si contrae la enfermedad como si sana⁹⁸.

Vemos también cómo tras las pisadas de la helada muerte el sentido vital de un hombre se disipa poco a poco y cómo la sustancia de su alma se desgaja y no sale toda de un golpe; de donde se deduce que es material y mortal. No se concentra toda ella en un punto sino que sale a jirones y, por tanto, perece. Tanto si se concentra como si se disipa en el aire cada vez pierde más sensibilidad, hasta que se agota la vida.

Tampoco el ánimo puede existir por sí mismo sin el cuerpo, que es una especie de vaso que lo contiene y al que hasta tal punto está adherido que sin él no puede producir los movimientos vitales. Del mismo modo que el cuerpo o alguno de sus órganos no pueden sin el alma vivir ni tener sensaciones, el ánimo y el alma no parecen poder nada por sí solos, al estar sostenidos por todo el cuerpo a través de las venas, de las vísceras, de los nervios y de los huesos. Fuera del cuerpo, diseminados en el aire, no pueden producir los movimientos sensoriales, al no estar sometidos a una relación similar a la que tenían dentro de él⁹⁹. Una vez que desde lo más profundo de nosotros mismos la

⁹⁷ Lucrecio, III, 499- 501: Desipientia fit, quia vis animi atque animai /conturbatur et, ut docui, diuisa seorsum/ disiectatur eodem illo distracta ueneno.

⁹⁸ Ib. III, 519: Nam quodcumque suis mutatum finibus exit, continuo hoc mors est illius quofuit ante. Ergo animus siue aegrescit, mortalia signa mittit, uti docui, seu flectitur a medicina.

⁹⁹ Tr, p. 646: ..sic animus per se sine corpore constare non potest, quod illius cuasi vas esse videtur, imo si libet aliquid coniunctius adhuc fingere, quandoquidem animus corpori connexus adhaeret; denique corporis atque animi vis atque potestas inter se coniuncta valent vigentque, nec sola animi natura per se potest ullos motus vitales edere, neque etiam vacans anima et inane

sustancia del alma sale al exterior, como el humo, tras recorrer, ya desgarrada dentro del cuerpo, todas sus articulaciones y cavidades, éste se corrompe y putrefacta. Pero el alma no sale del cuerpo íntegra e incólume ni, libre de la envoltura corpórea, puede pervivir un instante. Si fuera inmortal nuestro espíritu se alegraría al dejar tras de sí, cual sierpe, esos despojos en los que estaba recluso. El hecho mismo de que esté emplazado en el pecho y no en la cabeza o en cualquier otra parte indica que cada cosa tiene un lugar determinado.

Por otra parte, como la deliberación y la razón están ubicadas en el pecho y no en la cabeza o en los pies, se ha de inferir que si la naturaleza del alma fuera inmortal y pudiera estar separada del cuerpo, haría uso de los cinco sentidos, de acuerdo con los poéticos relatos sobre los infiernos. Pero en el alma no puede haber ojos separados del cuerpo, ni nariz, ni manos y, en consecuencia, no puede sentir ni existir por sí misma. Por tanto, si las almas no están dotadas de sensaciones, si no tienen órganos sensoriales, no pueden sentir separadas del cuerpo. Luego son materiales y mortales.

Su mortalidad se deduce así mismo a partir de su divisibilidad, pues si de un tajo se cortase el cuerpo animado en dos, también el alma quedaría dividida, según vemos que sucede con los cuerpos segados por los carros falcados; pero si eso es así se ha de admitir que el alma es mortal y material. Los miembros del cuerpo humano, igual que los trozos de la cola de la sierpe se enroscan, una vez cercenados, del mismo modo que parecen vivos y parpadeantes los ojos de la cabeza separada del tronco hasta que el alma se extingue por completo. Se ha de pensar, en consecuencia, que hay tantas almas en cada individuo como partes secables o, por el contrario, que hay una sola extendida por todo el cuerpo y divisible.

Tampoco es posible admitir, a fin de demostrar su inmortalidad, que el alma es introducida desde fuera¹⁰⁰ una vez que se ha desarrollado el cuerpo con el que hemos comenzado a vivir, pues entonces habría que decir que estaría en él como el ave en la jaula. Pero no es posible pensar que las almas carezcan de nacimiento y de muerte, estando unidas a los cuerpos y entretejidas

corpus durare, nec uti potest sensibus. Quaemadmodum oculus nequit avulsus a corpore seorsum rem ullam cernere, sic animus atque anima per se nihil posse videntur, nimirum quia per venas et viscera...quia non simili ratione tenentur.

El epicureísmo, al considerar que el alma es un cuerpo encerrado en otro cuerpo, explica el origen de la vida y del pensamiento a partir de la configuración de las cualidades inseparables (*coniuncta*) de los sutilísimos átomos insensibles que la integran, aunque realmente nunca explicita los detalles de esas interacciones inobservables. Esta visión materialista de los fenómenos de la vida y del conocimiento se opone al idealismo espiritualista de quienes suponen la imposibilidad de átomos pensantes y afirman que el pensamiento exige un principio ajeno e independiente de la materia, dios.

