

**La posesión diabólica en el *Examen de ingenios para las ciencias* (1575)
de Juan Huarte de San Juan: una paradoja* .**

**Demonic possession in the *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) of
Juan Huarte de San Juan: a paradox.**

Ismael del Olmo.
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Resumen: El presente artículo se centra en una referencia paradójica a la posesión diabólica en el *Examen de Ingenios* (1575) del médico español Juan Huarte de San Juan. Rechazada a la hora de explicar la etiología de los síntomas extraordinarios comúnmente relacionados a la afección diabólica (hablar en lenguas no aprendidas, adivinar lo oculto y lo secreto) la posesión demoníaca es re-introducida en la obra, en contra del materialismo galénico, para sostener el carácter inmortal del alma humana.

Palabras clave: Huarte de San Juan- Posesión diabólica- Inmortalidad del alma.

Abstract: This paper focuses on a paradoxical reference to demonic possession in the *Examen de Ingenios* (1575) of the spanish physician Juan Huarte de San Juan. At first denied as an explanation for the etiology of the extraordinary symptoms commonly related to this diabolical affection (speaking in languages previously unknown, knowing the occult and the secret), demonic possession is re-introduced in the book, against galenic materialism, for the purpose of defending the immortality of the soul.

Key words: Huarte de San Juan- Demonic possession- Immortality of the soul.

* Artículo recibido el 2 de febrero de 2016. Aceptado el 26 de septiembre de 2016.

La posesión diabólica en el *Examen de Ingenios para las ciencias* (1575) de Juan Huarte de San Juan: una paradoja.

Introducción: almas y demonios

Envuelto en un escándalo de posesión diabólica y brujería en la Lorena de su época, el fraile mínimo Claude Pithoys publicó en 1621 *La descouverte des faux possédez*, obra que subraya las dificultades epistemológicas a la hora de discernir una posesión verdadera de una enfermedad, de un engaño satánico, del fingimiento humano. A poco de comenzar, Pithoys comenta que muchos de los efectos extraordinarios en el repertorio sintomático de los endemoniados pueden ser explicados mediante la pura causalidad natural. Envía al lector a una novedad editorial: “Voyés *l’Anacrisie des Esprits*, composée premierement en Espagnol, et nouvellement traduite en nostre langue”. El libro, dice, refiere cómo los fenómenos comúnmente atribuidos a los posesos no resultan más que de enfermedades corporales; su cura no es espiritual, sino física: “Vous verrez des effects merueilleux, remarquez en certaines personnes non possedées, et qui ont esté gueries de leurs passions extatiques sans exorcismes, par les salutaires remedes de la medecine”.¹ Se sabe que la *Anacrisie* sugerida por Pithoys no es otra que la traducción francesa del *Examen de ingenios para las ciencias* del médico navarro Juan Huarte de San Juan (c.1529-1588), publicado originalmente en Baeza, Andalucía, en 1575.²

¹ Ambas citas en Claude PITHOYS, *La descouverte des faux possédez*, Chalons, Germain Nobily, 1621, p. 14. Con esta pequeña obra, Pithoys intentaba defender a su superior Charles Poirot (finalmente arrestado en 1620 y ejecutado en 1622) de las acusaciones de la endemoniada Elisabeth de Rainfaing —quien sindicaba a Poirot como un brujo responsable de su posesión. Agreguemos que la endemoniada Elisabeth alcanzaría fama de santidad e incluso llegaría a fundar una orden, las Refugiadas. Sobre Pithoys y Elisabeth de Rainfaing, véase P. J. S. WHITMORE, *A Seventeenth-Century Exposure of Superstition: Select Texts of Claude Pithoys (1587-1676)*, The Hague, Nihoff, 1972 y el clásico de Etienne DELCAMBRE y Jean LHERMITTE, *Un cas énigmatique de possession diabolique en Lorraine au XVIIe siècle: Elisabeth de Ranfaing, l'énergumène de Nancy*, Nancy, Société d'Archéologie Lorraine, 1956.

² Juan HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias, en el qual el lector hallara la manera de su ingenio para escoger la sciencia en que mas a de aprouechar*, Baeza, Juan Bautista de Montoya, 1575. Una excelente edición moderna es aquella de Guillermo SERÉS, *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1989. Por no disponer de ésta, citaremos de la edición Plantiniana (Amberes, 1603), fiel a la *editio princeps* de Baeza. El *Examen*, como se sabe, fue un éxito comercial. Sólo en España se publicó en Baeza, Pamplona, Bilbao, Valencia y Huesca; se tradujo al inglés, al latín, al italiano, al alemán y al holandés. La traducción francesa de Gabriel Chappuis se publicó en 1580 como *Anacrise, ou parfait jugement et examen des esprits propes et naiz aux sciences*, Lyon: Didier; esta versión fue reeditada en 1619 —quizá la edición que refiere Pithoys. Para una síntesis breve y concisa de la historia de las ediciones del *Examen*, incluidas sus ramificaciones tanto holandesas (a partir de la versión de 1580) como aquellas nacidas de la edición expurgada (a partir de la versión póstuma de 1594), véase Guillermo SERÉS, “Huarte de San Juan, Juan (San Juan de Pie del Puerto [Navarra], ca. 1529- Baeza, 1588)”, en *Diccionario filológico de Literatura española. Siglo XVI*, Pablo JAURALDE POU (Dir.), Madrid, Castalia, 2009, pp. 500-506. A su vez, para la influencia del *Examen* en Francia, véase Gabriel PEROUSE, *L’Examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan, sa diffusion et son influence en France aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Belles Lettres, 1970.

El *Examen*, único escrito que Huarte publicó en vida, es una pieza célebre, profusamente estudiada y discutida tanto en su contexto de aparición como por la crítica actual.³ No quedan dudas de la originalidad del autor: suele señalárselo como precursor de la psicología diferencial, de la pedagogía, de la orientación profesional y de la neurobiología.⁴ Es con frecuencia citado como influencia directa de intelectuales temprano-modernos y contemporáneos —Cervantes Saavedra, Bento de Spinoza y Noam Chomsky son los más destacados.⁵ La censura de la época contribuyó a que lectores de todos los tiempos otorgaran un halo heterodoxo a su pensamiento; su originalidad a la hora de tratar la base fisiológica, temperamental, de los ingenios y talentos humanos, y específicamente los extremos deterministas a los que llevó el materialismo galénico renacentista, le valió una prohibición de la Inquisición portuguesa en 1581 y otra del Santo Oficio español en 1583; un año después este tribunal demandaría una revisión. Huarte moriría en 1588, preparando la edición expurgada que su hijo Luis publicaría, póstuma, en 1594.⁶

³ Sobre Huarte existe abundante bibliografía. Anotamos aquí dos obras ya clásicas: Mauricio DE IRIARTE, *El doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la Historia de la Psicología Diferencial*, Madrid, Jerarquía, 1939; Malcolm READ, *Juan Huarte de San Juan*, Boston, Twayne, 1981. Para enfoques más recientes, consúltese entre otros a Francesco MATTEI, *La figura y la obra de Juan Huarte de San Juan: patrono (laico) de la psicología*. Roma, Anicia, 2011; Felice GAMBIN, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Sicoli d'Oro*, Pisa, ETS, 2005 (refiero la edición en español: *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, traducción de Pilar Sánchez Olguín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 131-176); Véronique DUCHÉ-GAVET, (Ed.), *Juan Huarte au XXIe siècle*, Anglet, Atlantica, 2003; François AZOUVI, "Médecine et philosophie chez Huarte de San Juan", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 2001, pp. 117-123; José M. GONDRA, "Juan Huarte de San Juan y las diferencias de inteligencia", *Anuario de Psicología*, 60, 1994, 13-34; Guillermo SERÉS, "Huarte de San Juan: de la 'naturaleza' a la 'política'", *Criticón*, 49, 1990, pp. 77-90; José BIURRUN LIZARAZU, "Huarte de San Juan: vida y obra en el contexto político y religioso de la España del siglo XVI", *El Basilisco*, 21, 1996, pp.16-17; José Luis ORELLA, "El pensamiento filosófico y médico de Huarte de San Juan", *Sancho el sabio: revista de cultura e investigación vasca*, 6, 1996, pp. 49-68; Elvira ARQUIOLA, "Salud y enfermedad mental en la España moderna: análisis de estos conceptos en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, VIII, 26, 1988, pp. 445-454; Luis ALTUNA, "El Doctor Huarte de San Juan a la luz del *Examen de Ingenios*", *Apuntes bio-bibliográficos*, 168, 1983, pp. 199-223.

⁴ Por ejemplo, José MOYA y Luis GARCÍA VEGA, "Juan Huarte de San Juan: Padre de la Psicología Diferencial", *Revista de Historia de la Psicología*, 2, 1990, pp. 123-158; Irene LÓPEZ-GOÑI, "La figura de Juan Huarte de San Juan en la bibliografía sobre historia de la educación", en Véronique DUCHÉ-GAVET, *Juan Huarte [...]*, op. cit., pp. 255-278; Antonio VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, "Un tratado de psicología diferencial para una selección y orientación profesionales en la España del siglo XVI", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2, 1, 1975, pp. 185-216; Cristina BUSTAMANTE-MARTÍNEZ y Antonio ARAGUZ, "Examen de ingenios, de Juan Huarte de San Juan, y los albores de la Neurobiología de la inteligencia en el Renacimiento español", *Revista de neurología*, 38, 12, 2004, pp. 1176-1185; Emilio GARCÍA GARCÍA, "Huarte de San Juan, un adelantado a la teoría modular de la mente", *Revista de Historia de la Psicología*, 24, 1, 2003, pp. 9-25.

⁵ Respectivamente: Christine OROBIGT, "Del *Examen de ingenios* de Huarte a la ficción cervantina, o cómo se forja una revolución literaria", *Criticón*, 120-121, 2014, pp. 23-39; Pierre-François MOREAU, "Spinoza y Huarte de San Juan", en *Spinoza y España: Actas del Congreso Internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España"*, *Almagro, 5-7 de Noviembre 1992*, Atiliano DOMÍNGUEZ, (Ed.), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 155-164; Javier VIRUÉS ORTEGA, "Juan Huarte de San Juan in Cartesian and Modern Psycholinguistics: an encounter with Noam Chomsky", *Psicothema*, 17, 3, 2005, pp. 436-440.

⁶ Estamos hablando del *Catalogo dos libros que se prohiben nestes Regnos e Senhorios de Portugal* (1581) y del *Index et catalogus librorum prohibitorum* (1583) e *Index Librorum expurgatorum* (1584), estos últimos editados por orden del Inquisidor General Gaspar Quiroga, publicados en Madrid y en la imprenta de Alfonso Gomez. Sobre estos *Índices*, véase José PARDO TOMÁS, *Ciencia y Censura: La Inquisición española y los*

El presente artículo no se detendrá ni en la biografía de Huarte ni en las tesis principales del *Examen*, ya bien conocidas. Nos centramos en cambio en una temática que, creemos, no ha recibido atención suficiente: qué posiciones adoptó Huarte frente al problema de la posesión diabólica, afección espiritual que atravesó de lleno la temprana Modernidad e informó sus debates alrededor de la filosofía natural y la teología.⁷ Como sugiere la lectura de buena parte de la bibliografía secundaria actual (y del mismo Claude Pithoys en la *Lorena* de la primera Modernidad), podría tomarse a Huarte como protagonista de una impiadosa naturalización de los fenómenos espirituales, una ampliación de las fronteras de la «natura» hasta absorber territorios tradicionalmente vinculados a la ontología de lo demoníaco y lo divino —por ejemplo, la posesión diabólica y el exorcismo ritual. Sin embargo, advirtamos ya mismo la paradoja que es el eje de este artículo: severamente criticada por Huarte al momento de señalar la etiología de los síntomas extraordinarios comúnmente relacionados a los poderes diabólicos, la posesión demoníaca es re-introducida más tarde en la obra para sostener el carácter inmortal del alma humana.⁸ Dividimos entonces nuestra investigación en dos partes bien diferenciadas. En primer lugar, relevaremos las opiniones del autor respecto de los endemoniados, señalando el intento de naturalización extrema de dos síntomas que en la temprana Modernidad se asociaban a la posesión: hablar lenguas no aprendidas y conocer lo oculto. En segundo lugar, veremos cómo el *Examen* reinserta la temática posesoria como argumento en favor de la inmortalidad del alma. En un ataque a las consecuencias más graves del materialismo galénico que él mismo contribuía a reintroducir en Europa con su obra, Huarte avanzará esa tesis como ejemplo de una instancia en la cual una entidad espiritual (el demonio) puede abandonar un cuerpo (el poseso) sin por eso perecer.

libros científicos en los siglos XVI y XVII, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991, pp. 54-61. Notemos que hacia 1604 la primera versión del *Examen* entrará en el *Index* de Roma. Sobre la relación entre el *Examen* y la Inquisición, véase la exhaustiva consideración de DE IRIARTE, *El doctor Huarte* [...], op. cit., pp. 87-93.

⁷ La bibliografía sobre el problema de la posesión diabólica en la temprana Modernidad es muy amplia. Para una excelente síntesis de la temática y del estado actual de la historiografía, véase la reciente obra de Brian LEVACK, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013 y la bibliografía secundaria citada en pp. 322-335.

⁸ Este tema no ha sido tratado, hasta donde conocemos, por ningún autor. Read menciona la ligazón entre alma y demonio en la obra de Huarte, pero no la profundiza; por lo demás, comenta que esta discusión “inevitably becomes somewhat inconsistent and contradictory” (READ, *Juan Huarte* [...], op. cit., p. 82). Por su parte, Azouvi señala al pasar la equiparación entre alma y demonio en el *Examen*, pero no comenta nada más (“Medicine et philosophie [...]”, op. cit., p. 122). Gabriel Pérouse refiere cómo Huarte moviliza “*toute une démonologie*” al momento de defender la inmortalidad del alma, pero no amplía la propuesta (PÉROUSE, “Brève note sur ‘l’hétérodoxie’ du Dr. Juan Huarte de San Juan”, en *Les Fruits de la Dissension Religieuse. Fin XVe-Début XVIIIe siècle*, Michèle CLIMENT (Ed.), Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1998, p. 60). De Iriarte, quien en su momento abogaba por una visión triunfal del *Examen* como epitome de lo moderno y lo racional en la España del siglo XVI, enfatiza que la disquisición de Huarte para probar la inmortalidad “queda fuera del ámbito científico” y que la razón debe alejarse de “los diablos y las almas de los difuntos” (DE IRIARTE, *El doctor Huarte* [...], op. cit., pp. 90-92, 228-229). Muy por el contrario, veremos cómo Huarte utilizó esas entidades para sostener racionalmente el dogma de la inmortalidad.

