

ARNOBIO Y EL PROBLEMA DEL ALMA MATERIAL

Serafín Bodelón
Universidad de Oviedo

Introducción

No conocemos muchas cosas sobre la vida de Arnobio. Vivió en la segunda parte de la tercera centuria y en los primeros años del siglo IV d.C., pero no es posible precisar con exactitud la fecha de su nacimiento y de su muerte. Jerónimo no le cita en su *De uiris illustribus*, pero habla de él en la Carta LVIII.10, donde apunta que Arnobio floreció en tiempos del emperador Diocleciano (284-305). Por otra parte la tradición manuscrita no es muy prolija respecto a este autor. Tan sólo un manuscrito transmite el *Aduersus nationes libri VII* de Arnobio; se trata de un códice del siglo IX, el manuscrito número 1661 de la Biblioteca Nacional de París. Este códice contiene también el *Octauius* de Minucio Félix, interpretado por el copista como el libro VIII de Arnobio. Fue François Beaudoin (Balduinus) quien restituyó a Minucio Félix el *Octauius* en su edición de 1560 aparecida en Heidelberg.

Arnobio fue profesor de Gramática y Retórica en Sicca Veneria, en el Norte de África, donde existía una floreciente tradición estilística desde la segunda centuria a través de autores paganos como Frontón y Apuleyo, continuada por cristianos como Tertuliano, Minucio Félix y Cipriano, entre otros. Arnobio se siente heredero y sucesor de ese movimiento cultural surgido en el siglo segundo d. C. y conocido como la Segunda Sofística. Pero Arnobio fue también un filósofo, embebido en intensas y profundas lecturas, nutriéndose especialmente de Platón y de Lucrecio, fuentes tan refulgentes como antagónicas. Y así el *Aduersus nationes libri VII* de Ar-

nobio ofrece la doble faz de un rostro epicúreo y de otra cara platónica. Tal posición contradictoria abocó a Arnobio a una pugna intelectual que le condujo a una profunda crisis de identidad: por una parte necesitaba la *psiche* inmortal del platonismo, pero por otra al defender el alma material de los epicúreos, también el alma debía perecer, al descomponerse la unión de los átomos materiales que la conformaban. Tal conciliación es imposible, pues imposible resulta poner de acuerdo a platónicos y a epicúreos en el problema del alma: por un lado el idealismo metafísico, por el otro el materialismo atómico.

La crisis intelectual producida en Arnobio por la contradicción entre platonismo y epicureísmo le empujó a refugiarse en el cristianismo hacia los sesenta años de edad. Sus pensamientos habían merodeado a través de pensadores diversos, filósofos de toda condición, sabios, pensadores, magos y predicadores de religiones místicas. Pero ello no pudo resolver el arduo problema de su profunda crisis. No sé si el cristianismo fue capaz o no de resolverle tan acuciante tema, porque el *Aduersus nationes libri VII* está impregnado de ideas gnósticas, ecos de los misterios, huellas de los magos, junto con el trasfondo antagónico de la contradicción platónico-epicúrea. Por otra parte Arnobio no conoce la Biblia, tal vez porque ya no tuvo tiempo de leerla, dado lo tardío de su conversión. Además Arnobio escribe para paganos cultos; si Arnobio citara la Biblia, simplemente por tal hecho, espantaría a sus potenciales lectores paganos.

La teoría sobre el alma ofrecida por Arnobio resultó inadmisibile para las autoridades de la naciente Iglesia cristiana. Se trata de un alma material compuesta de átomos que perecen y desaparecen, si el alma es impura y vil en su vida terrenal; esto afirma Arnobio siguiendo los principios que leyó en Lucrecio. Pero ahora viene la flagrante contradicción: Dios concede la inmortalidad a esas almas corpóreas, siempre que hayan tenido una vida justa, incorrupta y pura en su estancia terrenal. La inmortalidad, propiedad del platónico mundo de las ideas, se lo aplica ahora Arnobio a entes corpóreos. Oyó Arnobio a los cristianos hablar de la resurrección de los cuerpos en el juicio final; he aquí un intento filosófico de justificar tal idea: no se trata de resurrección de los cuerpos para la inmortalidad, sino de almas corpóreas con destino inmortal, sugiere Arnobio. Pero las autoridades eclesiásticas del momento rechazaron tal intento de síntesis pagano-cristiana y clasificaron a Arnobio como un cristiano «dudoso».

Evidentemente Arnobio no es un escritor pagano, puesto que lanza duros ataques contra los dioses paganos y se mofa burlescamente de los misterios de Isis, Mithra, Cibele y Attis. Se ríe con sorna de los misterios de Eleusis, de las fiestas lascivas de Príapo y de los desenfrenos de las Bacanales. Arnobio demuestra conocer a la perfección tales ritos sacros, sus procesiones y festivales. Pero el trasfondo platonizante y un cierto sabor agrídulce por lo epicúreo cubrieron con nubes de sospecha el *Aduersus nationes libri VII* entre los lectores cristianos. Por consiguiente Jerónimo le excluye del catálogo de los Padres en su *De uiris illustribus*, como antes apunté. Además Arnobio fue puesto en la lista negra, sospechoso de gnosticismo, hermetismo órfico, zoroastrismo y acusado de hilvanar directamente con el maniqueísmo africano y con la tradición marcionita¹. Su error fue escribir demasiado pronto, entre los años 304 y 310, sin haber podido conocer a tiempo los «dogmas oficiales» elaborados a lo largo de los cien años siguientes.

Un discípulo brillante de Arnobio fue Lactancio; ambos comparten, entre otros puntos comunes, el tratamiento de los mitos clásicos y su reaprovechamiento para la nueva religión, aunque no siempre en el mismo grado y medida². Pero «el Cicerón cristiano», como es conocido el autor de las *Institutiones diuinae*, nada dice sobre su maestro Arnobio ni sobre su obra, lo cual sorprende a los expertos sobremanera. Habría una fácil explicación. Lactancio está escribiendo desde Nicomedia en Asia, mientras Arnobio lo hace desde Sica Veneria en África; si admitimos que ambas obras fueron escritas en una cronología cercana, se puede fácilmente comprender que no tuvieran noticia de sus respectivos escritos. Pero aquí y ahora nos interesan solamente los pasajes de Arnobio donde se habla del término «alma», palabra utilizada por el autor para múltiples campos que afectan al hombre en general y al espíritu en particular. Recorramos pues tales pasajes.