¹⁰⁰ Lucrecio, III, 670 ss. rechaza la doctrina pitagórica de la *metempsicosis* a partir del argumento de que no tenemos recuerdo alguno de la vida pasada, lo que vendría a equivaler a la muerte del alma (v. 676: non, ut opinor, id ab leto iam longius errat). En consecuencia se ha de pensar que el alma que ya existía pereció y que la que ahora existe ha sido creada de nuevo.

con las venas, las víceras, los nervios y los huesos hasta el punto de que incluso los dientes tienen sensaciones como lo muestra la punzada del agua fría o la china incrustada en el pan¹⁰¹. No es posible creer, por tanto, que las almas puedan salir indemnes de los cuerpos e íntegras y salvas librarse de todos los nervios, huesos y articulaciones. Si dejan en ellos una especie de semillas, habremos de decir que no salen incólumes e íntegras, perdidas algunas de sus partes; con lo que hemos de concluir que son mortales. Pero si el alma no deja ningún rastro de sí en el cuerpo ¿de dónde surgen los gusanos que corroen el cadáver, putrefacto el intestino? ¿Diremos, acaso, que las almas desde el exterior se introducen en los gusanos? Pero es absurdo decir que tantos miles de almas se reúnen allí donde una sola se ha alejado. ¿Capturan las almas los gérmenes para morar en ellos o penetran en los cuerpos ya formados de los gusanos?

Todos estos argumentos eran esgrimidos por Lucrecio a la luz de la doctrina del *padre* Epicuro¹⁰² a cuyos libros, como las abejas a las flores del bosque, acude el poeta a libar las áureas palabras con las que se disipan los terrores del espíritu¹⁰³ y se muestra el nacimiento de las cosas. Descorridos gracias a la doctrina de Epicuro los velos de la Naturaleza, se hace patente- añade Lucrecio- el numen de los dioses, “pero por ningún lado aparecen las mansiones del Aqueronte”¹⁰⁴, cuyo temor enturbia en sus mismas raíces la vida de los hombres¹⁰⁵, que, asustados ante la muerte y desposeídos de todo gozo límpido y puro, mediante sacrificios, inmolaciones y ofrendas se entregan en los brazos de la religión con tanto más celo cuanto mayores son sus desgracias¹⁰⁶.

En no pequeña parte la mayoría de las pasiones humanas (codicia, afán de poder, riqueza, etc.) y las heridas de la vida se generan, según Lucrecio, por temor a la muerte¹⁰⁷, hasta el punto de que el temor a morir lleva a algunos al suicidio¹⁰⁸, pues a veces inspira a los hombres un odio tal a la vida y a la

¹⁰¹ Lucrecio, III, 694: lapis oppressus subitis e frugibus asper. No lo recoge el anónimo. Según Lucrecio, igual que el alimento se reparte por el organismo genera una nueva sustancia, el alma y el espíritu, intactos al entrar en el cuerpo recién nacido, se disuelven, al tiempo que por todos los conductos se reparten en los miembros los átomos que constituyen la sustancia del alma; la cual reina ahora en nuestro cuerpo, pero nació de aquella otra *que antes pereció* al distribuirse por el organismo (v. 709 quae nunc in nostro dominatur corpore nata ex illa quae tunc perit partita per artus).

¹⁰² Lucrecio, III, v. 9: Tu, pater, es rerum inventor...

¹⁰³ Lucrecio, III, v. 16: diffugiunt animi terrores...

¹⁰⁴ Lucrecio, III, v. 25: At contra nusquam apparent Acherusia templa...

¹⁰⁵ Lucrecio, III, v.37: et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus.

¹⁰⁶ Lucrecio, III, v. 53-4: ...multoque in rebus acerbis/ acrius aduertunt animos ad religionem. Es sumamente realista la afirmación de Lucrecio sobre el papel de la adversidad como medio para conocer de verdad al ser humano, pues entonces, dice, se arranca la máscara y queda lo que de verdad hay: eripitur persona, manet res (III, v. 58).

¹⁰⁷ Lucrecio, III, 63-4: ... haec vulnera vitae non minimam partem mortis formidine aluntur.

¹⁰⁸ El anónimo es un defensor del suicidio, como se ve en el tratado quinto (qui est de contemenda morte), donde está muy presente también Lucrecio y su concepción sobre la no existencia

vista de la luz, que con pecho afligido *se dan ellos mismos la muerte*¹⁰⁹, olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus cuitas. Sólo la contemplación de la Naturaleza y la ciencia¹¹⁰ epicúrea pueden disipar estos temores que, como a niños, nos asustan sin motivo alguno, pues la muerte no es nada y en nada nos afecta¹¹¹, ya que, separados el alma y el cuerpo, dejamos de existir y nada podrá acaecernos¹¹², pues a quien no existe nada malo puede sucederle, sin que importe que uno haya nacido o no en algún tiempo, cuando la muerte inmortal le ha robado la vida mortal¹¹³. Una vez que la muerte ha tenido lugar realmente, nadie puede sobrevivir y llorar su propia muerte ni quedarse de pie junto al propio cadáver yacente¹¹⁴. Con ella se produce un mayor desorden y dispersión de la materia¹¹⁵, y nadie, como de un sueño, se despierta una vez que se ha adueñado de él la fría pausa de la vida.

del más allá y de la fabulación de los infiernos como meras transposiciones de los tormentos de este mundo a uno supuesto, imaginado.

¹⁰⁹ Lucrecio, III, 79-81: ... mortis formidine, vitae percipit humanos odium lucisque videndae, ut sibi consciscant maerenti pectore letum...

¹¹⁰ Lucrecio, III, 93: sed naturae species ratioque.

¹¹¹ Lucrecio, III, 830: Nihil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum.

¹¹² Lucrecio, III, 838: sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai...

¹¹³ Lucrecio, III, 886-889: scire licet nobis nihil esse in morte timendum/ nec miserum fieri qui non est posse neque hilum/ differre an nullo fuerit in tempore natus,/ mortalem vitam mors cum immortalis ademit.

¹¹⁴ Lucrecio, III, 885: nec videt in vera nullum fore morte alium se..

¹¹⁵ Lucrecio, III, 927: maior enim turbae disiectus materiai.