La posesión diabólica: entre demonología y filosofía natural

Es posible que Juan Huarte de San Juan sea, al menos en España, el protagonista más radical de la tendencia naturalista del humanismo médico del siglo XVI, corriente intelectual que, dedicada al estudio del reino de las causas segundas, señalaba a la naturaleza como un orden regular, predecible, autónomo —porque a menudo esta posición lo lleva a roces con el cristianismo, Andrew Keitt llega a señalar a Huarte como partidario de una “cosmología deísta”.⁹ Una de las aristas más salientes de este naturalismo es el combate en contra de las relaciones no regladas entre lo espiritual y lo material, lo natural y lo sobrenatural. Ese combate (que bien puede resumirse como la batalla por la definición y extirpación de la superstición) era particularmente acuciante en tierras católicas desde la segunda mitad del siglo XVI, momento en el que la Iglesia, en vías de su propia reforma y bajo los lineamientos de Trento, decide fiscalizar más férreamente los contactos entre lo terrenal y lo espiritual.¹⁰ El *Examen de ingenios*, por supuesto, aportaría una radicalidad ajena a este proyecto contrarreformado, enfatizando un rechazo expreso a las interpretaciones supernaturales de los fenómenos visibles en el orden natural. En este sentido preciso, Huarte es comparable a otros autores del siglo XVI que convirtieron su reflexión sobre la «natura» en una crítica a la pneumatología (divina y demoníaca) corriente de la época —pienso en Pietro Pomponazzi, a quien retornaré más adelante.¹¹ La Inquisición, actor privilegiado en el proceso católico de discernimiento entre lo maravilloso natural, los «mira» demoníacos y los «miracula» divinos, sospecharía, como veremos, del naturalismo extremo de Huarte.¹²

Ese naturalismo radical puede apreciarse, por ejemplo, en su opinión acerca de los milagros. “La gente vulgar” atribuye todo a Dios y acaba por “aborrescer los medios naturales”.¹³ Aplicando su doctrina de los temperamentos y los ingenios adecuados para las

⁹ Andrew KEITT, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005, pp. 164-166.

¹⁰ Sobre la categoría de superstición en la Europa de la época, véanse las contribuciones recientes de Michael BAILEY, *Fearful Spirits, Reasoned Follies: the Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 2013; Euan CAMERON, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010. Para la crítica de las supersticiones en la España temprano-moderna, consúltese Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

¹¹ Véase esta afirmación de Pomponazzi en su *De incantationibus*, redactado c.1520: “Ridiculum et omnino fatuum est relinquere manifesta, et quae naturali ratione probari possunt, et quaerere immanifesta quae nulla uerisimilitudine persuaderi possunt” (Pietro POMPONAZZI, *De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus*, Basileae, 1556, p. 22). La idea tendría eco en otros autores críticos de la tradición demonológica del siglo. Pongamos sólo dos ejemplos. Levinus Lemnius afirma, en la línea de Pomponazzi: “Non defunt apud nos plerique qui quum sint in naturae operibus sobrie exercitati, ac morborum causas, originem, progressus, quaeque; comitantur symptomata, seu accidentia ignorent, atque illorum rationem assequi nequeant, in malos, infestisque, Genios, qui nostris incommodis continenter inuigilant, haec ipsa referant (...). Quod ipsum quam sit absurdum, ac rationi dissentaneum, quibus in naturae arcanis vel tenuiter versatus, facile iudicauerit” (Levinus LEMNIUS, *Occulta naturae miracula*, Antuerpiae, Guilielmum Simonem, 1559, p. 97). Por su parte, el inglés Reginald Scot dirá: “For it is ridiculous (as Pompanacius saith) to leave manifest things, and such as by naturall reason may be proofed, to seeke unknowne things” (Reginald SCOT, *The discoverie of Witchcraft*, London, 1584, p. 97).

¹² KEITT, *Inventing the Sacred* [...], op. cit., pp. 171-172, 179.

¹³ HUARTE, *Examen* [...], op. cit., p. 21.

ciencias, dirá al respecto: “El indicio de que yo mas me aprouecho para descubrir si vn hombre no tiene el ingenio que es apropiado para la philosophia natural es, verle amigo de echar todas las cosas a milagro, sin ninguna distincion”.¹⁴ La perfección del “orden natural de todo el vniuerso, que llamamos naturaleza” debe prevenirnos de buscar correcciones particulares a ese curso estable creado por Dios.¹⁵ La filosofía natural actúa aquí en el ámbito de la pastoral, porque nos permite comprender que esta tendencia malsana afecta el culto de lo sagrado: el desprecio por el orden regular suele fomentar prácticas inadmisibles para la religión, como el fingimiento de milagros y su mercantilización en los lugares de devoción.¹⁶ Por lo demás, las obras sobrenaturales son los argumentos que Dios utiliza para comprobar su doctrina. Huarte expone aquí, abiertamente, un argumento típico de los reformados de la época: el cesacionismo.¹⁷ Si los católicos ya están beneficiados con la Revelación, ¿por qué desean nuevas intervenciones? “Ya no obra Dios aquellos hechos estraños del testamento nuevo y viejo [...]. De vna vez enseña Dios lo que conuiene a los hombres, y lo prueua con milagros, y no lo torna a repetir”.¹⁸ El papel del filósofo natural es, justamente, discernir la etiología de esas manifestaciones extraordinarias y clausurar el error en una sociedad demasiado proclive a invocar al mundo de lo sobrenatural como causa directa: “Los Philosophos naturales se rien de los que dizen; Esta obra es de Dios, sin señalar el orden y discurso de causas particulares de donde pudo nacer”.¹⁹

La opinión de Huarte en torno de la posesión diabólica, que rastreadremos en nuestro artículo, se inscribe en este marco de discernimiento y naturalización. Como los milagros, las supuestas obras del demonio permiten a quienes ignoran la «natura» explicar de modo simple los fenómenos extraños: “Cercados de las cosas sutiles y delicadas de la Philosophia natural, hazen entender a los que poco sauen, que Dios o el demonio son autores de los efectos raros y prodigiosos, cuyas causas naturales ellos no sauen ni entienden”.²⁰ El *Examen* insistirá en la necesidad de no “mezclar las ciencias”, de no tratar asuntos metafísicos con las herramientas de la filosofía natural y viceversa.²¹ Esa advertencia informará la naturalización de los endemoniados en contraste con el grueso de la época, atenta a los cuerpos atravesados por la afección diabólica y al cuerpo eclesiástico, vector

¹⁴ *Ibidem*, p. 23. Al respecto, véase GAMBIN, *Azabache* [...], op. cit., pp. 148-149.

¹⁵ HUARTE, *Examen* [...], op. cit., p. 26.

¹⁶ *Ibidem*, p. 22.

¹⁷ Sobre la doctrina del cesacionismo en el ámbito reformado, véase Jon RUTHVEN, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

¹⁸ *Examen* [...], op. cit., p. 23. No obstante, y a pesar de esta idea tan fuerte, Huarte afirmará la posibilidad de nuevos milagros. Lo hace, significativamente, reservando a la Iglesia el derecho de establecer su realidad última una vez emitida la opinión del colectivo de filósofos naturales (*Ibidem*, p. 25).

¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁰ *Ibidem*, p. 65-66.

²¹ “Ninguna cosa haze mayor daño a la sauiduria del hombre, que mezclar las ciencias: y lo que es de la philosophia natural, tratarlo en la metaphisica; y lo que es de la metaphisica, en la philosophia natural” (*Ibidem*, p. 105). Esta advertencia, de cuño aristotélico, es la llamada *metabasis*; detrás de ella puede enterearse un llamado a la autonomía de la filosofía natural respecto de la teología. Pomponazzi mismo apelará a esta idea: en su *De immortalitate animae* de 1516 escribe que “omnis ars debet per propria et convenientia arti procedere” (utilizamos una edición tardía: *Tractatus de Immortalitate Animae*, Bardili, Tubingia, 1791, p. 122).

del milagro del exorcismo.²² Como tendremos oportunidad de analizar en detalle, Huarte desechará la etiología demoníaca interpretando los síntomas comúnmente asociados a la posesión a partir del tamiz de la «melancholia morbus», padecimiento proteico, típicamente renacentista y largamente estudiado por la historiografía reciente.²³

¿Cuáles son esos síntomas que el grueso de los intelectuales europeos tomaban como evidencia cierta de la posesión demoníaca? Básicamente dos: hablar lenguas no aprendidas y poseer conocimiento de lo oculto, de lo lejano, de lo secreto. Cuestiones de espacio no nos permiten explayarnos en estos puntos y por lo tanto nos contentaremos con dar algunos ejemplos significativos. Comencemos por la xenoglosia. Tomás de Aquino sienta un precedente en este sentido cuando escribe en su *De malo* (c.1270) en contra de los comentaristas aristotélicos (Perypathetici Aristotelici), quienes negaban la acción del demonio en la materia y atribuían todos los efectos visibles a la naturaleza.²⁴ Esa vía, comenta Tomás, es falsa: ¿cómo explicar por medios naturales que un poseso hable una lengua que no conoce (arreptus a demone loquitur linguam ignotam)?²⁵ La xenoglosia se convertiría en uno de los síntomas por excelencia del estado posesorio durante la primera Modernidad. Los ejemplos abundan en manuales de brujería (el *Malleus maleficarum*, sin más), obras específicas sobre posesión demoníaca (el *De daemonicis* del jesuita Petrus Thyraeus, de 1594), manuales de exorcismo (Girolamo Menghi en su *Compendio* y Remigio Noydens en su *Práctica*), hagiografías y relatos de casos concretos de posesos y exorcistas.²⁶ Incluso las disposiciones romanas relativas al exorcismo, tales como el

²² Señalemos al pasar que el enfoque naturalista de Huarte respecto de las manifestaciones terrenas del mundo espiritual no se limita al campo demoníaco: el autor tuvo conocimiento directo de otro tipo de afecciones espirituales, como las revelaciones, iluminaciones, éxtasis, meditaciones y contemplaciones místicas. En efecto, Baeza albergó en tiempos de Huarte numerosos casos de aquello que la Inquisición perseguirá, entre 1571 y 1575, como “alumbradismo”. Consúltese el trabajo de Álvaro HUERGA TERUELO, *Los alumbrados de Baeza*, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 1978, en especial “El Examen de ingenios y los fenómenos místicos”, pp. 103-30.

²³ Sobre la melancolía temprano-moderna existe una amplísima literatura. Nos han sido útiles los siguientes textos: Jeremy SCHMIDT, *Melancholy and the care of the soul. Religion, Moral Philosophy, and Madness in Early Modern England*. Aldershot: Ashgate, 2007; Jennifer RADDEN, (Ed.). *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000. Sigue siendo muy provechoso como introducción al tema el clásico de Raymond KLIBANSKY, et al., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, London, 1964. Sobre la melancolía en España, véase Belén ATIENZA, *El Loco en el Espejo. Locura y Melancolía en la España de Lope de Vega*, Ámsterdam, Rodopi, 2009; GAMBIN, *Azabache [...]*, op. cit.; Roger BARTRA, *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001; Roger BARTRA, *El Siglo de Oro de la melancolía: Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México, Universidad Iberoamericana, 1998.

²⁴ Tomás de Aquino ataca la costumbre de los comentaristas de Aristóteles (en especial los árabes) de radicar todo fenómeno material en causas naturales, ajenas al poder diabólico: “His igitur uisis de corporeo et incorporeo, circa demones considerandum est quod Perypathetici Aristotilis sectatores non posuerunt demones esse, set ea que attribuuntur demonibus dicebant prouenire ex uirtute celestium corporum et aliarum naturalium rerum” (Sancti THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de Malo*, Roma- Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1982, p. 282).

²⁵ *Ibidem*, 282.

²⁶ En el *Malleus maleficarum* (c.1486), Heinrich Kramer relata de primera mano la posesión diabólica sufrida por un sacerdote bohemio. Ante los exorcismos, el demonio responde en idioma italiano; libre temporalmente de su agresor, el sacerdote entabla el siguiente diálogo con Kramer: “Pater, quid sibi volunt hec verba ytalica que ex ore meo protulit?” Cui cum indicassem, respondit: ‘Verba quidem audiui sed intelligere non potui’”

Sacerdotale Romanum de Alberto da Castello (1523) o el mismo *Rituale Romanum* (1614) incluyen la xenoglosia como signo evidente de la posesión.²⁷

El segundo síntoma es el conocimiento oculto, en especial la habilidad de predecir.²⁸ Con un antecedente bíblico de importancia —me refiero a *Hechos* 16, 16-18, donde Pablo exorciza a una muchacha que tenía un espíritu de adivinación (puellam quandam habentem spiritum pythonem)—, el signo se encuentra presente en los primeros siglos de la cristiandad, tanto en obras teológicas como en hagiografías (por ejemplo y respectivamente, en Orígenes de Alejandría y en Sulpicio Severo).²⁹ Tomás de Aquino retoma el síntoma posesorio de la adivinación en su *Summa theologiae*, donde comenta que los demonios pueden presagiar lo futuro, a menudo a través de los posesos (“Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet”). Esta adivinación, concluye Tomás, es la que realizaban los demonios a través de las pitonisas de la

(*Malleus Maleficarum. Volume I: The Latin Text*, edición de Christopher Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 451). Petrus Thyraeus, por su parte, afirma: “Scientia etiam peregrinorum idiomatum et linguarum notitia latentes in hominibus Spiritus produunt” (*De daemoniacis*, Coloniae Agrippinae, Mater. Cholini, 1594, p. 63). El célebre exorcista italiano, Girolamo Menghi, escribe: “Perche si ratronano certe operationi diaboliche, lequali per modo ueruno non possono nascere, nè essere causate da causa alcuna naturale, come saria che alcuno spirito parli Latino, Greco, Hebraico, Spagnuolo, Tedesco, Francese et d'altri simili lingue” (*Compendio dell'arte essorcistica*, Venecia, 1595, p. 7). El español Remigio Noydens, ya a fines del siglo, comenta en su manual de exorcismos: “Vno de los indicios mas verdaderos es el hablar, ò entender Latin; v.g. sin aver estudiado” (*Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, Barcelona, 1688, p. 11). En su hagiografía de Tomás de Villanueva, Miguel Salom afirma al relatar un milagro del santo: “Al cabo se descubrió ser espíritu de maldad el que moraba en ella, porque respondía en lengua Latina a dificultades de Theologia que le preguntaron, que es una de las señales mas ciertas de estar una persona simple, ignorante y que nunca ha estudiado, endemoniada” (*Libro de la Santa Vida y Milagros del Illustrissimo y Reverendissimo Señor Don Thomas de Villanueva*, Valencia, 1620, pp. 70-71 [por un error de impresión, estas páginas aparecen marcadas como pp. 66-67]). Finalmente, en su descripción de la epidemia de endemoniadas del Valle de Tena entre las décadas del '30 y el '40 del siglo XVII, Francisco de Blasco Lanuza señalará escuetamente acerca de los signos ciertos del poseso: éste es verdaderamente espiritado “quando habla en lengua exquisita, sin auerla aprendido” (*Patrocinio de angeles y combate de demonios*, San Juan de la Peña, 1652, p. 815).

²⁷ El *Sacerdotale Romanum* apunta que si analfabetos y simples (“illiterate e idiote”) hablan idiomas por ellos desconocidos, nos encontramos ante una posesión (Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 75). El *Rituale*, por su parte, indica como signo (“signa”) inconfundible de un endemoniado: “ignota loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere” (utilizamos una edición tardía: *Ritvale Romanvm Pavli V Pontifice Maximum Ivssv Editvm*, Venecia, 1679, p. 192).

²⁸ Cabe aclarar que la ortodoxia católica niega al demonio tanto el don de profecía como la capacidad de adivinar futuros contingentes. El demonio (y por lo tanto, los endemoniados) sólo tienen conocimiento de lo oculto y lo distante, y pueden inferir el porvenir a partir de causas naturales. La referencia ineludible aquí es el *De divinatione daemonum* (c.406-411) de Agustín de Hipona, sobre el cual referimos el texto de Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, 2007. “Le *De diuinatione daemonum* de Saint Agustin. Le pouvoir des démons en question” en *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, François LAVOCAT et al. (Dir.), Genève, Droz, 2007, pp. 15-34. Sobre el problema de la profecía y la adivinación véase Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

²⁹ ORIGENES, *Contra Celsum*, en *Patrologiae cursus completus* (Patrologia Graeca XI), Jacques Paul MIGNE, (Ed.), Brepols, Turnhout, 1857, VII, 4, col. 1426.; Sulpice SEVERE, *Vie de Saint Martin*, Jacques Fontaine (Ed.), Paris, Éditions du Cerf, 1967, p. 290.