La antropología arnobiana

En el libro II del *Aduersus nationes*, una vez pasado el preámbulo, se investiga el concepto de hombre. ¿Qué es pues el hombre?, se interroga el autor. Y de la misma pregunta se infiere una clara respuesta: el hombre es un alma encerrada en un cuerpo³. Tras sostener que el hombre es un com-

ponente dual, y admitido que el cuerpo es corruptible, cabe preguntarse por la suerte del alma. Y en tal punto, a fin de justificar las posiciones cristianas respecto al fuego eterno, que en el más allá aguarda a las almas depravadas, Arnobio acude a Platón citándolo expresamente⁴; ¿Qué dice vuestro Platón en el libro que escribió sobre la inmortalidad del alma? ¿No cita al Aqueronte, a la laguna Estigia y ríos del Hades como el Cocito y el Piriflegletón, donde asegura que las almas son envueltas, engullidas y consumidas? Arnobio hace una simple trasposición de los anteriores términos homéricos y platónicos por la palabra hebraica *gehenna*. Pero si el Hades era un lugar sombrío circundado de ríos, en la trasposición arnobiana la *gehenna* hebraica está llena de fuegos eternos⁵, que se infiltraron en el cristianismo. Por otra parte si el hombre se cuida de la salud del cuerpo que es efímero y corruptible, con mayor razón es lógico que cuide del alma, que tiene visos de permanencia en el más allá. El instinto natural que impulsa al hombre a velar por sus intereses, afecta por igual a los dos componentes que lo integran. La idea bíblica de que el cuerpo es el vaso frágil en cuyo interior se encierra el alma, estimula al mimo de tan efímera vasija; pero concede mayor alcance al contenido de tan frágil recipiente y cuidarlo es en el fondo velar por uno a sí mismo⁶, puntualiza Arnobio.

El destino del alma material

Arnobio recurre de nuevo a Platón para resolver este problema y concretamente a un pasaje del *Teeteto* y a otra cita del *Político*, citando expresamente al autor y a ambos títulos; y lo hace tras invocar a los posibles lectores diciendo: os increpo a vosotros, a vosotros que sois seguidores de Mercurio, de Platón y de Pitágoras. ¿No os cuenta Platón, arguye el autor del *Aduersus nationes*, que huye con su espíritu de la tierra y que está junto a la divinidad con pensamiento y alma en la medida en que es posible?⁷ Así argumenta Arnobio para justificar el viaje del alma tras la muerte. Idea nada extraña para quienes creen en la *metempsícosis* pitagórica, para quienes conozcan el *Teeteto* platónico, e incluso para los devotos de Mercurio, mensajero de los dioses, que cuida con su caduceo el viaje de las almas desde la laguna Estigia hasta las puertas del Hades. ¿Qué acontece después, según la psicología arnobiana, una vez realizado el viaje tras el óbito o separación del alma y del cuerpo con la muerte?

Arnobio arbitra un nuevo concepto de muerte para tratar de salvar el antagonismo inevitable entre su idealismo platonizante y su epicureísmo materialista. Por un lado el autor tiene que salvar la inmortalidad de las almas preconizada por Platón; pero por otra parte, evocando a Epicuro, al estar compuestas las almas de átomos aunque más pulidos, ligeros y sutiles, según canta el *De Rerum Natura* de Lucrecio, resulta inexorable que las almas mueran como todo lo material. ¿Cómo salvar este inexorable conflicto? Arnobio responde que una cosa es la muerte vulgar o separación de alma y cuerpo, y otra cosa es la muerte verdadera, aquella que se produce, cuando las almas se olvidan de la divinidad, al ser ellas consumidas por un fuego fiero, tras el tormento de un larguísimo período de tiempo⁸. Naturalmente esta teoría sobre las dos muertes chocaba con la doctrina oficial del naciente cristianismo; ello significaba que el castigo en el infierno no sería eterno, pues las almas se consumirían por el fuego, puesto que eran almas materiales. Así Arnobio fue excluido del catálogo de los Padres y aún en vida fue llamado «al orden» por su correspondiente obispo. Su intento de síntesis platónico-epicúrea con la sintonía cristiana había fracasado, pero otros intentarían otras síntesis posteriormente y en especial Agustín un siglo más tarde, cuando el cristianismo triunfante necesitó asimilar la tradición cultural pasada.

Esta idea de las dos muertes del hombre no es invención de Arnobio. Aparece ya en el diálogo de Plutarco titulado *De facie in orbe lunae*; por la primera muerte, violenta y rápida, el cuerpo vuelve a la tierra, que es su patria verdadera; mas el alma vaga entre la tierra y la luna para purificarse, hasta que logra establecerse en la luna, donde las almas experimentan la alegría del desterrado que logra arribar a su patria. En la luna se produce una segunda muerte con la separación del alma o *psiche* del *nus* o intelecto⁹. Tras esta segunda muerte el *nus* emigra a su verdadera patria que es el sol. Esta teoría, extendida entre los neoplatónicos en el siglo III y IV d.C., presupone una concepción tripartita del ser humano, ya que ven al hombre como un compuesto de tres elementos que se van separando a través de sus dos muertes sucesivas: cuerpo o *soma*, alma o *psiche* y entendimiento¹⁰ o *nus*. Pero Arnobio traslada al infierno cristiano esta segunda muerte, que según Plutarco se producía en la luna; además esta segunda muerte acaba con todos los átomos residuales del alma material en la concepción arnobiana, mientras para Plutarco se trataba de una simple separación entre *nus* y *psiche*, para asentamiento definitivo de ca-

da uno de ellos en sus verdaderas patrias. Pero algo de común hay entre los dos autores: para los dos el elemento más puro y noble del hombre acaba en el fuego, para Arnobio en el fuego del infierno, para Plutarco en el fuego del sol. Pero les distingue y separa algo muy importante: en Plutarco triunfa el idealismo platónico, pues la *psiche* y el *nus* son eternos, inmortales y partícipes del mundo de los dioses; Arnobio en cambio, siguiendo una línea materialista, reduce el alma material a la desintegración y destrucción final, si su vida terrenal fuere perversa; incurre así Arnobio en contradicción con el principio lucreciano que sostiene que «nada surge de la nada», ni «nada puede retornar a la nada»¹¹. Pero Arnobio había estrenado una vía peligrosa: el sostener que las almas podían retornar a la nada; alguien podría pensar que también habrían venido de la nada. Y el paso siguiente sería el considerar que las almas nunca existieron.