Antigüedad (divinatio per Pythones).³⁰ También este síntoma, como aquél de la xenoglosia, quedaría de lleno asociado a la posesión durante la primera Modernidad: tenemos ejemplos en el *De praestigiis daemonum* de Johannes Wier, en el *De daemoniacis* del ya citado Thyraeus, en el *Compendio* de Menghi y en el *Patrocinio* de Francisco de Blasco Lanuza, por mencionar a unos pocos.³¹ Otra vez, el *Sacerdotale Romanum* de 1523 y el *Rituale* de comienzos del XVII incluyen como síntomas definitivos de posesión, junto a la capacidad de hablar lenguas, el conocimiento de cosas distantes y secretas (“distantia et occulta patefacere”, explicitaba la compilación romana de 1614).³² Por lo demás, ambos indicios aparecen como evidencia posesoria en *La descouverte des faux possédez* de Claude Pithoys, lector tardío de Huarte. Agrega Pithoys que son signos necesitados de un discernimiento atento por parte de los exorcistas, a menudo víctimas de engaño.³³

Como adelantáramos más arriba, el *Examen* ofrecería una explicación netamente natural para ambos síntomas extraordinarios, desactivando así el núcleo demonológico de la posesión. Lo haría a partir de una filosofía radicada en el sistema hipocrático-galénico de los humores y temperamentos, verdadero paradigma de tipo kuhniano que rigió la teoría y la práctica médica de Occidente desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII, pasando por un período de nuevas traducciones y reflexiones con el Renacimiento.³⁴ Subrayemos algo

³⁰ *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1947, II-IIae, q. 95, a. 3. Sobre la adivinación antigua y su interpretación temprano-moderna, véase Anthony OSSA-RICHARDSON, *The Devil's Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

³¹ Johannes Wier, en una reedición aumentada de su *De praestigiis daemonum* (1563) afirma sobre un niño poseso: “Cest enfant estoit possédé du diable qui parloit et prognosiquoit par la bouche d'iceluy” (citamos por la traducción en francés: *Cinq Livrs de l'Imposture et Tromperie des Diables: des enchantements et sorcelleries*, traducción de Jacques Grévin, Paris, Jacques du Puys, 1567, p. 33). Por su parte, Thyraeus comenta que debemos inferir la acción de un espíritu cuando un hombre posee conocimiento oculto (occulta), tal como referir cosas pasadas y futuras (res gestae... futura) o hechos distantes (remotissimis fiunt regionibus significantur) (THYRAEUS, *De daemoniacis* [...], op. cit., pp. 61-62). Girolamo Menghi relata la historia de una joven posesa que, en el palacio del Duque de Calabria, le aseguró al noble saber todo lo que éste había conversado con el embajador de Venecia sin necesidad de presenciarlo. El espíritu que la invadía, dice Menghi, “il tutto ho udito et saputo”; conminado a hablar, el demonio “il quale come se sosse stato presente, per bocca della donna narrogli tutto il fatto di parola in parola” (MENGHI, *Compendio* [...], op. cit., p. 15). Francisco de Blasco Lanuza afirma que el sacerdote puede distinguir la posesión en un cuerpo “quando percibiere que el enfermo habla, y conoce cosas que de otra manera no puede, porque no las estudio, ni tiene capacidad para saberlas; quando declara sucessos muy distantes, ò muy secretos, adiuinando con admiracion de los oyentes” (BLASCO LANUZA, *Patrocinio* [...], op. cit., p. 815).

³² SLUHOVSKY, *Believe not Every Spirit* [...], op. cit., p. 75; *Rituale romanum* [...], op. cit., p. 192.

³³ En efecto, entre los signos de posesión dados por Pithoys se encuentran “si la personne pretendue possédée parle en langues estrangeres”, “si elle sçait des choses merueilleuses et de difficile estude sans en auoir eüe aucune instruction”, “si elle reuele ordinairement des choses du tout secrettes” (PYTHOIS, *Descouverte des faux possédez* [...], op. cit., pp. 27-28; en pp. 20-21 y 24 encontramos las advertencias del autor respecto de la necesidad de discernir la realidad de estos síntomas a menudo fingidos).

³⁴ Sobre la aparición del *corpus Hippocraticum* como un “cambio de paradigma” kuhniano, véase Stanley TAMBIAH, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge-New Cork, Cambridge University Press, 1990, p. 10. Sobre el sistema hipocrático, pero sobre todo su recepción y transformación por parte de Galeno de Pérgamo (y la lectura de esta tradición desde la Antigüedad hasta el Renacimiento), véase la compilación de ensayos de Luis GARCÍA BALLESTER, L. *Galen and Galenism. Theory and Practice from Antiquity to the European Renaissance*, Jon ARRIZABALAGA, et al. (Eds), Aldershot, Ashgate, 2002. Súmese la obra clásica de Owsei TEMKIN, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.

central: este sistema legaría una fuerte impronta materialista a la filosofía natural europea. La teoría de los humores, como quieren Nancy Siraisi y Noel Brann, es el ejemplo más acabado de la preferencia que la medicina antigua, medieval y renacentista tuvo por las dilucidaciones materiales de los estados corporales, mentales, emocionales.³⁵ Un ejemplo concreto de la importancia de este materialismo humoral es, se sabe, el debate alrededor de la «melancholia morbus», que habría de expandirse entre 1480 y 1650 (inicio de una “*great era of melancholia*”, al decir de Juliana Schiesari).³⁶ Huarte, quien haría mucho por rescatar la faz positiva de la bilis negra —una novedad en la España de su siglo—,³⁷ se apropiaría de las ideas expuestas en los *Problemata* aristotélicos, nacidos originalmente en el círculo peripatético de Atenas hacia el siglo V o VI y popularizadas a partir de la Baja Edad Media a través de la traducción y los comentarios de Pietro de Abano en el siglo XIV.³⁸ La célebre sección XXX, 1 de esos *Problemata* plantea la relación estrecha entre los hombres de bilis negra («melancholikós») y su genio para la filosofía, la política, las artes y la poesía.³⁹

Los aportes de la Antigüedad y sus resignificaciones renacentistas —y en especial el enfoque materialista que comportaban—, generarán ansiedades respecto de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural en la Europa de la temprana Modernidad. La naturalización de los síntomas posesorios en la obra de Huarte de San Juan es un ejemplo de ello. El *Examen* podrá asentarse en las afinidades culturales que la época establecía entre melancólicos y endemoniados, protagonistas de un conflicto de discernimiento; en efecto, la sintomatología de lo desmesurado y de lo anómico acercó en la época la «melancholia morbus» a la posesión diabólica —porque el demonio actuaba en el ámbito de la «natura», en muchos autores ambas afecciones llegarían a solaparse.⁴⁰ Notemos al pasar que Huarte no sería el primero en proponer la naturalización de los endemoniados. Ya Pietro

³⁵ Nancy SIRAIISI, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990, p. 106; Noel BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 2002, p. 24. El autor habla en este sentido de un “*operational, or pragmatic skepticism that is intrinsic to the role of the corporeal physician*” (*Ibidem*, p. 24).

³⁶ Juliana SCHIESARI, *The gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 2. Véase, asimismo, Stuart CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 51.

³⁷ Aurora EGIDO, “Presentación”, en GAMBIN, *Azabache* [...], op. cit., p. 33.

³⁸ Sobre los *Problemata* en general, consúltese Pieter DE LEEMANS, Michèle GOYENS, *Aristotle’s Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven, Leuven University Press, 2006. Para la reflexión de Pietro de Abano sobre estos escritos, véase Nancy SIRAIISI, “The *Expositio Problematum Aristotelis* of Peter of Abano”, *Isis*, 61, 3, 1970, pp. 321-339.

³⁹ *Problemas*, edición de Ester Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2004, p. 382. Sobre el problema XXX, 1, consúltese el clásico de KLIBANSKY *et al.* (refiero la reimpresión: *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln, Kraus Reprint, 1979, pp. 15-41). Para la influencia de este problema en la teoría temprano-moderna del genio, véase BRANN, *Debate over the Origin* [...], op. cit., pp. 20 y ss.

⁴⁰ Para un estudio detallado de la acción de los demonios en el marco de la «natura», véase Stuart CLARK, *Thinking with Demons: the idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 149-312. Johannes Wier, por ejemplo, es explícito respecto de la relación entre demonios y humores melancólicos. Advierte luego de exponer un caso de posesión: “Il faut avoir en tels cas un bon jugement, pour discerner ces diuerses maladies, qui souuentesfois sont acouplees ensemble”. El demonio, dice, se mezcla intencionalmente con el humor melancólico, encontrándolo apto para ejecutar sus acciones e imposturas. De ahí, agrega Wier, que San Jerónimo comentara que la melancolía es “le bain du diable” (WIER, *Cinq Livrs* [...], op. cit., p. 441).

Pomponazzi a comienzos del siglo XVI, tanto en su *De immortalitate* (1516) como en su *De incantationibus* (escrito c. 1520, pero editado póstumo en la Basilea de 1556) utilizaría la teoría de los humores y la sección XXX, 1 de los *Problemata* —además de una desarrollada teoría astral— para negar la etiología espiritual de los síntomas de los posesos, tanto la xenoglosia como el conocimiento de lo oculto y lo lejano.⁴¹ (De hecho, las coincidencias entre los argumentos de Pomponazzi y aquellos de Huarte son tantas que, si no fuera por la falta de evidencia concreta, uno podría asegurar que el médico navarro leyó al filósofo mantuano).⁴²

Subrayemos que la rivalidad interpretativa expuesta por el *Examen* —humores o demonios— no es nueva. Puede hallarse, para la zona hispánica, en los *Dialogos de philosophia natural y moral* (1558) del médico Pedro de Mercado. Damián, que escucha la conversación entre Joanicio el médico y Basilio el teólogo acerca de la melancolía, comenta que el galeno “todos los efectos de nuestros cuerpos los ha de atribuir a los humores”; a teólogos como Basilio, en cambio, “les he oydo dezir que los malos pensamientos e ymaginaciones, que tenemos, nos las mueve el demonio”.⁴³ Joanicio dice saber que ciertos autores antiguos definieron la melancolía como una afección diabólica: “la llamaron Demonio”. El teólogo certifica esa interpretación: “Y tuuieron razon, porque sus efectos son verdaderamente del demonio”.⁴⁴ Otros autores subrayan todavía más la oposición: en 1573, Antonio de Torquemada notaba en su *Jardín de flores curiosas* el recurso a la «melancholia» por parte de los peripatéticos que negaban la realidad del demonio, y por lo tanto, de la posesión diabólica y sus síntomas: “Y quando estos philosophos eran preguntados, que mal era el de los que estauan endemoniados, dezian que era vna passion

⁴¹ En primer lugar, y respecto del conocimiento de lo oculto y lo secreto, Pomponazzi menciona en su *De immortalitate* (1516) cómo los escolásticos pretenden que los endemoniados pueden referir lo pasado y lo futuro: “a daemonibus vexantur, qui et praeterita et futura praenuntiant” (*De immortalitate* [...] op. cit., p. 85). El filósofo se inclina por explicar ese poder a partir de los astros (“ex virtute intelligentiarum, et corporum coelestium; ab impetu coelesti meventur”) y de las disposiciones corporales, en especial de aquellos trabajados por la melancolía (“atra bili vexantur”) (*Ibidem*, pp. 112-113). El mismo razonamiento respecto del supuesto conocimiento oculto de los endemoniados se repite en *De incantationibus* (*De incantationibus* [...] op. cit., pp. 135-136). En segundo lugar, y respecto de la xenoglosia, *De immortalitate* insistirá en su naturalización recurriendo a la figura de Pedro de Abano, apodado el Conciliador: “Conciliatorque ibi in expositione dicit, Ego audivi a fideli medico, quod mulier quaedam illiterata, dum esset melancholica, Latinum loquebatur congruum, qua sanata, avanuit”. Pomponazzi agrega que este síntoma se debe a la disposición particular del cuerpo junto con el movimiento de los astros (“ex dispositione corporis cum motu astrorum”) (*De immortalitate* [...] op. cit., p. 112).

⁴² Esta influencia es señalada de modo muy especulativo por Malcolm Read: “He may have learned his empiricism from Pietro Pomponazzi”; la separación entre ciencia y teología sería otra posible influencia en el Navarro (*Juan Huarte* [...] op. cit., p. 55). Demetrio Barcia Salorio ofrece otra referencia especulativa al comentar que Huarte “quizá” ofició de soldado en las campañas españolas en Milán y Nápoles. “If this were certain, it would account for his affinities with the School of Padua, especially with Pomponazzi” (Demetrio BARCIA SALORIO, “Juan Huarte de San Juan [1526-1588?]”, en *Anthology of Spanish Psychiatric Texts*, Juan LÓPEZ IBOR [Ed.], World Psychiatric Association, 2001, p. 51).

⁴³ Pedro MERCADO, *Dialogos de Philosophia natural y moral*, Granada, Hugo de Mena y Rene Rabut, 1558, p. xvii [foliación personal a partir del “Diálogo Sexto”]. Sobre los *Diálogos*, véase GAMBIN, *Azabache* [...] op. cit., pp. 75-106.

⁴⁴ MERCADO, *Dialogos de Philosophia* [...], op. cit., p. v [foliación personal].

que procedía de humor melancólico, y que la melancolía puede hazer aquellos efectos”.⁴⁵ Torquemada da cuenta así de la existencia, en especial entre los médicos, de una explicación alternativa, puramente naturalista, para la posesión diabólica y su xenoglosia: “Aun agora los mas de los medicos quieren defenderlo, y de manera que confiessan y sustentan, quando el demonio habla diuersas lenguas, y en ellas cosas delicadas y subidas por la boca de vn rustico labrador, que todo procede del humor melancólico”.⁴⁶ Aunque queda fuera de los límites cronológicos de este artículo, advertimos que la dificultad de discernir entre posesión y melancolía cristalizó en las advertencias exorcísticas del *Rituale romanum* de 1614.⁴⁷

La naturalización de la posesión en el *Examen*

El *Examen* se suma entonces al debate alrededor de la posesión, verdadera afección demoníaca o no comprendida afección natural. La obra ofrece por primera vez para el área hispana una discusión detallada del problema, exponiendo una comprensión naturalista de los síntomas extraordinarios asociados a los endemoniados. Lo hace —exactamente como Pomponazzi más temprano en el siglo— a partir de elementos platónico-aristotélicos e hipocrático-galénicos devenidos estrategias de naturalización renacentistas: la «melancholia morbus» y la sección XXX, 1 de los *Problemata*. Como indicamos más arriba, Huarte otorga un acento positivo a la «atrabilis» galénica, ligándola al origen del genio; la melancolía requemada o adusta ofrece así, a quien la sufre, a la vez mayor entendimiento e imaginación.⁴⁸ Al estar las capacidades intelectuales radicadas en la constitución cerebral, es evidente para Huarte que una súbita transformación de las condiciones y temperatura habituales de este órgano generará cambios en las capacidades de los individuos. Apoyándose en *Problemata* XXX, 1, explica que la «atrabilis» “ayuda mucho al entendimiento, que es ser resplandida como el azauache, con el qual resplandor da luz alla dentro en el cerebro”; el alma racional alcanza las figuras y «species» de modo más acabado.⁴⁹ Es la melancolía adusta (y los trastornos derivados de la alteración humoral:

⁴⁵ Antonio de TORQUEMADA, *Jardín de Flores Curiosas*, Lérida, 1573 (citamos de una edición posterior: *Jardín de Flores Curiosas*, Anveres, Juan Corderio, 1575, pp. 228, 229).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 229. Uno de los médicos inclinados a pensar la xenoglosia desde la melancolía y no desde el demonio es el célebre Levinus Lemnius. En efecto, Lemnius comenta: “Melancholicos, Maniacos, Phreneticos, quique ex alia causa furore perciti sunt, nonnunquam linguam alienam personare, quam non didicerint, nec tamen esse Daemoniacos” (LEMNIUS, *Occulta naturae miracula* [...] op. cit., p. 102).