Más allá del bien y el mal

¿Cómo explicar que unas almas materiales logren eterna inmortalidad en el empíreo celeste, mientras otras desaparecen en la *gehenna* infernal? Para Arnobio perecen las almas de los ímprobos, los que han vivido más próximos a las bestias y a las fieras, olvidando su origen celeste; estas almas perecen hasta ser destruidas totalmente por el fuego; enlaza así Arnobio con la *ecpyrosis* formulada por Heráclito y asumida por los estoicos. Toma Arnobio como punto de partida la *metempsychosis* pitagórica y las religiones de los misterios, según las cuales las almas malvadas se reencarnan en animales inferiores¹². Pero las almas puras, las que se mantuvieron fieles a su origen divino, logran la inmortalidad retornando al origen del que proceden¹³. Y así resulta una contradicción evidente: unas almas materiales desaparecen, mientras otras logran la inmortalidad. ¿Cómo es esto posible? Ello se debe al mérito de cada una de las almas. Unas se mantienen al unísono con la armonía cósmica, que se corresponde con la providencia divina del cristianismo; otras se alejan de la armonía cósmica y prefieren la senda del mal. Pero aún así, ¿por qué unas almas obran el bien y otras desarrollan el mal? ¿Y de dónde procede ese bien y ese mal? Es evidente que el germen del bien y del mal, que las almas desarrollan y amplifican a través de sus actos, está en ellas mismas. Porque ni el Logos o fuerza activa creadora, ni el Nûs o inteligencia ordenadora del cosmos,

ni la Razón cósmica que emerge en lo creado, ni su postrer síntesis reflejada en el Dios cristiano, pudieron poner en unas almas el germen del bien y en otras la semilla del mal; ello sería predestinar a unas a ser buenas y a otras a ser malas, a unas a la inmortalidad y a otras a la destrucción. En tal caso Dios sería el causante del mal y su último culpable. Luego Dios no es el creador de las almas¹⁴; su origen fue una especie de demiurgo, daimon o numen, ya que Arnobio sostiene la existencia de seres intermedios entre la divinidad y el hombre¹⁵. Esto era afirmar demasiado, pues echaba por tierra la psicología cristiana y sobre todo su metafísica. El cristianismo oficial se puso en guardia contra este filósofo, que cansado de beber en fuentes epicureas y platónicas, sin encontrar por ello plácida aquiescencia a las contradicciones de sus especulaciones, decidió arribar al cristianismo. Los tráfugas ya entonces estaban de moda.

Además del tema del bien y el mal, también el problema del conocimiento empujó a Arnobio a negar la paternidad de las almas al creador del mundo. Pues si el origen de las almas fuese el Logos neoplatónico, el *nus* organizador del mundo, o su heredero el Dios cristiano, las almas serían sabias y elegirían el camino de la virtud; si las almas fueran hijas de Dios, el bien triunfaría sobre el mal, los hombres tendrían talento y no se aferrarían a las cosas terrenales¹⁶. No cree Arnobio que las almas, al ser encerradas en los cuerpos terrenales, olviden lo que antes sabían; pues si así fuere algún resquicio quedaría de tales cosas olvidadas¹⁷. Mas resulta que aún íntegras y sin haber sufrido nada de particular, las almas desconocen la sabiduría, ignoran las ciencias y las artes, y es preciso aprender con gran dificultad; evidente prueba de que no proceden las almas de quien lo sabe todo, el *nus* divino, la mente suprema, el Logos o razón última de las cosas, el Uno de Plotino, omnisciencia divina concedora de la medida —*mensura*—, el número —*numerus*— y el peso —*pondus*—, que regulan la armonía cósmica¹⁸.

Dios no creó las almas, pero sí las envió a la tierra, sostiene Arnobio. Salva así nuestro filósofo a la divinidad del problema del mal; y se justifica de paso la existencia de almas torpes frente a otras más sabias. Pero evidentemente algún papel tenía que darle con respecto a las almas al Creador del universo. Según Arnobio las almas fueron antes «diosas», enviadas a este nuestro mundo terrenal «como a unas colonias», puntualiza¹⁹. Naturalmente ahora Arnobio tiene que plantearse la pregunta siguiente: ¿para qué envió el Todopoderoso a la tierra, como a unas colonias, a las