⁴⁷ “In primis ne facile credat, aliquem à daemone obsessim esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab ijs, qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant” (*Rituale romanum* [...] op. cit., p. 192). Aparece aquí claramente la necesidad de discernir la etiología de las manifestaciones que se observan en las víctimas; la mención a la melancolía (“atra bile”) es explícita.

⁴⁸ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., pp. 116-117. Sobre la «atrabilis» como concepto galénico, véase SCHMIDT, *Melancholy* [...] op. cit., p. 2; CLARK, *Vanities* [...] op. cit., p. 58. El Navarro explica así la versatilidad de la melancolía: el calor, elemento transformador de la dinámica hipocrático-galénica, hace aflorar en los propios humores otros temperamentos de signo diverso. Así, aunque la melancolía es de suyo fría y seca y determina a los hombres de inteligencia, la adustión la transforma, agregándole, por el calor, el ingenio de la imaginación. “De ahí se infiere —concluye Huarte— que los melancholicos por adustion juntan grande entendimiento, con mucha ymaginatiua” (*Ibidem*, p. 202).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

«mania» y «phrenesia») los que permiten entender por qué un hombre necio adquiere, bajo su impronta, “mas ingenio y habilidad que antes tenia”.⁵⁰

Con esta comprensión de la melancolía, Huarte expone en el capítulo IV de su obra un cruce estimulante entre demonología y filosofía natural, desechando el núcleo demoníaco de los síntomas que la época solía ofrecer como signo cierto de la posesión diabólica, la xenoglosia y el conocimiento de lo oculto, ambos relacionados, siguiendo la clasificación del *Examen*, a la vez con las potencias del entendimiento y la imaginación. El naturalismo anti-demonológico de Huarte, audaz, no pasaría inadvertido: dos de sus más grandes críticos, Andrés Velázquez en 1585 y Jourdain Guibelet en 1631, dedicarían decenas de páginas a dismantelar los argumentos del *Examen* y preservar para el demonio su capacidad de hablar a través del cuerpo de los hombres.⁵¹

Veamos el primer ejemplo de naturalización de la posesión diabólica. El *Examen* relata el caso de una mujer que alcanzó por «phrenesia» la capacidad de revelar los vicios y virtudes de los vecinos que la visitaban; incluso llegó a pronosticar (“adeuinar”) la muerte del barbero que se encargaba de sus sangrías.⁵² Aquellos que “huyen de la Philosophia natural”, advierte Huarte, sostienen dos posiciones respecto de estos hechos extraordinarios. Los primeros no lo creen posible y lo atribuyen a engaño. Los otros, que todo se debe a una posesión diabólica y que “el demonio como es sauijo y sutil (permitiendolo Dios) se entró en el cuerpo desta muger y de los demas phreneticos que hemos dicho, y les hizo dezir aquellas cosas espantosas”.⁵³ Ambas posiciones son erróneas. Huarte comienza por advertir que “confiessa claramente Aristoteles que por calentarse demasidamente el cerebro, vienen muchos hombres a conocer lo que esta por venir”.⁵⁴ Por otra parte, añade, Platón sugirió que el hombre, hecho a semejanza de Dios, “participa de su diuina prouidencia”. Posee capacidad para conocer, por sus propias potencias, “tres diferencias de tiempo”: memoria para el pasado, sentidos para el presente, imaginación y entendimiento para el futuro. “Y assi —concluye— como ay hombres que hazen ventaja a otros en acordarse de las cosas passadas, y otros en conocer lo presente, assi ay muchos que tienen mas habilidad natural en ymaginar lo que está por venir”.⁵⁵ Como vemos, el conocimiento desplegado por la «phrenetica» es un fenómeno extraordinario, sin dudas, pero por completo natural, posible gracias a su condición de melancólica.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁵¹ Andrés de VELÁZQUEZ, *Libro de la melancholia*, Sevilla, Hernando Díaz, 1585; Jourdain GUIBELET, *Examen de l'Examen des Esprits*, Paris, Jean de Hevqueville et Louys de Hevqueville, 1631.

⁵² Huarte busca mantenerse en los límites de la ortodoxia planteando una diferencia crucial entre el espíritu profético y el ingenio natural para el conocimiento de lo oculto y del porvenir. El primero es infalible, porque es la misma palabra de Dios; el segundo no tiene tal grado de certidumbre y cae más bien en la categoría de la conjetura. Huarte lo llama “pronostico” y “adeuinar” (HUARTE, *Examen* [...] op. cit., pp. 61, 66, 68). El *Examen* indica también la posibilidad de una combinación de talento natural y don profético supernatural: “Las Sibilas que admite la Yglesia catholica, tenían esta disposicion natural que dize Aristoteles, y sobre ella el spiritu prophetic que Dios las infundio; porque para cosa tan alta no bastaua ingenio natural por subido que fuesse” (*Ibidem*, pp. 62-63).

⁵³ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 66.

¿Cómo discernir la etiología de ese síntoma, a menudo adscrito de modo erróneo al poder diabólico? El naturalismo de Huarte choca aquí de lleno con la institución eclesiástica:

“Los que dixeron que las virtudes y vicios que descubria la phrenetica, a las personas que la entruauan a ver, era artificio del demonio; sepan que Dios da a los hombres cierta gracia sobrenatural, para alcançar y conocer, que obras son de Dios, y quales del demonio; la qual cuenta S. Pablo entre los donos diuinos, y la llama *Discretio spirituum*; con la qual se conoce si es demonio, o algun Angel bueno el que nos viene a tocar. Porque muchas vezes viene el demonio a engañarnos con apariencia de buen Angel, y es menester esta gracia y este don sobrenatural, para conocerle y diferenciarlo del bueno. Deste don estaran mas lexos, los que no tienen ingenio para la Philosophia natural: porque esta sciencia y la sobrenatural que Dios infunde, caen sobre vna mesma potencia, que es el entendimiento”.⁵⁶

Huarte reinterpreta de modo sorprendente el don de la «discretio spirituum», carisma paulino con el cual los teólogos buscaban identificar qué espíritu (divino, demoníaco, natural) animaba las acciones de los hombres.⁵⁷ Introduce la gracia de la «discretio» en el contexto de su reflexión sobre la raíz natural de fenómenos extraordinarios necesitados de clasificación, desestimando con ella causalidades demoníacas y divinas. En contra de la tradición teológica, el *Examen* reivindica para quienes posean ingenio en filosofía natural la preeminencia en la tarea del discernimiento, ligando de lleno esa gracia divina a una predisposición corporal, la potencia del entendimiento.⁵⁸ El carisma sobrenatural queda así, con Huarte, atado a la constitución material del «discretor» perfecto, el filósofo natural. Es él quien mejor puede, por ejemplo frente al caso de la «phrenetica», concluir que su afección no se debe al poder diabólico sino a la melancolía adusta. Por supuesto, el pasaje será expurgado en 1584.⁵⁹

A su vez, esta referencia al discernimiento permite a Huarte introducir una crítica a quienes confunden la etiología de los fenómenos extraordinarios y se inclinan por explicarlos recurriendo a los demonios. El médico navarro compara a la «phrenetica» con

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 68-69. Los pasajes bíblicos en los cuales se basa el razonamiento de Huarte son 1 *Corintios* 12, 10 (“...a otro, discreción de espíritus”) y 2 *Corintios* 11, 14 (“El mismo Satanás se transforma en ángel de luz”). Para las citas bíblicas en español se utiliza la edición *Sagrada Biblia*, edición del R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M., Barcelona, Herder, 1964.

⁵⁷ Sobre el discernimiento de espíritus, consúltese Fabián CAMPAGNE, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016; Niels HVIDT, *Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007; André MUNZINGER, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

⁵⁸ Esta adscripción de una gracia divina a un temperamento específico (el de los filósofos naturales) es parte de una estrategia frecuente del Navarro, aquella de privilegiar la filosofía natural en detrimento de la teología. Así lo plantea Fabrizio Bigotti: “Si assiste semmai al tentativo costante e reiterato di ricondurre la spiegazione di interi passi biblici nell’ambito esclusivo di competenza della filosofia naturale e della medicina” (Fabrizio BIGOTTI, *Mente e Materia. Fisiologia dell’Anima nella Tradizione Galenica Tardo-Rinascimentale [1575-1625]*, Tesis de doctorado, Sapienza-Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2012, pp. 148-149).

⁵⁹ “*Quitese desde*, Deste don estaran muy lexos, *hasta*, como arriba dixé” (*Index librorum expurgatorum*, Madriti, Alfonso Gomezium Regium Typographum, 1584, p. 117).

Jacob, el patriarca bíblico que en la hora de su muerte convoca a sus hijos para profetizar qué habrá de ocurrir con ellos y su descendencia (*Génesis* 49, 1-28). Comenta:

“Esto cierto es que [Jacob] lo hizo en espíritu de Dios: pero si la escritura diuina y nuestra fee no nos certificara, en que no conocieran estos Philosophos naturales, que esta era obra de Dios? y que las virtudes y vicios que la phrenetica dezia, a los que la entrauan a ver, lo hazia en virtud del demonio, pareciendo este caso en parte al de Iacob”.⁶⁰

El problema que se plantea resulta insoluble. Tanto la «phrenetica» española como el patriarca judío, en sus lechos de moribundos, profetizan. Si se cree que la mujer está poseída y es el demonio el que está detrás de sus palabras, ¿cómo sabremos que no ocurrió otro tanto con Jacob? Sólo la autoridad de la Escritura nos “certifica” (la palabra es de Huarte) que el patriarca profetizó imbuido del Espíritu divino. Pero si los demonólogos contemporáneos lo hubiesen examinado, parece sugerir Huarte, quizá lo hubieran considerado un poseso, como efectivamente hacen con la «phrenetica» española. Esta incómoda comparación, construida con el fin de develar la incapacidad de los teólogos para discernir causalidades —además de mostrar los límites mismos de la práctica de la «discretio»— también será expurgada.⁶¹

El segundo ejemplo con el que Huarte reemplaza la causalidad demoníaca por la natural es la capacidad de los melancólicos de hablar una lengua sin haberla aprendido.⁶² El punto de partida de la discusión es el mismo que en la «phrenetica»: suele creerse que esta habilidad espontánea pertenece al ámbito de lo demoníaco. Comenta Huarte, “esto ya parece señal de que el demonio mueve la lengua, como la yglesia enseña a sus exorcistas”.⁶³ A esta “falta de ingenio”, Huarte opone el «Philosophus» y la sección XXX 1 de sus *Problemata*, que establece que los hombres, “teniendo el temperamento que sus obras an menester”, pueden, como hemos visto, alcanzar a saber cosas sin haberlas aprendido antes.⁶⁴ ¿Cómo explicar naturalmente que el melancólico irrumpa a hablar en latín? La solución, materialista, se deriva de la composición del cerebro producto de la afección. “Desbaratandose (por la enfermedad) el temperamento natural de su cerebro, pudo hazerse por un rato como que el mesmo que tenia el que inuento la lengua Latina, y fingir como que los mesmos vocablos”.⁶⁵ Por lo tanto, la capacidad de hablar en latín, lejos de deberse al demonio, tiene causas naturales, causas que los “philosophos vulgares” no

⁶⁰ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 69.

⁶¹ “*Quitese*: Pareciendo este caso en parte al de Iacob” (*Index* [...] op. cit., p. 117). Los límites del discernimiento en cuanto a sus posibilidades de alcanzar una categorización definitiva de la etiología (interna) de las manifestaciones (externas) son evidentes toda vez que esa práctica se transformó, desde la Baja Edad Media en adelante, en un discernimiento de comportamientos corporales. Esos comportamientos, por supuesto, son polivalentes. Eso explica a la vez las dificultades intrínsecas de los discernidores de espíritus a la hora de analizar cada caso particular y por qué esos mismos casos con frecuencia enfrentaron a médicos, confesores, directores espirituales, comunidades e inquisidores, todos con lecturas divergentes de la evidencia. Al respecto, consúltese la obra ya clásica de Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

⁶² “Algunos hombres ignorantes (padeciendo esta enfermedad) hablaron en Latin, sin auerlo en sanidad aprendido” (HUARTE, *Examen* [...] op. cit., pp. 60-61).

⁶³ *Ibidem*, p. 65.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 65.

comprenden. Ellos —como ya citamos más arriba— “cercados de las cosas sutiles y delicadas de la Philosophia natural, hazen entender a los que poco sauen, que Dios o el demonio son autores de los efectos raros y prodigiosos, cuyas causas naturales ellos no sauen ni entienden”.⁶⁶

El debate sobre el alma en el siglo XVI: controversias galénicas

Las opiniones de Huarte de San Juan respecto de la posesión diabólica (otro tanto ocurre con su crítica de los milagros) nos han acercado a una de las estrategias centrales del *Examen*, aquella de la naturalización de fenómenos corrientemente asociados a lo divino o lo diabólico —de ahí, como vimos al inicio del artículo, el interés de Claude Phithoys en citarlo como autoridad en su polémica anti-posesoria de comienzos del siglo XVII. Destaquemos que en el caso de los síntomas comúnmente atribuidos a los endemoniados, Huarte logra revertir la subordinación tradicional (escolástica y platónica) de la melancolía al imperio de lo espiritual. En el *Examen*, la melancolía no es el vector material de un poder ultraterreno, sino un agente eficaz en sí mismo, capaz de dar razón de fenómenos antes asignados a la esfera de lo espiritual —la estrategia, insistamos, ya se encuentra en Pomponazzi.⁶⁷

Como se sabe, «miracula» divinos y «mira» diabólicos no son las únicas áreas en las que el *Examen* exhibe su potencia naturalista. Sus contemporáneos y los nuestros han resaltado el lazo novedoso que Huarte prescribe entre intelectos y temperamentos corporales individuales, tesis materialista de raíz galénica que estructura la obra entera (no es una sorpresa, ya que cursó sus estudios en la Alcalá de Henares de mediados del siglo XVI, centro de avanzada en la renovación del galenismo).⁶⁸ Las derivas de esta relación entre lo material y lo espiritual son la principal causa de las amonestaciones que recibió Huarte desde 1575 hasta más allá de su muerte. Las referencias a la correspondencia orgánica del cerebro con el entendimiento, a la relación entre albedrío y temperamento (por sobre la relación entre albedrío y voluntad), a la conexión entre gracias sobrenaturales y capacidades naturales, al lazo entre enfermedad melancólica y sabiduría extraordinaria,

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 65-66. El debate entre los fundamentos terrenos o demoníacos de los hechos extraordinarios, agrega Huarte, no es nuevo. Los verdaderos filósofos naturales se alinean con Aristóteles, quien reprendió él mismo “a los Philosophos vulgares de su tiempo” que atribuían a los demonios efectos que son del todo naturales (*Ibidem*, p. 65). Incluso Platón llegó a razonar erróneamente en este punto: diagnosticó una posesión diabólica en un hombre que, sin estudiar poesía, contaba con la habilidad de componer versos. “Y assi tuuo razon Aristoteles de reprehenderle, pudiendolo reducir al temperamento” (*Ibidem*, p. 63).

⁶⁷ Véase BRANN, *Debate over the Origin* [...] op. cit., pp. 168-169.