almas? Nada menos que una decena de veces formula Arnobio la expresión *idcirco animas misit ut...* (= en efecto envió las almas para que...). Pero lo hace, excepto la vez primera, en forma de interrogación retórica, de tal forma que el lector debe ofrecer una respuesta negativa a lo que interrogativamente se formula. Y la vez primera que cita el sintagma antes indicado, sostiene que las almas eran antes diosas, y una vez enviadas aquí, fueron infiltradas en los *semina humana* para así insertarlas en la vida de los hombres²⁰. A quienes duden de esta afirmación dedica Arnobio las siguientes interrogativas retóricas a lo largo de cinco páginas. Piensa Arnobio que aquellas almas infiltradas en el cuerpo, si se han dejado controlar por el elemento material, olvidando así su origen divino, merecen desaparecer junto con la materia que las ha embotado y corrompido; si, al decir de Plotino, el alma cósmica posee un lado superior y un aspecto inferior, está claro que en estas almas, llamadas a desaparecer, ha triunfado su cara inferior, rota ya la armonía cósmica en tales almas emponzoñadas por la materia; estas almas merecen emprender el viaje hacia la destrucción y no remontar el vuelo hacia el eterno Uno, el Logos divino²¹. Tal es la decisión originalísima de nuestro autor: unas almas son eternas, pero otras perecerán; por esta curiosa vía opta Arnobio ante la ya antigua discusión sobre si el alma perece o no²². Baste evocar el celeberrimo dilema del *De Senectute* ciceroniano, donde el Arpinate se hace eco de la controversia de las principales escuelas filosóficas sobre el destino del alma: «¡Desdichado el anciano, que tras una larga vida no se ha dado cuenta de que hay que despreciar la muerte! Si el alma se extingue con la muerte, no debe preocuparnos el tener que morir; si por el contrario el destino del alma es una vida eterna, la muerte merece desearse; y no puede encontrarse una tercera alternativa»²³. Pero poco después, ante este dilema inexorable, el propio Cicerón se decanta de forma clara y rutilante en favor de un destino eterno para el alma; es un pasaje muy citado por los apologistas cristianos en la pugna cristiano-pagana de los siglos II al IV; siguiendo a platónicos y a pitagóricos, para Cicerón el alma ha sido arrojada de su morada celeste; los dioses esparcieron por aquí las almas, para cuidar las cosas de la tierra y contemplar las maravillas del cielo; pero en este mundo terráqueo el alma está lejos de su verdadera patria celeste, a la que añora y desea retornar²⁴; ahora los físicos nos dicen que los humanos somos polvo de estrellas; nos parece lo mismo de Cicerón, pero con otras palabras. Arnobio está de acuerdo con Cicerón en el origen y destino de las

almas «buenas». Los hombres, cuyas almas unidas a los cuerpos terrenales consigan mantener la armonía cósmica, se convertirán en *uiri noui* (=hombres nuevos); aunque esta expresión parece un mensaje evangélico, sigue aquí Arnobio las huellas del *De regressu animae* de Porfirio, aunque también hay quien ha querido ver aquí rastros gnósticos e incluso influencias de Zoroastro a través de Numerio²⁵.

Conclusiones

Arnobio concede un destino celeste y eterno a las almas buenas: las que han sabido conservar la armonía cósmica en su vida terrenal; pero las almas perversas, las que se han dejado contaminar por el mal, perecerán y desaparecerán totalmente por el fuego, como hemos indicado reiteradamente. Dios envió a la tierra a las almas, como repite el autor en su insistente frase *idcirco animas misit ut*; es Dios también quien conserva a las almas y Arnobio lo afirma expresamente, al negar alusiones etruscas a fantasmas y a determinados númenes que alimentan las almas, nutriéndolas con sangre de ciertos animales²⁶; pero Dios no creó las almas; si tal fuere su origen, siempre aspirarían al bien y a la virtud y todas las almas serían perfectas y estarían dotadas de igual inteligencia²⁷, sostiene Arnobio. Las almas están compuestas de átomos yuxtapuestos al cuerpo, afirma nuestro autor siguiendo la tradición materialista de Demócrito y Epicuro, a quienes conoce a través de Lucrecio. Para solucionar el conflicto contradictorio de la total extinción de unas almas (las malas) y la futura vida eterna de otras (las buenas), Arnobio recurre a una curiosa teoría: las almas son de una naturaleza intermedia —*mediae qualitatis*—, es decir, ni divina ni humana, sino intermedia²⁸; tras unirse al cuerpo, según sus méritos o deméritos podrá el alma sucumbir, pereciendo totalmente por el fuego, o remontar tras la separación del cuerpo a una inmortalidad celeste. Tras bucear por las diversas escuelas y teorías filosóficas, Arnobio se ve abocado a un grado intenso de pesimismo, al no divisar una luz clara en los derroteros filosóficos; no está contento con las soluciones encontradas, ni está seguro de haber hallado la solución a su problema; por ello algunos autores hablan del pesimismo filosófico de Arnobio²⁹ y su refugio final en la vía religiosa. Hay que precisar que nuestro autor parece abrigar ciertas dudas respecto a sus asertos; así lo manifiesta al final del libro se-

gundo de su *Aduersus Nationes*, descontento con todo lo reflexionado y escrito sobre el problema del alma material, al escribir: «Cuando se trata de la salvación de las almas, hay que hacer algo y sin una teoría, como Arriano cuenta que dijo Epicteto. Dudamos, vacilamos y sospechamos que no está pleno de confianza lo que se dice»³⁰. Es el triunfo de la acción sobre la idea. En síntesis: por tus obras serás salvo. Desengañado de la vía filosófica, Arnobio exclama que hay que abstenerse de vacuas cuestiones y que tiempos difíciles apremian llenos de peligros³¹. Analizando la influencia del *Aduersus Nationes* en el pensamiento moderno, hay quien ha visto en Arnobio un «pionero», explorador de una tierra incógnita³², al intentar una síntesis de epicureísmo, estoicismo y cristianismo; tal vez, más bien, los dos primeros le hundieron en un profundo escepticismo; para huir de la sima escéptica, se sumó a la novísima luz de aquellos tiempos: un cristianismo con ciertos tintes gnósticos, no exentos de un halo de misticismo, disimulado tras un telón de fondo filosófico.

Notas

- (1) SCHEIDWEILER, F., «Arnobius und der Marcionitismus», *ZNTW*, XLV, 1955, 42-67, donde se comparan las tesis de Marción con la doctrina de Arnobio y se evidencian mutuas influencias. SIRNA, F.G., «Arnobio e l'heresia marcionita di Patrizio», *VChr*, XVIII, 1964, 37-50, donde se pone énfasis en la importancia de Arnobio para conocer la tradición gnóstica, maniquea y marcionita en la África pagana. Otras veces se muestra Arnobio acusador del antropomorfismo de los cultos paganos, pero no siempre se desprende de él en su duro ataque a los templos, estatuas, ofrendas, fiestas y sacrificios del paganismo: véase LE BONNIEC, H., «Tradition de la culture classique. Arnobe témoin et juge des cultes païens», *BAGB*, 1974, 201-222.
- (2) SWIFT, L.J., «Arnobius and Lactantius. Two views of the pagan poets», *TAPhA*, XC-VI, 1965, 439- 448. En cierto modo comparten también la cuestión del tratamiento de la cólera divina, pues para ellos el Dios cristiano tiene poco que ver con el colérico Yhavé del Antiguo Testamento; al tema dedicó todo un libro MICKA, E.F., *The problem of divine anger*, Washington, 1943. Pero en otros aspectos parece claro que Lactancio eclipsó totalmente a su maestro Arnobio, como puso de relieve MCDONALD, H.D., «The doctrine of God in Arnobius' *Aduersus Gentes*», *Studia Patristica*, IX, 1966, 75-81.
- (3) ARNOBIO, *Aduersus nationes*, libro II, (edic. de MARCHESI, C., TURÍN, 1953, edición que seguiré para todas las citas posteriores de Arnobio, haciendo relación de la página y de la primera línea con la que se inicia el texto arnobiano): *Quid enim sumus homines nisi animae corporibus inclusae?*, pág. 81, línea 5. Para cuestiones sobre antropología arnobiana hay que tener en cuenta el libro de AMATA, B., *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma, 1984, que estudia temas como la psicología, la razón, el destino del hombre entre otros asuntos. Y del mismo autor y sobre el mismo tema «Destino finale dell'uomo nell'opera di Arnobio di Sicca», en *Morte et immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno Fac. di Lett. cristiane e classiche*, Roma, 16-18 mar. 1984, (ed.) FELICI, S., Roma, 1985, pp. 47-62. Excelente introducción sobre Arnobio y su problemática es la de LE BONNIEC, H., *Arnobe. Contre les gentils, livre I, texte établi, traduit et commenté*, París, 1982, que aborda en las páginas 7-117 las cuestiones siguientes: datos biográficos, la cronología, estructura y contenido de la obra, fuentes, lengua y estilo, valor literario, supervivencia del autor, tradición manuscrita y bibliografía selectiva.
- (4) *Quid Plato idem vester in eo volumine, quod de animae immortalitate composuit, non Acherontem, non Stygem, non Cocytum fluvios et Pyriphlegetontem nominat,*

- in quibus animas adseverat volvi mergi exuri? (edic. de MARCHESI, pág. 81, línea 13 y ss). Muchos son los críticos que se han ocupado de las interferencias entre la cultura pagana y Arnobio; entre otros EHRHARD, L., *Étude de la critique de la civilisation païenne chez Arnobe*, Estrasburgo 1935; WILLMANN, M., *Les procédés et la valeur de la critique des cultes païens dans l'Adversus nationes d'Arnobe*, París, 1942; y más recientemente GIGON, O., «Arnobio. Cristianesimo e mondo romano», en *Mondo classico et cristianesimo*, Roma, 1982, 87-100.
- (5) Audetis ridere nos, cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas deici ab earum hostibus inimicisque cognovimus? (edic. de MARCHESI, pág. 81, línea 14). Los ríos del Hades griego se remontan a la mitología egipcia y al viaje de las almas por el Nilo tras la muerte, según evoca *El Libro de los Muertos*. El fuego eterno —*ignes inextinguibiles*— del infierno cristiano es la misma *gehenna* hebraica.
- (6) Audetis ridere nos, quod animarum nostrarum providemus saluti, id est, ipsi nobis? (edic. MARCHESI, pág. 81, línea 3). A nadie se le ocurriría reírse por atender y propiciar los cuidados del cuerpo. ¿Por qué reírse si cuidamos la salud de nuestras almas? Y sigue inmediatamente el razonamiento ya expuesto: «los hombres son almas encerradas en cuerpos». Pero en Arnobio hay una ausencia total de citas bíblicas, como puntualiza LABRIOLLE, P., *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, París, 1947, pág. 278; puntualizan otros críticos que la argumentación de Arnobio se desarrolla en el campo abstracto, porque su libro se dirige a la paganos y tiene que hablarles en su misma terminología: los paganos rechazarían de plano un libro que citase la Biblia. Pero Labriolle piensa que eso sería buscar intenciones sutiles y que más bien Arnobio manifiesta un evidente desconocimiento de la Biblia. Pero sí posee Arnobio coincidencias en su espíritu crítico contra los ídolos paganos como recuerda FONTAINE, J., *La Littérature Latine Chrétienne*, París, 1970 donde escribe: «la vieille satire biblique contre les idoles se trouve ainsi renouvelée par un réalisme visionnaire, dans la veine de Perse et de Juvénal», pág. 42.
- (7) Quid Plato vester in *Theaeteto*, ut eum potissimum nominem, nonne animo fugere suadet e terris et circa illum —patrem rerum ac dominum— quantum fieri potis est cogitatione et mente uersari? Audetis ridere nos, quod mortuorum dicamus resurrectionem futuram... Quid in *Politico* idem Plato? (edic. de MARCHESI pág. 80, línea 17). La influencia del platonismo y neoplatonismo en el naciente cristianismo es un tema muy estudiado; por citar algo sobre el particular ver VARIOS AUTORES, *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. DOERRIE*, Münster, 1983; así co-

mo RIST, J., *Platonism and its christian heritage*, Londres, 1985; y también HARLEMAN, E., «Le néoplatonisme et son influence sur la doctrine chrétienne», *Eranos*, 83, 1985, 92-96, donde apunta el autor que originariamente al Logos filosófico se le identificaba en la religión oficial pagana con Hermes y con Pan; pero en la religión cristiana «logos fut incarné en Jésus-Christ» pág. 95.