⁶⁸ Alcalá fue central en el desarrollo del llamado “galenismo humanista”, movimiento que buscaba volver a los textos originales del Pergameno superando las traducciones latinas bajo-medievales, de tintes arabizantes. Para un resumen claro de este movimiento, con énfasis en la figura del célebre médico Francisco Vallés (con seguridad profesor de Huarte en esa Universidad), véase José María LÓPEZ PIÑERO, “Las *Controversiae Medicae et Philosophicae* (1556) de Francisco Valles y el Galenismo del siglo XVI”, en *Las Controversias (1556) de Francisco Valles y la Medicina Renacentista*, LÓPEZ PIÑERO y FRANCISCO CALERO (Eds.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, pp. 2-70. Consúltese también, para la influencia del humanismo médico de Alcalá de Henares en la obra de Huarte, Jon ARRIZABALAGA, “Juan Huarte de San Juan (c.1529-c.1588) en la medicina de su tiempo”, en Véronique DUCHÉ-GAVET, *Juan Huarte* [...], op. cit., especialmente pp. 68-72.

entre otras, son señaladas en las críticas de Diego Alvarez en 1578, Andrés Velázquez en 1585, Francisco Diez Villarino y Alonso López Pinciano a fines del XVI, Giovanni Batista Persona en 1602 y Jourdain Guibelet en 1631. Por lo demás, forman el grueso de la expurgación inquisitorial de 1584.⁶⁹ Ahora bien, todos estos problemas remiten a un mismo punto: el cruce que el *Examen* construye entre alma y cuerpo. Aún cuando el conflicto entre materia y espíritu en la obra de Huarte ha sido tratado por numerosos autores, queremos señalar un pliegue que no es usualmente percibido: la equipolencia entre alma y demonio planteada por el *Examen*. Como se verá, su discusión sobre el alma racional nos aportará un contrapunto más que interesante a las propias invectivas que Huarte dirigió a la demonología de su tiempo.

Comencemos por señalar la crisis temprano-moderna en torno de la noción cristiana del alma. El Renacimiento, con sus nuevas reflexiones sobre textos antiguos, contribuyó a cuestionar la interpretación escolástica hegemónica desde la Baja Edad Media. La visión más extrema, sin dudas, es la del *De natura rerum* de Lucrecio, redescubierto por Poggio Bracciolini en 1417, pero no debemos olvidar la influencia de los debates sobre el intelecto único averroísta ni las lecturas del *De anima* de Alejandro de Afrodisias, traducido al latín en 1495.⁷⁰ El peligro de estas diversas heterodoxias quedará reflejado en la bula *Apostolici regiminis*, que León X emitirá en diciembre de 1513 en el marco del V Concilio de Letrán (1512-1517).⁷¹ El documento insiste en marcar una nueva frontera en las relaciones entre el dogma y las artes, reforzando la soberanía de la teología sobre la filosofía. Afirma, contra Averroes y Alejandro de Afrodisias, que el alma intelectiva es forma del cuerpo e inmortal; declara hereje, por tanto, a quien afirme su mortalidad; prohíbe expresar la hoy llamada “doctrina de la doble verdad”, según la cual un enunciado es cierto en filosofía pero falso en teología. Exige a los filósofos universitarios que expliciten cuándo y por qué las

⁶⁹ Sobre las críticas inquisitoriales al organicismo y el determinismo del *Examen*, véase BIGOTTI, *Mente e Materia* [...] op. cit., p. 138; MATTEI, *La figura y la obra* [...] op. cit., p. 29; SERÉS, “Huarte de San Juan” [...] op. cit., pp. 86-87; ALTUNA, “El Doctor Huarte” [...] op. cit., pp. 213-214; READ, *Juan Huarte* [...] op. cit., p. 60; DE IRIARTE, *El Doctor Huarte* [...] op. cit., pp. 89-90. En cuanto a los críticos individuales de Huarte, señalemos la carta dirigida al médico navarro por Diego Álvarez, “Animadversion y enmienda de algunas cosas que se deben corregir en el libro que se intitula examen de ingenios del Dr. Juan Huarte de San Juan” (para el cual véase Octavio MARTICORENA, “Diego Alvarez contra el Doctor Huarte en Córdoba, 1578”, *Revista de España*, 3, XIV, 1870, pp. 587-599; DE IRIARTE, *El Doctor Huarte* [...] op. cit., pp. 53-54, 87); la obra de VELÁZQUEZ, *Libro de la melancholia* [...] op. cit., p. 79; el manuscrito de Villarino, “Advertimientos sobre el libro intitulado Examen de Ingenios del Doctor Juan Huarte” (para el cual véase Fermín SÁNCHEZ BAREA, “Villarino and his work ‘Way to Exam the talents for the application to the study’”, *Procedia: Social and Behavioral Sciences*, 30, 2011, pp. 2330-2334); la obra de Alonso López Pinciano, *Filosofía antigua poética* de 1594 (para el cual véase Marina MESTRE ZARAGOZÁ, “Antropología filosófica y teoría de la literatura en el siglo XVI: la *Filosofía antigua poética* de Alonso López Pinciano”, *Criticón*, 97-98, 2006, pp. 75-88); las críticas de Giovanni Batista Persona en su comentario al *Quod animi mores* de Galeno (para el cual véase BIGOTTI, *Mente e Materia* [...] op. cit., p. 139); y la diatriba de GUIBELET, *Examen de l’Examen* [...] op. cit.

⁷⁰ Sobre la centralidad del debate acerca del alma en la temprana Modernidad, véase la síntesis de Emily MICHAEL, “Renaissance Theories of Body, Soul, and Mind” en *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, John WRIGHT, Paul POTTER (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 147-172.

⁷¹ Sobre el V Concilio de Letrán y esta normativa, consúltese Luca BIANCHI, *Pour une Histoire de la ‘Double Vérité’*, Paris, Vrin, 2008, pp. 120 y ss.; Eric CONSTANT, “A reinterpretation of the Fifth Lateran Council decree *Apostolici regiminis* (1513)”, *The Sixteenth Century Journal*, 33, 2, 2002, pp. 353-379.

doctrinas paganas relativas al alma se desvían de la fe; no sólo eso: se los insta a refutar los argumentos contrarios a la Verdad.⁷² Este es el contexto del escandaloso *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi, publicado en Bolonia en 1516, obra en la cual los argumentos mortalistas no son rebatidos y donde la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad queda desechada por completo.⁷³ Los enfrentamientos del filósofo con la Inquisición, con el papado y con diversos intelectuales de cuño escolástico ofrecen el tono de un siglo XVI en crisis, no sólo en términos confesionales, sino en sus mismas estructuras metafísicas.

Aunque no suela mencionárselo, la recuperación de los escritos de Galeno de Pérgamo (c.129-c.216) contribuyó a este marco intelectual crítico. Las traducciones medievales de manuscritos griegos legaron al Quinientos elementos perturbadores de su pensamiento. Un ejemplo es la relación entre el cuerpo y el alma postulada en su tardío *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (c.200), tratado pletórico de agnosticismo pneumatológico.⁷⁴ Allí, Galeno suspende el juicio y la especulación cuando trata la hipótesis de la sustancia (ousia) del alma o su inmortalidad, o la naturaleza precisa de su inscripción en el cuerpo. Afirma que aunque Platón tuvo al alma racional como inmortal, él no puede sostener si ello es así o no (“ego uero, sitne an non sit, cum eo contendere non possum”); incluso admite ignorar cuál es la sustancia del alma, si por alma entendemos una sustancia carente de cuerpo. Jamás formuló, entonces, una doctrina clara y

⁷² Es este un punto muy debatido. Algunos autores se inclinan por pensar que la *Apostolici regiminis* exige de los filósofos pruebas racionales de la inmortalidad. Como ejemplo, véase Francesco Mattei, quien asegura que León X “pedía [...] fundamentar racional y filosóficamente la verdad de la religión” (MATTEI, *La figura y la obra* [...] op. cit., p. 24). Luca Bianchi ha dedicado un estudio minucioso al problema, concluyendo que *Apostolici regiminis* no exige la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad individual, sino que los filósofos hagan manifiestos, con argumentos probables y persuasivos, los dogmas cristianos respecto del alma (BIANCHI, *Pour une histoire* [...] op. cit., p. 123).

⁷³ “Animam esse immortalem, est articulus fidei [...]. Ergo probari debet per propria fidei, medium autem, quo innititur fides, et revelatio et scriptura canonica” (POMPONAZZI, *De immortalitate* [...] op. cit., p. 122).

⁷⁴ Utilizamos la edición clásica de Karl KUHN, *Claudii Galeni Opera Omnia*, Tomus IV, Lipsiae, Officina Cnoblochii, 1822. Sobre el galenismo y sus transformaciones bajo-medievales y renacentistas, consúltese Vivian NUTTON, “God, Galen, and the Depaganization of Ancient Medicine”, en *Religion and Medicine in the Middle Ages*, Peter BILLER, Joseph ZIEGLER (Eds.), York, York Medieval Press, 2001, pp. 17-32; Nancy SIRAI, *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 96-117. Sobre el *Quod animi mores* en particular, véase Christina SAVINO, “Le Traduzioni Latine del *Quod Animi Mores* di Galeno”, en *Sulla Tradizione Indiretta dei Testi Medici Greci*, Ivan GAROFALO, et al. (Eds.), Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2010, pp. 169-180; Liliana MOLINA GONZALEZ, “Galeno como filósofo. La pertinencia de su obra sobre el alma en el ámbito de las investigaciones en filosofía”, en *La Antigua Grecia: sabios y saberes*, Carmen MUÑOZ PRECIADO, et al. (Coord.), Medellín, Universidad de Antioquía, 2009, pp. 142-157; Richard HANKINSON, “Body and Soul in Galen”, en *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour*, Richard KING (Ed.), Berlin, Walter de Gruyter, 2006, pp. 232-258; Luis GARCÍA BALLESTER, “Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno”, *Revista de la Asociación de Neuropsiquiatría*, XVI, 60, 1996, pp. 705-735 (el autor realizó una traducción al español del *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, Valencia, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1972); Geoffrey LLOYD, “Scholarship, authority and argument in Galen’s *Quod animi mores*”, en *Le Opere psicologiche di Galeno*, Paola MANULI, Mario VEGETTI (Eds.), Naples, Bibliopolis, 1988 pp. 11-42.

coherente; quizá no la creyó necesaria ni útil para la actividad propia del médico.⁷⁵ Sin embargo, el escrito deja trascender una incomodidad persistente ante la idea de un alma independiente y desligada del cuerpo, con una naturaleza propia e inmortal. Galeno plantea una serie de dudas: si el alma es una sustancia incorpórea que puede vivir sin el cuerpo, ¿por qué los temperamentos impiden al alma cumplir sus funciones? Cuando por una afección del temperamento del cerebro se cree ver aquello que no vemos, oír lo que no se ha dicho, o se dicen palabras ininteligibles, ¿no se presenta aquí una sospecha válida respecto de la incorporeidad del alma racional?⁷⁶ Más: si este alma es inmortal, ¿por qué los avatares corporales logran separarla del cuerpo? Me gustaría, termina Galeno, que Platón mismo me explicara este problema.⁷⁷ A partir de estas inquietudes e hipótesis alrededor de sus posibles soluciones, Galeno logra exponer en el *Quod animi mores* una dimensión biológica del ser humano y una afirmación de la supremacía de esa dimensión sobre el alma como forma del cuerpo.⁷⁸ Por lo tanto, y aunque no detalló los pormenores de esa conexión, señaló de modo provocativo una fuerte dependencia entre «psyche» y «soma», un continuo en última instancia motorizado por los temperamentos de los órganos corporales. Por eso, dice, si el alma racional es un temperamento del cerebro, debe ser mortal (“si ratiocinatrix anima species sit, mortalis erit; etenim et ipsa temperamentum quoddam cerebri constituitur”). Y aun quienes niegan esto y creen que el alma posee una sustancia particular e incorpórea, deben reconocer que ella está sometida al temperamento del cuerpo (“corporis eam temperamento subservire”).⁷⁹

Tales ideas teñirían la figura de Galeno de Pérgamo con una pátina de materialismo mortalista que no dejaría de acentuarse a lo largo del siglo XVI. El *De immortalitate animae* de Pomponazzi cuenta a Galeno, junto con Hipócrates, Homero, Séneca y Alejandro de Afrodisias, entre los grandes hombres moralmente irreprochables que

⁷⁵ “...quaenam sit animae substantia, ignorem, dum ex genere incorporeorum ipsam esse statuo” (*Quod animi mores* [...] op. cit., p. 776). Sobre el agnosticismo pneumatológico de esta obra, véase LLOYD, “Scholarship, authority” [...] op. cit., p. 14. El *Quod animi mores* no es el único sitio en el que el Pergameno expone este agnosticismo. En su *De sententiis* (c.199-212), afirma que saber si el alma es mortal o inmortal, corpórea o incorpórea, es inútil para el médico: “Et sicut non refert apud medicum in medicando egritudines utrum anima sit mortalis aut immortalis, ita etiam non refert utrum anima sit incorporea prout vult”; incluso dice renunciar a conocer la sustancia del alma (“substantiam autem anime renuncio scire”) (citado en GARCÍA BALLESTER, “Alma y Cuerpo” [...] op. cit. pp. 719, 718 respectivamente). Esta posición de Galeno es bien conocida en la España del XVI; Francisco Vallés escribe en sus *Controversias* (1556): “Parece que [Galeno] siempre huyó del tratamiento de las sustancias o esencias de las cosas [...], por entender que no podía aportar ninguna demostración sobre esas sustancias. Así ingenuamente afirmó que él ignoraba la esencia del alma” (VALLÉS, *Las Controversias* [...] op. cit., p. 259).

⁷⁶ *Quod animi mores* [...] op. cit., p. 785.

⁷⁷ Léase el pasaje entero: “At si immortalis est, ut Plato affirmat, qui fit, amabo, quod, cerebro plus satis aut refrigerato, aut excalfacto, aut exiccato, aut humectato ipsa protinus emigret? Probe mehercle fecisset Plato, si eius rei causam quoque, sicut alia pleraque, conseripsisset. Mors etenim secundum ejusdem auctoris sententiam accidit, quum anima discedit a corpore. Verum qua ratione contingat, largam sanguinis evacuationem, citum epotam et febrem perardentem eam expellere, si Plato viveret, nequaquam dedignerar ab eo discere” (*Ibidem*, p. 775).

⁷⁸ Paola URENI, P. 2014. “Medicine and Radical Thought, a possible Galenic Presence in the *Commedia*”, en *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, María ARDIZZONE (Ed.), Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, 2014, p. 227.