- (8) Haec est hominis mors vera, haec nihil residuum faciens —nam illa quae sub oculis cernitur animarum est a corporibus diiugatio, non finis abolitionis extremus— haec inquam est hominis mors vera, cum animae nescientes deum per longuissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas iacent quidam crudeliter saevi. (edic. MARCHESI, pág 82, línea 15).
- (9) BARIGAZZI, A., «L'arresto della freccia del tempo (*De facie in orbe lunae* 941A SS.», en *Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*, ed. GARCÍA VALDÉS, M., Madrid, 1994, pp.57-69, donde siguiendo a Plutarco el autor dice lo siguiente: dei tre elementi di cui l'uomo consta, il corpo è fornito della terra, l'anima dalla luna, l'intelletto dal sole...Noi subiamo due morti: la prima reduce l'uomo da tre a due elementi e avviene sulla terra rapidamente e con violenza; la seconda da due a uno e avviene sulla luna dolcemente e lentamente, pp. 58-59. La teoría de las dos muertes está en relación con el concepto de las *mentes geminae* (=las dos mentes), de las que se ocupó DILLON, J., «The concept of two intellects. A footnote to the history of Platonism», *Phronesis*, XVIII, 1973, 176-185. De las «dos mentes» trata Arnobio en *Aduersus Nationes*, II, 25 y es un tema que está en Platón y en la doctrina caldea, pero que apenas ha dejado huellas en el neoplatonismo. Ciertos aspectos sobre el tema pueden hallarse en CARCOPINO, J., «L'hermétisme africain», en *Aspects mystiques de la Rome painne*, París, 1941, pp. 293-301.
- (10) DOMINGO, E., «La complejidad del hombre: sôma- psyché-pneûma», *Helmantica*, XLV, n.ºs. 136- 138, 1994, 65-79. Analiza la visión tridimensional del hombre en la antigüedad, llegando a sostener que «el verdadero pensamiento griego no es dualista, como en Platón, sino tridimensional como en Aristóteles, quien distingue entre *sôma*, *psyché* y *noûs*», remontándose así a cuatro siglos antes de Plutarco, pág. 67. Y el cristianismo no fue ajeno a esta visión tripartita del hombre, pues ya San Pablo distinguió entre *sôma*, *psyché* y *pneûma*, pág. 71. Y precisamente este último término fue aprovechado para llegar a la concepción del Espíritu Santo o *pneûma hágion*, como apunta la autora. También la Edad Media se hizo eco de esta visión tripartita del hombre; baste recordar el *De Natura corporis et animae* de Guillermo de Saint-Thierry, así como su *Carta de oro*. Thierry bebió esta teoría en Orígenes, según DE

LA TORRE, J.M., «Carta de oro», *Cistercium*, XX, 111, 1968, 211-218, en cuya pág. 47 ofrece un cuadro resumen con la visión tripartita de Thierry, al hablar de *anima, animus, spiritus*. Pero FERNÁNDEZ, G., «Guillermo de Saint-Thierry: el problema de sus fuentes», *Cistercium*, XXXIV, nº 162, 1982, 107-116, considera que sus fuentes son S. Agustín y Orígenes; el primero para el estilo y la lengua, el segundo conformó las ideas y la doctrina de Thierry.

- (11) LUCRECIO, *De Rerum Natura*, I, versos 149-150:
Principium cuius hinc nobis exordia sumet
nullam rem e nihilo gigni diuinitus unquam.
Así como *ibidem*, I, versos 262-264:
Haud igitur penitus pereunt quaecumque uidentur
quando alid ex alio reficit natura, nec ullam
rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena.
Ya Klusmann vio en Arnobio influencias epicúreas y lucrecianas tiempo ha:
KLUSMANN, E., «Arnobius und Lukrez, oder ein Durchgang durch den Epicuräismus zum Christentum», *Philologus*, 26, 1867, 362-366. Desde entonces muchos han incidido en esta idea, como por ejemplo GRACE, C., *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro e il poeta nei poemi del «De Rerum Natura»*, Amsterdam, 1989.
- (12) Quod si et illud est verum, quod in mysteriis secretioribus dicitur, in pecudes atque alias beluas ire animas improborum, postquam sunt humanis corporibus seiunctae, manifestans comprobatur vicinos nos esse neque intervallis longioribus disparatos. (edic. de MARCHESI, pág. 85, línea 14). Arnobio tuvo noticias sobre la *metempsychosis* a través de Platón, *Fedón* 70c-72e y *Ménon* 81a, donde incorpora esta teoría a las pruebas de la inmortalidad del alma; en un contexto más bien órfico de nuevo habla Platón del tema en *Fedro* 249a y en el *Timeo* 42b-c, en donde relaciona las sucesivas *metempsychosis* con diversos grados de perfección ética y moral. Pero la más elocuente evocación platónica de esta teoría pitagórica es el mito de Er en *La República* 614b-621b.
- (13) Quare nihil est quod nos fallat...animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis, genitore illo ac patre prolatas, divinas, sapientes, doctas neque ulla iam corporis attractione contiguas. (edic. de MARCHESI pág. 82, línea 23).
- (14) Accipite sero et discite...non esse animas regis maximi filias nec ab eo quemadmodum dicitur generatas coepisse..., sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore diiunctum, eius tamen ex

aula et eminentium nobilem sublimitate natalium (ed. de MARCHESI, pág. 108, línea 14).

- (15) MARCHESI, C., «Questioni arnobiane», *AIV*, LXXXVIII, 1928-29, 1009-1032; apunta que Arnobio es el único autor cristiano que separa a los *daimones* del resto de las divinidades paganas, como queriendo darles un papel dentro del cristianismo; se pone de relieve además que Arnobio presenta a Cristo del mismo modo que Lucrecio presentó a Epicuro: el liberador de la muerte y por ello salvador del hombre. Los *numina* en Arnobio fueron estudiados por MAKSIMOVA, I.V., «El problema de los numina a la luz de los datos de Arnobio y de Lactancio», *Sbornik nauspryk trudov Moscú*, 1989, 347, 104-114.
- (16) Quod si essent ut fama est dominicae prolis et potestatis animae generatio principalis, nihil eis ad perfectionem defuisset uirtute perfectissima procreatis, unum omnes intellectum habuissent unumque consensum... nec...imprudenter adpetere terrena haec loca. (edic. de MARCHESI, pág. 109, línea 1).
- (17) Ergo si et animae perdunt omne quod noverant, corporalibus vinculis occupatae, patiantur necesse est aliquid quod eas efficiat oblivionis induere caecitatem. Neque enim nihil omnino perpressae aut integritatem conservantes suam possunt rerum scientiam ponere aut in alios habitus sine sui mutabilitate transire. (edic. de MARCHESI, pág. 98, línea 7). Ya Aristóteles en el *De anima* III 425b, 431b, 432a se había ocupado del problema del conocimiento inherente al alma. También en la *Metafísica* 1050b, 1072b, así como en la *Ética a Nicómaco* X, 1175a vuelve Aristóteles a ocuparse del alma noética, estableciendo una relación entre la *noesis* humana y la divina. En el platonismo tardío de Plotino esta *noesis* de origen divino que la psique humana posee como partícipe del alma cósmica, degenera en *dianoia*, mera relación discursiva con un conocimiento más superficial, por la negativa influencia de la materia en la unión de cuerpo y alma. Según Porfirio, *Vita Plotini*, XVII, 1, Plotino tomó de Numerio esta diferenciación entre *noesis* y *dianoia*; de este modo pudo conocerla Arnobio, y explicarse por qué el conocimiento del hombre (*dianoia*) es imperfecto, infiel y borroso reflejo de la *noesis*.
- (18) PIZZANI, U., «Qualche osservazione sul concetto di armonia cosmica in Agostino e Cassiodoro alla luce di Sap11,21(20)», *Augustinianum*, XXXII, 1992, 301-322. En el Libro de la Sabiduría se lee: Sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti; el Creador lo organizó todo según los conceptos de medida, número y peso, tríada con larga repercusión en otros campos, que analiza el autor a través del *De quantitate animae* de Agustín y el *De anima* de Cassiodoro con grandes ingredientes