⁷⁹ *Quod animi mores* [...] op. cit., pp. 774-775, 779. Sobre este punto, consúltese HANKINSON, “Body and Soul” [...] op. cit., p. 252; MOLINA GONZÁLEZ, “Galeno como filósofo” [...] op. cit., p. 153.

afirmaron la mortalidad del alma (“mortalitate animarum posuisse”). Dice Pomponazzi: “Hippocrates quoque et Galenus, viri doctissimi et optimi, hujus perhibentur opinionis”.⁸⁰ Otros, como el médico francés Jean Fernel, intentaron reconciliar este materialismo galénico con la fe cristiana: el capítulo IV del segundo libro del *De abditis rerum causis* (1551) está íntegramente dedicado a seleccionar múltiples pasajes de la vasta obra de Galeno (aún de textos de autoría incierta) en los cuales se abogó, si no por el Dios cristiano, al menos por un teísmo neoplatónico que habilitara un alma individual simple, incorpórea e inmortal.⁸¹ Sin embargo, Fernel debió renunciar a este proceder con el *Quod animi mores*, irreductiblemente materialista: “Constat enim illum, libro de animi moribus, Platonis de anime immortalitate sententiam multifariam exagitare, ac modestius insectari”.⁸² También el médico francés Nicolas de Nancel alertaría contra el mortalismo de Galeno en su *Velitatio adversus Galenum*, editada en París en 1587. La epístola dedicatoria (fechada en 1583) afirma que, si bien en muchas obras Galeno concede la simpleza del alma, en otras (“alios”) duda acerca de su inmortalidad (“de animorum immortalitate dicerentur, crederenturque, rationum captiosarum quibusdam veluti cuniculis euerterent, subruerent, et labefactarent”).⁸³ La época temía esta filtración pagana en el ámbito universitario; de hecho, la *Velitatio* de Nancel está escrita explícitamente para frenar el avance del naturalismo galénico y arrancar a los médicos novicios de esas opiniones impías.⁸⁴

Casi al mismo tiempo, el inglés Timothie Bright rechazaría en su *Treatise of Melancholy* de 1586 el peligro de ese naturalismo, que, como Nancel, veía expandirse en el ámbito de la medicina, atentando contra las certezas espirituales. La insistencia en el naturalismo ha llevado a algunos, dice Bright, “to iudge more basely of the soule, then agreeth with pietie or nature”.⁸⁵ Incluso llegan al extremo de considerar que los vicios y las virtudes dependen de los temperamentos del cuerpo, que en el entendimiento mismo el

⁸⁰ POMPONAZZI, *De immortalitate* [...] op. cit., p. 115. Y más atrás: “Galenus, qui animam putavit mortalem” (*Ibidem*, pp. 112-113). Señalemos que Pomponazzi, aún cuando advierte que el alma evidencia una dependencia con lo corpóreo y lo material para su actividad intelectual, rechaza la sugerencia galénica de adscribir el intelecto a un temperamento orgánico. Al respecto, véase José GARCÍA VALVERDE, “Estudio preliminar” en *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de José García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010, pp. xi-cxii.

⁸¹ Hiro HIRAI, “Alter Galenus: Jean Fernel et son interprétation Platonico-Chrétienne de Galien”, *Early Science and Medicine*, 10, 1, 2005, pp. 1-35.

⁸² Jean FERNEL, *De abditis rerum causis*, Parisiis, Iacobus Dupuys, 1551, p. 98. El médico francés se contenta con insistir en que en otros sitios (“alicubi”) Galeno declaró al alma incorporal, divina, sabia (*Ibidem*, p. 98).

⁸³ Nicolas de NANCEL, *De immortalitate animae, velitatio adversus Galenum*, Parisiis, Ioannem Richerium, 1587, p. vi (“Epístola”, foliación personal). Sobre esta obra de Nancel, véase BIGOTTI, *Mente e Materia* [...] op. cit., pp. 196 y ss.

⁸⁴ “...in hoc autem tanti momenti errore confutando, tamque praecipitis damni atque periculi apud nouitios medicinae tyrones” (NANCEL, *De immortalitate* [...] op. cit., p. vii [“Epístola”, foliación personal]).

⁸⁵ Timothie BRIGHT, *Treatise of Melancholy*, London, Thomas Vautrollier, 1586, p. iv [Epístola dedicatoria, foliación personal]. Sobre Bright y su precaución con el galenismo extremo, ver Douglas TREVOR, “Sadness in *The Faerie Queene*”, en *Reading the Early Modern Passions. Essays in the Cultural History of Emotion*, Gail KERN, et al. (Eds.), Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 240-253. El autor subraya cómo el siglo XVI observó “an alarming rise in materialist theories of the passions” y cómo ciertos intelectuales reaccionaron en contra de las “hard-line Galenic readings of the body because these readings potentially support a ‘humoral’ account of the soul” (*Ibidem*, p. 241).

alma racional está sujeta a lo corporal, que de los temperamentos dependen los ingenios (*wits*) de los hombres. Es más, agrega Bright, creen que toda afección (“affection”) debe ser tratada por los médicos, “not considering herein any thing diuine, and aboue the ordinarie euentz and naturall course of thinges”.⁸⁶ Señalemos al pasar que esta última crítica se filtraría en los debates demonológicos de la época, vinculando a Galeno con la descreencia en el mundo de las entidades espirituales: en 1598, un panfleto anónimo en defensa de un caso de posesión diabólica en Inglaterra subrayaría los esfuerzos de los “Sadducees, Galenists and naturalists of our time” por negar el poder del demonio sobre la naturaleza.⁸⁷ El fin de siglo llegaría a asociar al médico de Pérgamo directamente con el ateísmo. André Du Laurens, en su *Des maladies melancholiques* (1594), refiere explícitamente al *Quod animi mores* en el contexto de su diatriba “contre les Athees qui pensent l’ame mortelle”. Tales tesis debían ser combatidas: aunque es cierto que hay una conexión entre cuerpo y alma y que incluso una autoridad como Galeno sostiene “que les moeurs de l’ame suiuent la temperature du corps”, no debe pensarse que nuestra alma sufra en su esencia, y que por lo tanto, sea corruptible. “Je ne veux attribuer à la temperature ou à la conformation — termina Du Laurens en contra del determinismo—, qu’ils puissent du tout forcer nostre ame”.⁸⁸ El estereotipo anti-galénico seguía vivo todavía en pleno siglo XVII. Cuando Tommaso Campanella ataca a los filósofos profanos que tienen la vida futura, el paraíso y el infierno por fábulas (Paradisumque et Infernum pro fabulis habet), incluye en la impiedad a Galeno, “cui anima videtur mortalis”.⁸⁹

Huarte de San Juan y la inmortalidad del alma: ¿trazos de antigalenismo?

Las hipótesis de Galeno y las reacciones adversas que provocó en el Quinientos contribuyen a contextualizar las ideas de Huarte de San Juan y sus problemas con la

⁸⁶ Respectivamente: BRIGHT, *Treatise of Melancholy* [...] op. cit., pp. iv [Epístola dedicatoria, fol. pers.], 40, 52, iv [Epístola dedicatoria, fol. pers.]. Nótese que todo aquello que Bright critica del naturalismo radical fue argumentado en detalle en el *Examen*. Es poco probable que Bright hubiese leído la obra de Huarte. No la cita y por lo demás —excepto que supiera español o francés (como dijimos más arriba, la primera traducción de Gabriel Chappuis es de 1580)—, la versión inglesa apareció en 1594 de mano de Richard Carew (hay una reciente edición moderna: *The Examination of Men’s Wits*, edición de Rocía Sumillera, London, The Modern Humanities Research Association, 2014). Tampoco pudo haberla leído en latín, ya que la traducción es del XVII (Aescatius MAJOR, *Scrutinum ingeniorum pro iis qui excellere cupiunt*, Leipzig, 1622). Esto invita a pensar cuán difundidos se encontraban ciertos argumentos del naturalismo radical en la Europa de fines del Quinientos y con qué urgencia algunos intelectuales se sentían obligados a refutarlos.

⁸⁷ *A brief narration of the possession, dispossession, and repossession of W. Sommers*, London, 1598 (cito por la edición moderna: Philip ALMOND, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England. Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 264). La *Brief narration* ya había vinculado el naturalismo extremo al ateísmo: “The Atheists and carnal Gospellers who, not knowing the power of godliness and holy exercises, do attribute all things to art, chance or nature are exceedingly hardened” (*Ibidem*, p. 263).

⁸⁸ Utilizamos una edición posterior: DU LAURENS, *Discours des maladies melancholiques*, Paris, Iamet Mettayer, 1597, pp. 110-111. Sobre Du Laurens y su posición ante el galenismo extremo, véase Rebecca MAY WILKIN, *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 138. La autora arriesga (pero no demuestra) que en estos pasajes Du Laurens refiere a Juan Huarte de San Juan, quien habría llevado el determinismo humoral “further than any Renaissance physician” (*Ibidem*, p. 138).

⁸⁹ Tommaso CAMPANELLA, *Atheismus triumphatus*, Parisiis, Tussanum Dubray, 1636, p. 61.

ortodoxia católica. El *Examen* retoma las ideas de Galeno y reflexiona con audacia acerca de la influencia del cuerpo sobre el espíritu. Afirma su deuda con el *Quod animi mores* abiertamente: “Todo lo que escriue Galeno en su libro, es el fundamento desta mi obra”.⁹⁰ Se entiende esta inclinación: al partir Huarte del axioma cristiano-aristotélico de las almas como formas del cuerpo y sustancias de igual perfección, las distintas habilidades intelectuales de los hombres pasan a depender necesariamente de las combinaciones de las cualidades primarias que determinan los diversos temperamentos humanos. Tenemos, entonces, una organicidad del entendimiento.⁹¹ Esta posición provoca, en primer lugar, un conflicto con la gnoseología aristotélico-tomista. Si el entendimiento fuera corpóreo, postulan los aristotélicos, el intelecto no podría aprehender otra naturaleza diferente de la suya, es decir, no podría comprender otros cuerpos ajenos al suyo.⁹² Huarte rechazará esta hipótesis, sindicándola como una “predicacion abominable a los oydos de los Philosophos naturales”; las cualidades corporales que sirven a la composición del órgano cerebral no afectan a las intelecciones en sí.⁹³ Como postula Galeno, el entendimiento debe ser una “potencia organica”, debe tener base humoral porque, de ser estrictamente espiritual, se seguiría que, al ser las almas iguales, “todos los hombres tendrían y gual entendimiento y [...] todos racionarian con y gualdad”.⁹⁴ Pero este galenismo no crea sólo un problema gnoseológico: porque, en segundo lugar, y he aquí lo importante, el materialismo sugerido por Huarte se probaría difícil de compatibilizar con un alma que se exigía simple, espiritual e inmortal —es, en definitiva, lo que reclama la *Apostolici regiminis* de 1513 y lo que enseñan Jean Fernel, Nicolas de Nancel, Timothie Bright y André Du Laurens en contra del galenismo.

El *Examen* es bien consciente de esto. Subraya que su idea es “agena de la doctrina de Aristoteles y de todos sus sequaces: los quales (poniendo al entendimiento apartado de organo corporal) prouauan facilmente, que el anima racional era immortal, y que salida del cuerpo, duraua para siempre jamas”.⁹⁵ En efecto, ¿cómo resguardar la inmortalidad de un alma racional sometida al imperio del cuerpo? Se ha señalado a menudo que el *Examen* no intentó resolver esta contradicción. Frente al desafío mortalista planteado por Galeno, Huarte considera que las bases para proponer la inmortalidad o la mortalidad del alma no dependen de la ciencia humana:

⁹⁰ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 31.

⁹¹ Por ejemplo, *Ibidem*, pp. 28, 103. Y explícitamente: “Hemos hecho al entendimiento, potencia organica” (*Ibidem*, p. 97). Como es sabido, la edición de 1594 debió suplantar la idea de la organicidad del entendimiento. Huarte se vio obligado a introducir dos potencias intelectivas, una inorgánica (alma racional) y otra orgánica (cerebral). Al respecto, véase ALTUNA, “El doctor Huarte” [...] op. cit., p. 214; DE IRIARTE, *El doctor Huarte* [...] op. cit., pp. 230-232, 239.

⁹² Huarte expone la postura aristotélica en los siguientes términos: si la potencia del entendimiento “estuviese conjunta con alguna cosa corporal, aquella mesma estorbaria el conocimiento de las demas: como lo vemos en los sentidos exteriores que si el gusto esta amargo, todo quanto toca la lengua tiene el mesmo sabor” (HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 97).

⁹³ *Ibidem*, pp. 98, 105. Para este debate de Huarte con los aristotélicos, véase READ, *Juan Huarte* [...] op. cit., p. 80; SERÉS, “Huarte de San Juan” [...] op. cit., pp. 86-87.

⁹⁴ “Vemos por experiencia que vn hombre entiende mejor que otro, y discurre mejor: luego ser el entendimiento potencia organica, y estar en vno mas bien dispuesta que en otro, lo causa; y no por otra razon ninguna” (HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 103).

⁹⁵ *Ibidem*, p. 97.

“Es cierto que la certidumbre infalible de ser nuestra anima immortal no se toma de las razones humanas, ni menos ay argumentos que prueuan ser corruptible: porque los vnos y los otros se puede responder con facilidad: solo nuestra fee diuina nos haze ciertos y firmes que dura para siempre jamas”.⁹⁶

Huarte afirma aquí que es la Revelación lo que nos asegura nuestra inmortalidad, no la filosofía natural. Explícitamente subraya que “el error de Galeno está en querer aueriguar por principios de Philosophia natural, si el anima racional (faltando del cuerpo) muere luego o no; siendo question que pertenece a otra sciencia superior, y de mas ciertos principios”.⁹⁷ En pleno siglo XVII, el crítico más meticuloso de Huarte, Jourdain Guibelet, presionaría sobre este intento de Huarte por salvaguardar al mismo tiempo su filosofía y su cristianismo: “Il soustient qu’elle [el alma] est immortelle, et toutesfois il assure que ses operations propres sont materielles et obligees aux qualitez elementaires. C’est au Lecteur de iuger si telles propositions sont compatibles”.⁹⁸

Ahora bien, sabemos que en el siglo XVI este fideísmo epistemológico, la imposibilidad de sostener por vía racional una vida futura, a menudo bordeó la heterodoxia —el ejemplo clásico es Pomponazzi, pero también Michel de Montaigne sostendría esta postura.⁹⁹ El debate era totalmente contemporáneo a Huarte: no suele notarse que en 1575, año de la publicación del *Examen*, el catedrático de Sigüenza Pedro Martínez de Brea edita su *In tres libros Aristotelis De anima*, compuesto exclusivamente, como reza el subtítulo, para defender y probar (“asseritur et probatur”) la inmortalidad del alma. Por supuesto, Martínez rechaza la postura materialista respecto de las relaciones entre alma y cuerpo.¹⁰⁰ Pero además recupera la *Apostolici regiminis* de 1513 para atacar tanto a quienes afirman la mortalidad del alma como a quienes plantean la imposibilidad de probar su inmortalidad por la razón natural, dejando esa certeza a la sola fe: “Damnatur qui dicunt, animam nostram non esse natura sua immortalem, aut quod eius immortalitas rationibus non

⁹⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 126.

⁹⁸ GUIBELET, *Examen de l’Examen* [...] op. cit., p. 5. Más adelante, Guibelet negaría categóricamente que esta contradicción pudiera resolverse: “L’intellect ne peut estre immortel, s’il est meslé avec la matiere, ou si en son action propre il opere materiellement, c’est à dire, s’il use d’organes materiels” (*Ibidem*, p. 301).

⁹⁹ Para el caso de Pomponazzi, véase la nota 72. Montaigne, en uno de los pasajes más pirrónicos de su “Apologie de Raimond de Sebond” habla así sobre la inmortalidad del alma y la capacidad humana para conocerla racionalmente: “Confessons ingénument que Dieu seul nous l’a dit et la foi: car leçon n’est-ce pas de nature et de notre raison” (Michel de MONTAIGNE, *Essais*, edición de P. Michel, Paris, Gallimard, 1965, Libro II, XII, p. 288). El fideísmo del sabio de Burdeos está sintetizado en el bello estudio de Richard POPKIN, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford Oxford University Press, 2003, pp. 44-63.