platónicos y en menor medida pitagóricos. Equilibrio, armonía y orden responden a esa tríada de conceptos; y también la Aritmética, la Geometría y la Música a través de ideas, figuras y sonidos respectivamente. En el campo teológico esa tríada de conceptos permiten llegar a un Dios Trino, que organizó el mundo a su imagen y semejanza. En el campo psicológico medida, número y peso se relacionan con memoria, imaginación y voluntad respectivamente. El cosmos está también organizado tripartitamente: Dios, almas y materia. Y así la medida, el número y el peso regulan y controlan la armonía cósmica.

- (19) Sed habitari oportuit et has partis, et idcirco huc animas tanquam in colonias aliquas deus omnipotens misit. (edic. de MARCHESI, pág. 109, línea 14). Por otra parte asegura Arnobio que las almas habían sido diosas: ut quae fuerant apud se deae, corporei tactus et temporariae circumscriptionis expertes, humana immergerentur in semina. (edic. de MARCHESI, pág. 111, línea 4).
- (20) Idcirco ex se genitas huc animas misit, ut quae fuerant apud se deae, corporei tactus et temporariae circumscriptionis expertes, humana immergerentur in semina. (edic. de MARCHESI, pág. 111, línea 4). Se evidencian aquí contradicciones en Arnobio, pues si eran diosas, no podrían ser materiales; y por lo tanto no podrían desaparecer, ni siquiera en el fuego del infierno. No es de extrañar que algunos críticos hablen de dudas y certezas en nuestro autor, como AMATA, B., «*Dubbio e certezza in Arnobio di Sicca*», *Studia Patristica XXI. Papers presented to the tenth international conference on patristic studies held in Oxford 1987*, (ed.) LIVINGSTONE, E.A., Lovaina, 1989, pp. 217-245. Puesto que Arnobio cree que las almas antes fueron diosas, hay quien se pregunta si creía realmente en los dioses paganos, como VAN DER PUTTEN, J.M., «*Arnobe croyait-il à l'existence des dieux paiens?*», *VChr*, XXV, 1971, 52-55; piensa el autor que Arnobio realmente no creía en los dioses paganos, aunque a veces hace ciertas concesiones para facilitar la polémica. Otros atribuyen ciertas anomalías religiosas y peculiaridades ideológicas arnobianas a la particular interpretación africana del panteón romano, como FASCE, S., «*Paganesimo africano in Arnobio*», *Vichiana*, IX, 1980, 173-180.
- (21) CARLINI, A., «*La dottrina dell'anima-armonia in un papiro di Heidelberg*», *PP*, XXX, 1975, 373-381; el papiro G.28 de Heidelberg contiene un fragmento de un comentario al Fedón sobre el alma-armonía, que parece haber influido en Arnobio. Para éste y otros aspectos del platonismo de Arnobio véase LAURENTI, R., «*Il platonismo di Arnobio*», *StudFilos*, IV, 1081, 3-54. Sobre la influencia de Serapis, el vuelo de las almas y su influencia en Arnobio véase CULIANU, I.P., «*Le vol magique*

dans l'antiquité tardive», *RHR*, CXVIII, 1981, 183- 212. En la concepción del alma y su destino en Arnobio influyó la visión formulada por Plotino en la tercera *hypóthesis*: el alma cósmica tiene una parte superior (*psyche tou pantos*) y una inferior enraizada en la *physis* y proclive a contaminarse con la materia. Si la parte inferior del alma cósmica impera el alma humana, triunfa el mal; y si la parte superior del alma cósmica triunfa en las almas se impone el bien.

- (22) Non alia neque absimili ratione de animarum ab his condicione disseritur. Hic enim eas retur et esse perpetuas et superesse mortalium functioni, superesse ille non credit, sed cum ipsis corporibus interire: alterius vero sententia est nihil eas perpeti. (edic. MARCHESI, pág. 131, línea 16). Es mayor el número de autores que pregonan el destino eterno del alma a lo largo de la antigüedad; pero si admitimos con Demócrito que los átomos del alma están yuxtapuestos a los átomos del cuerpo, fácil sería postular idéntico destino para unos y otros átomos; por ello, si el cuerpo muere, también morirá el alma, aunque tal muerte no es una desaparición, sino una simple descomposición de los átomos. (Lucrecio, *De Rerum Natura*, III, 370-373):
 Illud in his rebus nequaquam sumere possis,
 Democriti quod sancta uiri sententia ponit,
 corporis atque animi primordia singula primis
 adposita alternis uariare ac nectere membra.
- (23) CICERÓN, *De Senectute*, XIX,66: O miserum senem, qui mortem contemnendam esse in tam longa aetate non uiderit! Quae aut plane neglegenda est, si omnino extinguit animum, aut etiam optanda, si aliquo eum deducit, ubi sit futurus aeternus. Atqui tertium certe nihil inuenire potest.
- (24) CICERÓN, *De Senectute*, XXI, 77: Est enim animus celestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum diuinae naturae aeternitatisque contrarium. Sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum uitae modo atque constantia. Y en el capítulo XXIII apostilla Cicerón que, si la inmortalidad del alma es un error, desea que no se le saque de él.
- (25) COURCELLE, P., «Les Sages de Porphyre et les *uiri noui* d'Arnobé», *REL*, XXXI, 1953, 257-271, donde en el alma compuesta arnobiana se ven lejanos antecedentes; pero los *uiri noui* consiguen lograr la unidad, alcanzando el nivel cognoscitivo de los Sabios, que Porfirio expone en su *De regressu animae*; ése es el camino que permite descubrir la vía filosófica para la salvación. Pero sólo ve influencias gnósticas en esta teoría arnobiana MAZZA, M., «Studi Arnobiani, I: La dottrina dei *uiri noui*

nel secondo libri dell' *Adversus nationes* di Arnobio», *Helikon*, III, 1963, 111-169; opina Mazza que el sabor gnóstico de la teoría arnobiana de los *uiri noui* deriva de La-beon, quien las tomó de Numerio y éste a su vez de fuentes iránias con pensamientos de Zoroastro. A la discusión de este tema dedicó años ha un amplio trabajo FESTUGIÈRE, A.J., «La doctrine des *noui uiri* chez Arnobe II, 16 sqq», en *Mémorial Lagrange*, París, 1940, pp. 97-132.

- (26) ...quod Etruria libris in Acherunticis pollicentur, certorum animalium sanguine numinibus dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi. Blandimenta haec cassa sunt et inanum fomenta votorum. Servare animas alius nisi deus omnipotens non potest. (edic. de MARCHESI, pág. 138, línea 14). Sobre este tipo de leyendas de númenes, fantasmas, espíritus y almas que se alimentan de sangre abunda el *Satiricón* de Petronio y el *Asno de oro* de Apuleyo, y es mucha la bibliografía que el tema ha suscitado; a título de ejemplo SEELINGER, R.A., *Magical motifs in the Metamorphoses of Apuleius*, Columbia, 1981; FICK, N., «La magia dans les Métamorphoses d'Apulée», *REL*, 63, 1985, 132-147; MORESCHINI, C., «Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio», *Augustinianum*, 29, 1989, 269-280; STAMAGLIA, A., «Aspetti di letteratura fantastica in Apuleio», *AFLB*, 33, 1990, 159-220; DÖPP, S., «Leben und Tod in Petrons Satyrica», *Tod und Jenseits in Altertum*, Tréveris, 1991, 144-166. VERDIÈRE, R., «Les Harpyae de Pètrone», *Eirene*, 28, 1992, 33-35.
- (27) Quodsi essent ut fama est dominicae prolis et potestatis animae generatio principalis, nihil eis ad perfectionem defuisset..., unum omnes intellectum habuissent unumque consensum...nec...imprudenter adpeterent terrena haec loca. (edic. MARCHESI, pág. 109, línea 1). En otra circunstancia arguye Arnobio contra la risa de los paganos, que se reían de nuestro autor porque negaba el origen divino del alma, pero no explicaba cuál era su origen; he aquí sus palabras: Sed risui vobis est nostra responsio, quod cum regias suboles esse animas abnegamus, non referamus contra, ex quibus sint causis atque originibus procreatae, (edic. de MARCHESI, pág. 124, línea 6).
- (28) Ergo cum haec ita sint, non absone neque inaniter credimus, mediae qualitatis esse animas hominum utpote ab rebus non principalibus editas, iuri subiectas mortis, parvarum et labilium virium: perpetuitate donari, si spem muneris tanti deum ad principem conferant, cui soli potestas est talia corruptione exclusa largiri. (edic. de MARCHESI, pág. 126, línea 23).
- (29) MARCHESI, C., «Il pesimismo di un apologeta cristiano», *Pegaso*, II, 1930, 536-550, donde se pone de relieve el desdén sistemático hacia los derrotados filosóficos, in-

capaces de solucionar el conflicto del problema del hombre y su destino. Ello explicaría la posterior y tardía conversión de Arnobio al cristianismo hacia los sesenta años de su vida. Debió contribuir también a ello la lectura de Clemente de Alejandría, sobre cuyas mutuas influencias habló RAPISARDA, E., *Clemente fonte di Arnobio*, Turín, 1939. Y especialmente incidieron en Arnobio las reflexiones sobre el *De Natura deorum* ciceroniano, obra a la que recurre nuestro autor en su pugna contra el antropomorfismo, como ha puesto de relieve LE BONNIEC, H., «L'exploitation apologétique par Arnobe du *De Natura deorum* de Cicéron», *Caesarodunum*, XIX, bis, 1984, 89-101.

- (30) Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est, ut Epictetum dixisse adprobat Arrianus. Dubitamus, ambigimus nec esse quod dicitur plenum fidei suspicamur. (edic. MARCHESI, pág. 158, línea 1).
- (31) Abstinet quæstionibus vacuis...Urgent tempora periculis plena et exitiabiles imminet poenae. (edic. de MARCHESI, pág. 157, línea 14). Es obvia la solución frente a esta vía muerta del pesimismo filosófico a donde ha llegado Arnobio; y lo repite dos veces ya finalizando el libro segundo: confugiamus ad salutarem deum...committamus nos deo. Para el concepto de divinidad en Arnobio véase JUFRESA, M., «La divinidad y lo divino en Arnobio», *BIEH*, VII,1, 1973, 61-64, donde se afirma que la heterodoxia cristiana africana del siglo III conforma el concepto de lo divino en nuestro autor más que las influencias estoicas y epicúreas. Para otras ideas religiosas ver GAREAU, E., «Le fondement de la vraie religion d'après Arnobe», *CEA*, XI, 1980, 13-23.
- (32) KRAFFT, P., *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Wiesbaden, 1966. Pasa revista a los lectores modernos de Arnobio; ve Krafft que los protestantes buscan en él materiales para su pugna contra el catolicismo, mientras a los eruditos les interesa Arnobio como preciosa fuente para el análisis de los cultos paganos. Ver también PETITMENGIN, P., «La survie d'Arnobe», *REL*, XLV, 1967, 168-172.