¹⁰⁰ El teólogo refiere así la postura de Galeno en el *Quod animi mores*: “quoniam animae mores (iuxta Galenum lib. De hac re [...]) corporis temperamentum sequi videntur” (Pedro MARTÍNEZ DE BREA, *In tres libros Aristotelis De anima comentarius. Cui accessit Tractatus, quo ex Peripatetica schola animae immortalitas asseritur et probatur*, Segontiae, Ioannes Gratianus, 1575, p. 22). Se rechaza este determinismo: “Firmissima est illa ratio, quia non pendet a materia, et operatur independenter ab ipsa cum aliis multis rationibus, quas superius per viginti locos ex Aristotele adduximus” (*Ibidem*, p. 559). Y más adelante: “at naturaliter nulla datur causa naturalis, que possit animam rationalem corrumpere” (*Ibidem*, p. 559).

conuincitur naturalibus”. La mención del *affaire* Pomponazzi a más de sesenta años de distancia es explícita.¹⁰¹

Tampoco suele advertirse que las derivas del debate sobre el alma y su fundamentación racional penetrarían, incluso, en el derecho inquisitorial. En 1578 el teólogo español y funcionario papal Francisco Peña incluiría la *Apostolici regiminis* en su edición comentada del *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymeric (1376). La bula de León X es esgrimida a la hora de sostener que las disciplinas humanas deben subordinarse a la Revelación, que temas sensibles como la inmortalidad del alma no deben discutirse con el vulgo, que las ideas contrarias a la fe no deben enseñarse.¹⁰² Lo interesante es la nueva frontera impuesta por Peña: mientras que en 1513 las prohibiciones de la *Apostolici regiminis* estaban dirigidas a los profesores de filosofía, en 1578 la edición moderna del *Directorium* amplía la interdicción a los médicos (“medicis”).¹⁰³ Huarte, lo sabemos, no fue procesado por la Inquisición, pero es indudable que su discusión sobre las funciones del alma racional —de influjo pagano, en lengua vulgar, con un éxito editorial creciente, argumentada desde la filosofía natural y no desde la teología— tocaba una fibra sensible en los guardianes de las diversas ortodoxias cristianas que, como bien vimos más arriba, notaban con preocupación la extensión del naturalismo radical.¹⁰⁴

Buena parte de la historiografía huartiana reciente ha tomado nota de este conflicto entre filosofía natural y teología, subrayando la oposición entre un materialista *Examen de Ingenios* y el dogma de la inmortalidad. La expurgación en 1584 del capítulo VII del *Examen*, dedicado íntegramente al alma, sugiere que los esfuerzos de Huarte por conciliar

¹⁰¹ Estas críticas aparecen en un pequeño tratado anexo al *In tres libros*, “Tractatus celeberrima controversia de animorum nostrorum immortalitate”, p. 559. Léase la mención conjunta de la *Apostolici regiminis* y del caso Pomponazzi: “Lateranensis concilii adductum decretum dicit, secundum veram philosophiam animam suapte natura esse immortalem: tamen vera philosophia non pertingit usque ad minima, neque particularia rimatur, quae omnia singulitiam fides explicat et docet. Ita intellegendum quod Pomponatius dixit lib. De immortalitate animae, nullam esse certam argumentationem ad concludendam animae immortalitatem, sed sola fide teneri” (*Ibidem*, p. 559).

¹⁰² Francisci PEGNAE, *Directorium inquisitorum*, Romae, 1578. Al decir de Italo Mereu en su *Storia dell'intolleranza* (1998), esta edición comentada del *Directorium* de Nicolás Eymeric se convertirá en un manual indispensable para la Inquisición contrarreformada (referimos la versión castellana: *Historia de la Intolerancia en Europa*, traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 46 y ss.). Sobre Peña y su uso de la *Apostolici regiminis*, véase Bianchi, *Pour une histoire* [...] op. cit., pp. 146-148.

¹⁰³ “Iam quae de vanis, incertis, et periculosis propositionibus non disputandis proxime docui cum agitur de rebus diuinis et ad fidem spectantibus; eadem intellegenda sunt et obseruanda de aliis artium professoribus, ueluti philosophis, medicis, et mathematicis: ab his enim occasione eius auctoris quem profitentur, nullo modo disputanda sunt quae cum fide pugnant ea vel asserendo, vel in dubium revocando; sed circa ea observandum est id quod cauit Leo decimus Pont. Max. in concilio Lateranensi sessio 8. rescripto incipiente: Apostolici regiminis” (PEGNAE, *Directorium* [...] op. cit., I. c. 25, p. 74. Citado en BIANCHI, *Pour une histoire* [...] op. cit., p. 147, nota 1).

¹⁰⁴ Sobre la audacia del comentario (en lengua vulgar) de temáticas teológicas por parte de Huarte, véase PÉROUSE, “Brève note” [...] op. cit., p. 60. No resulta casual que en 1578 Diego Álvarez hubiese reprendido a Huarte por inmiscuirse en horizontes intelectuales ajenos: “Dice muy bien Huarte con la vulgar sentencia que cada uno se debe entrometer en sola su arte, y dejar las demás. Lo cual debe advertir para después; porque no se espante si le reprendiéremos porque se entremete en otras que la suya, como en metafísica y principalmente en teología” (“Animadversión”, citado en MARTICORENA, “Diego Álvarez” [...] op. cit., p. 588).

estas posiciones acabaron en fracaso.¹⁰⁵ Malcolm Read resalta el carácter ambiguo de los pasajes donde Huarte, a la vez que sostiene la organicidad del entendimiento, critica las tesis mortalistas de Galeno. El recurso a la doble verdad fideísta habría sido su vía de escape perfecta: limitar la inmortalidad a la esfera de la fe permitiría esconder sus descubrimientos en el ámbito de la filosofía natural —por lo demás, en un escrito posterior, Read afirmaría directamente que Huarte asume la materialidad del alma, negando su inmortalidad.¹⁰⁶ Luis Altuna señala que las razones esgrimidas contra Galeno debían por fuerza “ser débiles” si no quería desmentir su propia doctrina del entendimiento orgánico: de allí el célebre pasaje fideísta que niega la demostrabilidad racional de la inmortalidad.¹⁰⁷ François Azouvi coincide con Read y Altuna en que Huarte habría dejado fuera del ámbito de la filosofía la espinosa cuestión de la inmortalidad para mejor avanzar sus posturas materialistas.¹⁰⁸ Pedro García Martín vuelve sobre el tema, indicando “precaución religiosa” en las “matizaciones” que Huarte introduce para sostener a su vez el galenismo y el cristianismo.¹⁰⁹ Franceso Mattei directamente escribe que el capítulo VII del *Examen* fue redactado, en línea con el materialismo de Galeno, para “rebatir la inmortalidad del alma individual”; el autor destaca la audacia racionalista y moderna de Huarte en un siglo marcado por la obligación de los filósofos de enseñar la inmortalidad, impulsados, dice, por la *Apostolici regiminis* de 1513.¹¹⁰ Más recientemente, Fabrizio Bigotti ha comentado que la Inquisición habría tenido dos razones principales para intervenir en el *Examen*: las tesis materialistas radicales de Huarte respecto del alma racional y su negativa a dar pruebas racionales, científicas, de su inmortalidad.¹¹¹

Por mi parte, creo que estas interpretaciones olvidan a menudo que el *Examen* no sólo nunca abogó por la mortalidad del alma, sino que ofreció pruebas concretas de su inmortalidad. Huarte mismo advierte en su controversia con los aristotélicos que entrará de lleno en ese campo: “A la tercera dificultad que ponen los peripateticos, diciendo, que por hazer potencia organica el entendimiento, se quita vn principio que auia para prouar la immortalidad del anima racional; dezimos, que otros argumentos ay mas firmes con que hazerlo”.¹¹² Al contrario de lo que proponen los autores citados más arriba, Huarte no recurrirá a la Revelación desnuda. Esto es evidente desde el momento en que completa su afirmación fideísta (“La certidumbre infalible de ser nuestra anima immortal no se toma de las razones humanas...”) con una crítica estrictamente racional al determinismo materialista de Galeno:

¹⁰⁵ “Capitulo septimo, *quitesse todo*” (*Index* [...] op. cit., p. 117).

¹⁰⁶ READ, Juan Huarte [...] op. cit., pp. 81-82, 126. Explícitamente: “The doctrine of double-truth was never used to greater effect” (*Ibidem*, p. 82). Posteriormente en su carrera, Read señalará: “The denial of the immortality of the soul and an assertion of its materiality thus feature forcefully in Huarte’s work” (*Visions in Exile: the Body in Spanish Literature and Linguistics, 1500-1800*, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 12).

¹⁰⁷ ALTUNA, “El doctor Huarte” [...] op. cit., p. 214.

¹⁰⁸ AZOUVI, “Médecine et philosophie” [...] op. cit., p. 123.

¹⁰⁹ PEDRO GARCÍA MARTÍN, “Don Juan Huarte de San Juan: el doctor que anticipó la melancolía de Don Quijote”, *Medicina y Seguridad del Trabajo*, 55, 2009, p. 122.

¹¹⁰ MATTEI, *La figura y la obra* [...] op. cit., pp. 23-26 (cita en p. 23).

¹¹¹ BIGOTTI, *Mente e Materia* [...] op. cit., p. 138, 143. El autor estima que esta negativa a dar pruebas racionales de la inmortalidad del alma es parte de un “uso surrettizio della ragione scientifica a dispetto della tradizione e dell’autorità” (*Ibidem*, p. 148).

¹¹² HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 107.

“Pero no tuuo razon Galeno de embaraçarse con tan liuianos argumentos, porque las obras que se an de hazer mediante algun instrumento, no se colige bien en Philosophia natural, auer falta en el agente principal [el alma], por no salir acertadas”.¹¹³

El *Examen* no abandona entonces la inmortalidad a la fe: propone refutar a Galeno desde una exégesis bíblica atravesada de lleno por su novedosa filosofía natural. Partidario de la unicidad de la verdad, Huarte afirmará que su materialismo no entra en contradicción con la Revelación.¹¹⁴ Llamará a esto “sciencia superior” y desde aquí combatirá a Galeno: “Prouaremos que no es buen argumento el suyo, ni que se infiere bien ser el anima del hombre corruptible, por estar en el cuerpo quieta con unas cualidades y ausentarse del por las contrarias”.¹¹⁵ Es con este debate que podremos apreciar en qué medida la demonología que el mismo Huarte había impugnado en los primeros capítulos de la obra acaba por informar una original diatriba en favor de la inmortalidad del alma. Aunque resulte paradójico, en esta controversia precisa, estimo, debemos considerar al galénico Huarte, paradigma del naturalismo radical renacentista, como un exponente del anti-galenismo del siglo XVI.

Posesión e inmortalidad: afinidades

La tarea del *Examen* en el expurgado capítulo VII, entonces, es clara. En contra de Galeno, debe demostrar que si bien la actividad racional dentro de un cuerpo está sujeta a la complejidad humoral, el alma no es por ello mortal. Huarte comienza por aprobar el axioma platónico: “Por cosa aueriguada tuuo Platon que el anima racional era sustancia incorporea, espiritual, no subjeta a corrupcion, ni a mortalidad, como la de los brutos animales: la qual (salida del cuerpo) tiene otra vida mejor y mas descansada”.¹¹⁶ Por el contrario, y como ya hemos visto cuando analizamos el *Quod animi mores*, Galeno no acepta esto. Huarte parafrasea las dudas del médico de Pérgamo, citando su interés por entrevistarse personalmente con Platón o algún discípulo suyo para sonsacarle cómo es posible que una sustancia separada inmortal se altere fácilmente por cambios en el calor, el frío, la humedad y la sequedad del cuerpo. La réplica de Huarte a estos reparos es una magnífica ironía — notemos su noción de «experiencia», bastante alejada del halo de “modernidad” que la tradición acostumbra a atribuir a su obra: “Estas razones confundieron a Galeno, y le hizieron dessear que algun Platonico se las absoluiesse: y creo que en su vida no le halló, pero después de muerto, la experiencia le mostró lo que su entendimiento no pudo alcançar”. Su alma, en efecto, sufrió las llamas del infierno.¹¹⁷

¹¹³ *Ibidem*, p. 123:

¹¹⁴ PEROUSE, “Brève note” [...] op. cit., pp. 61-63.

¹¹⁵ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 126.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 121. Contribuyendo a un lugar común de la primera Modernidad, el médico comenta que esta intelección del pagano es tan católica que “si el la alcanzó con la felicidad de su ingenio, con justo titulo tiene por renombre el diuino Platon” (*Ibidem*, p. 121).

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 122-123. El infierno esperaba a Galeno porque, aunque había conocido el Evangelio, no lo había aceptado. Así lo advierte el paratexto: “En muriendo Galeno es cierto que descendio al infierno, y vio, por experiencia que el fuego material quemaua a las animas, y no las podia gastar ni consumir. Este medico tuuo noticia de la doctrina Euangelica y no la recibio” (*Ibidem*, p. 123).

La crítica de Galeno, comienza Huarte, es incorrecta. Que el alma abandone el cuerpo por sufrir alteración en el temperamento no evidencia su mortalidad. Por el contrario, “solo arguye que es acto y forma sustancial del cuerpo humano, que para estar en el requiere ciertas disposiciones materiales”, disposiciones convenientes para su funcionamiento dentro del cuerpo. No es un argumento válido, entonces, afirmar que el alma humana es corruptible por estar “en el cuerpo quieta con vnas cualidades, y ausentarse del, por las contrarias”; por lo tanto, no se sigue la mortalidad del alma por un cambio en los humores.¹¹⁸ Es más: existen otras sustancias espirituales, incluso más perfectas que el alma racional, que residen en lugares determinados con cualidades materiales determinadas; y si esas cualidades cambian y se convierten en disposiciones del todo contrarias, las abandonan sin morir, para no sufrirlas:

“Y assi es cierto, que ay disposiciones en el cuerpo humano, las cuales apetesce el Demonio con tanta agonia, que por gozar dellas se entra en el hombre donde estan; y assi queda endemoniado: pero corrompidas y alteradas con medicinas contrarias, y hecha euacuacion de los humores negros, podridos y hediondos, naturalmente se torna a salir”.¹¹⁹

He aquí, finalmente, nuestra paradoja: el *Examen*, sesenta páginas y tres capítulos después de descalificar la posesión diabólica y sustituirla por la melancolía, la reintroduce como parte de un argumento filosófico-natural con el fin de sostener el dogma teológico de la inmortalidad del alma humana. Repasemos el fragmento: el demonio busca ciertas cualidades en un cuerpo, cualidades asociadas a los humores melancólicos (“negros, podridos y hediondos”); encontrándolas, se introduce en él. Si esas disposiciones cambian, el espíritu abandona su sitio, sin corromperse ni morir. El naturalismo de Huarte sigue siendo implacable, ajeno al contexto demonológico radical de la Europa de su época, porque convierte la liberación de los endemoniados en una maniobra estrictamente corporal, considerando naturales (“medicinas”) los medios por los cuales pueden arrancarse los demonios de los hombres. Al explicar cómo funcionan estos remedios, el médico navarro enfatiza la ofensa que hace al espíritu maligno la “armonia y buena proporcion” de los cuerpos, términos ligados de lleno a la noción de equilibrio humoral. No hay referencia alguna, entonces, al exorcismo eclesiástico.¹²⁰

Veamos primero cómo el *Examen* entiende la relación entre posesión diabólica, exorcismo y disposiciones corporales naturales; así podremos analizar mejor cómo Huarte conecta estas ideas con el problema de la inmortalidad del alma. Sostiene su hipótesis sobre la relación entre el demonio y los humores con textos de autoridad y con la Escritura misma. Como primera evidencia, refiere la célebre historia de Saúl, en la cual David hace huir al demonio que atormenta al celoso rey tocando una cítara (*I Samuel* 16, 23; 18, 10-11). Huarte afirma que la liberación puede ser comprendida en términos naturales: “Y aunque esto tiene su espíritu, yo tengo entendido que naturalmente molestaua la musica al Demonio, y que no la podia sufrir”.¹²¹ Suma un segundo ejemplo en su intención de probar

¹¹⁸ Todas las citas en *Ibidem*, p. 126.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 127.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 127-128. La posesión de Saúl es uno de los casos más visitados por los filósofos naturales y los

la conexión entre demonios, cualidades corporales y exorcismo, esta vez trayendo a colación la autoridad de Flavio Josefo. En su *De antiquitatibus*, el historiador judío refiere uno de los muchos dones que Salomón legó a su pueblo, aquél de arrancar demonios. Josefo comenta las prácticas de Eleazar, un contemporáneo que heredó el conocimiento de los exorcismos salomónicos. Citemos al historiador judío desde una edición del siglo XVI:

“Modus autem medicine fuit huiusmodi. Intulit naribus eorum qui a demonio vexabantur annulum habentem subter signaculum radicem a salomone monstratam. Deinde demonium per nares odorantis abstraxit: et repente cecidit homo. Postea coniuravit eum iuramentum obiciens salominis ne ad eum denuo remearet”.¹²²

No debe sorprender que Huarte acuda a este pasaje para reforzar su hipótesis de que el demonio abandona los cuerpos poseídos cuando éstos cambian sus disposiciones humorales. Lo cita expresamente, deteniéndose en el aroma de la raíz contenida en el anillo: “tambien el mesmo Salomon mostro vna rayz de tan abominable olor para el Demonio, que aplicandola a las narizes del Demonio, lo echaua luego fuera”.¹²³

En un tercer ejemplo, Huarte menciona la actividad exorcística de Jesús. El relato elegido es la liberación de los endemoniados de Gerasa en la versión del evangelio de Mateo (8, 28-34).¹²⁴ El *Examen* no se detiene en el exorcismo en sí, sino en el escenario. Dos son los hombres que, poseídos, avanzan hacia Jesús; salen de los sepulcros, y como se sabe, terminarán en una pira de cerdos y en el acantilado. Estos dos sitios, tumbas y cerdos, sirven a la estrategia naturalizadora de Huarte, localizar al demonio en ámbitos con cualidades corporales sucias, podridas, oscuras, tristes. Comenta:

“Es tan suzio el Demonio, tan triste, y enemigo de cosas limpias, alegres y claras, que entrando Iesu Christo en la region de los Gerasenos (cuenta San Matheo) que le ocurrieron ciertos Demonios, metidos en dos cuerpos muertos, que auian sacado de los sepulchros: dando voces y diziendo, Iesu hijo de Daudid, que tema tienes con nosotros, en auer venido antes de tiempo a atormentarnos; rogamos te, que si nos has de echar deste lugar donde estamos, que nos dexes entrar en aquella manada de puercos que alli está. Por la qual razon los llama la diuina Escripura, suzios espiritus”.¹²⁵

demonólogos de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad a la hora de argumentar respecto de la relación entre demonios y naturaleza. Al respecto, véase la excelente síntesis de Bruno MENIEL, “Saül et des démons. Un personnage biblique à la croisée des discours, de la fin du Moyen Âge à la Renaissance”, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 13, 2006. URL: <http://crm.revues.org/770>

¹²² JOSEPHI JUDEI, *De Antiquitatibus Libri viginti*, Paris, 1519, p. lcviii.

¹²³ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 128. Notemos que el *Examen* realiza una lectura al menos peculiar del pasaje, ya que la raíz, según Josefo, se aplica a las narices del endemoniado (“intulit naribus eorum qui a demonio vexabantur”), no del demonio.

¹²⁴ Existen las versiones de *Marcos* (5, 1-20) y *Lucas* (8, 26-39), donde es sólo uno el hombre endemoniado.

¹²⁵ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., pp. 128-129. El pasaje bíblico no menciona cadáveres ambulantes, sino tumbas: “Desembarcando en la otra ribera del lago en el país de los gerasenos, fueron al encuentro de él, saliendo de los sepulcros, dos endemoniados tan furiosos, que nadie osaba transitar por aquel camino” (*Mateo*, 8, 28). Esta lectura tendenciosa del pasaje indica que Huarte intenta extremar las condiciones negativas con las que un cuerpo debe contar para albergar a un demonio.

En un último ejemplo de la relación entre disposiciones corporales y demonios, Huarte presenta una pregunta que, confiesa, ningún católico supo responderle: “¿En que se pudo fundar el Demonio, quando queriendo engañar a Eua, se metió antes en la serpiente ponçoñosa, que en el cauallo, en el osso, en el lobo, y en otros muchos animales que no eran de tan espantable figura?”.¹²⁶ Huarte provee un argumento que vuelve a amalgamar filosofía natural y Escritura de manera singular: la cólera adusta, “quemada y retostada” es un humor propicio para los engaños, las astucias, los embustes. Pues bien, entre los animales no hay quien participe más de este humor que la serpiente. El demonio lo sabe y por eso elige tomar, *poseer* a ese animal a la hora de engañar a Eva: “El Demonio (metido en el cuerpo de aquella bestia fiera) se hizo mas ingenioso y doblado”.¹²⁷

Tenemos entonces cuatro ejemplos —la música de David, la raíz maloliente de Salomón, la serpiente del *Génesis*, el exorcismo de Cristo— que muestran cómo los demonios eligen ciertas cualidades en un cuerpo cuando buscan poseerlo y cómo lo abandonan cuando éstas cambian. Lo vimos ya: la demonología de la época admitía que el demonio tenía especial preferencia por ciertas disposiciones, generalmente los humores negros y adustos, y que solía poseer a aquellos que los sufrieran.¹²⁸ Los casos presentados por Huarte son una expresión radical de este naturalismo: el demonio posee a una serpiente colérica para facilitar sus engaños; la música molesta al demonio de Saúl porque es alegre; la raíz de Eleazar, porque es hedionda. Esta línea de pensamiento contribuye a naturalizar también la cura de los endemoniados: las disposiciones corporales que albergaban gustosamente al espíritu maléfico, una vez aplicada la música y la raíz, por ejemplo, desaparecen y esto es lo que expulsa al demonio. El ejemplo crístico es menos audaz (en definitiva, naturalizar un milagro bíblico es más peligroso que hacer lo propio con una anécdota judía y un pasaje del Antiguo Testamento). Pero incluso aquí, y sin mencionar el exorcismo de Jesús —silencio significativo— Huarte abona su teoría: los demonios, “suzios espiritus”, necesitan de cualidades naturales específicas para habitar un cuerpo, sea dentro de una piara de cerdos o de dos muertos.

Podemos apreciar la forma en la cual Huarte de San Juan construyó su argumento naturalista a partir de su reflexión sobre la posesión. Los demonios requieren de ciertas cualidades materiales para poseer un cuerpo; por lo tanto, una vez que el cuerpo se desprende de esas cualidades, los espíritus huyen de él. Es aquí cuando Huarte retoma la ecuación entre posesión diabólica y alma humana:

“Se entiende claramente, que no solo el anima racional pide disposiciones en el cuerpo, para poderlo informar, y ser principio de todas sus obras; pero aun para estar en el, como en lugar acomodado a su naturaleza, las a menester: pues los demonios (siendo de sustancia mas perfecta) aboescen vnas calidades corporales, y con las contrarias se huelgan y reciuen contento”.¹²⁹

¹²⁶ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., pp. 129-130.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 130-131. Léase *Génesis* 3, 1: “Era la serpiente el animal más astuto de todos cuantos animales había hecho el Señor Dios sobre la tierra”.

¹²⁸ Véase nota 39.

¹²⁹ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 129.

Si los demonios, sustancias espirituales, necesitan ciertas disposiciones para penetrar, permanecer y obrar en un cuerpo, ¿por qué no admitir que lo mismo sucede con el alma humana, una sustancia espiritual? Ciertamente, afirma Huarte, “el anima racional, puesto caso que es la mas infima de todas las inteligencias [...] tiene la misma naturaleza, que el Demonio, y los Angeles”.¹³⁰ Algunas páginas antes de estas discusiones, cuando argumentaba sobre la capacidad del demonio para conjeturar el futuro, Huarte ya había acusado a ciertos filósofos de pensar que la naturaleza del alma racional es en sí muy diferente a la del demonio: “Si el anima racional informa vn cuerpo bien organizado (como era el de Adam) saue muy poco menos que el mas auisado diablo; y fuera del cuerpo, tiene tan delicadas potencias como el”.¹³¹ Esto es porque el alma intelectiva es de naturaleza espiritual semejante a la de los demonios y por eso puede acceder a conocimientos más allá de los límites impuestos por la carne. Las evidencias, según Huarte, saltan a la vista si se piensa en la capacidad de adivinar el futuro que disfrutaban tanto el moribundo Jacob de la Biblia como los que poseen “aquella diferencia de temperamento que haze al hombre con prouidencia” (por caso, la mujer «phrenetica», pretendida posesa que hemos visitado más arriba).¹³²

Huarte concede que esta teoría está en las antípodas del pensamiento de Galeno y de otros “philosophos de nuestros tiempos”. ¿Cómo una sustancia espiritual puede ser afectada por cualidades corporales? En efecto, la hipótesis naturalista era rechazada a menudo por autores contemporáneos, quienes no aceptaban esta sumisión del espíritu a la materia.¹³³ Insisten, ataca el médico navarro, en que se requieren órganos corporales para, por seguir algunos ejemplos posesorios del *Examen*, oler una raíz u oír música: “No pueden entender, como el anima racional y el Demonio (siendo sustancias espirituales) se pueden alterar, de calidades materiales”.¹³⁴ Pero el mismo Aristóteles, subraya, explicita que la propiedad de una sustancia es ser sujeto de accidentes; ahora bien, los accidentes con que se alteran las potencias racionales son espirituales, sin cuerpo, cantidad o materia. Por eso, “siendo desta manera, bien se pueden proporcionar con la sustancia espiritual”.¹³⁵ Así, Huarte concluye que tanto el demonio como el alma racional, una vez apartada del cuerpo, conservan potencia visiva, olfativa, auditiva y sensorial. En el caso de los demonios, la evidencia viene dada, justamente, por la posesión y los exorcismos naturales que ya hemos explicado más arriba:

“Porque si es verdad que las potencias se conocen por las acciones, cierto es que el Demonio tenia potencia olfatiua, pues olia aquella rayz que Salomon mandaua aplicar a las

¹³⁰ *Ibidem*, p. 130.

¹³¹ *Ibidem*, p. 69.

¹³² *Ibidem*, p. 70.

¹³³ *Ibidem* p. 132. Un ejemplo contemporáneo a Huarte es Antonio de Torquemada. En el *Jardín de Flores Curiosas* rechaza que el demonio pueda verse afectado por las cualidades o disposiciones del cuerpo poseído —una idea que Torquemada atribuye al teólogo bizantino Miguel Psellos y a sus seguidores. Dice: “Estas son mas imaginaciones de estos autores, que no opinion que se pueda tener por verdadera, porque no siendo los demonios corporeos, ni entrando en los cuerpos sino como puros espiritus, no pueden sentir prouecho ni daño del calor natural que tiene el cuerpo del hombre adonde entran” (TORQUEMADA, *Jardín de Flores* [...] op. cit., p. 286).

¹³⁴ HUARTE, *Examen* [...] op. cit., p. 131.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 132.

narizes de los endemoniados: y que tenia potencia auditiva, pues oya la musica que David daua a Saul”.¹³⁶

En el caso de las almas, la Escritura prueba que, desencarnadas, conservan sus facultades. El pasaje elegido es la parábola del avaro y el mendigo Lázaro (*Lucas* 16, 19-31). El avaro condenado al infierno conversa con Abraham, ruega al anciano que envíe al pío Lázaro como mensajero, que ayude a sus hermanos vivos a no cometer los mismos errores. Esta conversación bíblica constituye una evidencia de las capacidades intelectivas del alma separada, que obra sin instrumentos corporales: “Estas dos animas razonaron entre si: y se acordó el rico auariento que tenia cinco hermanos en casa de su padre: y Abraham le truxo a la memoria la buena vida que en el mundo auia tenido, y los trabajos de Lazaro, sin ser menester el cerebro”.¹³⁷ Por otra parte, la parábola describe cómo el rico condenado al infierno alza sus ojos y suplica a Abraham que envíe a Lázaro para lamer agua de sus dedos, tanto era el fuego y la sed que lo atormentaban. Se prueba así que el alma racional, separada del cuerpo, posee potencia sensitiva. Ciertamente, “el alçar los ojos el rico auariento, y la lengua sedienta, y el dedo de Lazaro: todos son nombres de las potencias del anima”.¹³⁸ El pasaje también logra salvar la inmortalidad a través de la teoría de los humores y disposiciones: unida al cuerpo, el alma sufre el calor y se calma al beber agua fría; “porque —se pregunta Hurte— no entenderemos lo mesmo estando unida con las llamas del fuego infernal?”.¹³⁹

Finalmente, entonces, y luego de un largo rodeo, Huarte concluye sus argumentos en favor de la inmortalidad. Ni las capacidades intelectivas ni las capacidades sensitivas de las sustancias espirituales separadas se ven amenazadas una vez fuera del cuerpo: “De la mesma manera pueden las animas ver sin ojos corporales, y oyr sin oydos, gustar sin lengua, oler sin narizes, y tocar sin neruios ni carne; y muy mejor sin comparacion”. Exactamente lo mismo vale para el demonio, “por tener la mesma naturaleza que el anima racional”.¹⁴⁰ Estas potencias del alma, entonces, no mueren con el cuerpo como quiere Galeno. El paralelo construido entre demonio poseedor y alma racional nos permite entender esto:

“El anima racional y el demonio, se aprouechan para sus obras, de las calidades materiales: y que con vnas se offendien, y con las contrarias reciuen contento. Y que por esta razon, apeteçen estar en unos lugares, y huyen de otros, sin ser corruptibles”.¹⁴¹

Es por eso que el médico de Pérgamo se equivoca por completo al decir que por una gran fiebre o por una hemorragia el alma abandona al cuerpo, corrompiéndose y

¹³⁶ *Ibidem*, p. 133.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 135.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 136.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 136.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 139.

encontrando la muerte. Se equivoca, en definitiva, pues el mismo demonio, sustancia espiritual, huye del cuerpo cuando lo expelen de modo natural, “y no es mortal”¹⁴².

Conclusión

De esta manera se sella la defensa de la inmortalidad del alma por parte del médico navarro. No es aquí el fideísmo, la Revelación desnuda ni la doble verdad lo que prima. Aún cuando el *Examen de Ingenios* postula con frecuencia la necesidad de separar los ámbitos de la teología y la filosofía natural, su autor logró sostener el dogma de la inmortalidad interpretando pasajes bíblicos con sus propias teorías humorales. Los argumentos de Huarte presentan una crítica racional a las teorías mortalistas galénicas, cuya difusión y peligros la Europa cristiana del momento percibía cada vez con mayor urgencia. Como arriesgábamos más arriba, en este punto preciso debemos sumar la figura de Huarte, renovador original del galenismo en España, a los esfuerzos anti-galénicos del siglo XVI. La supresión total del capítulo VII del *Examen* nos indica que el intento de conjugar la organicidad del entendimiento con la noción cristiana del alma racional inmortal, no obstante, acabó en fracaso.

El presente artículo pretendió seguir el derrotero de estos argumentos señalando una paradoja. Comenzamos por presentar la potencia de la naturalización radical que Huarte ofrece a la hora de tratar un problema propio de la demonología de la época, aquél de la posesión diabólica. Como ninguno antes en España, extiende las fronteras del orden natural hacia territorios casi siempre dominados por la causalidad demoníaca —ésta es la potente crítica que sería recogida a principios del siglo XVII, por ejemplo, por Claude Phitoys en su *La découverte des faux possédez*, obra con la que iniciamos estas páginas. Sin embargo, no deja de ser notable que, descalificada capítulos antes y reemplazada por la renacentista «melancholía», la posesión diabólica fuera reintroducida y defendida por Huarte para sostener un dogma en disputa. El naturalismo, por supuesto, sigue siendo excluyente. La posesión depende de condiciones materiales, de cualidades corporales específicas. Los exorcismos no se entienden como rituales elaborados y espectaculares que legitiman el poder eclesiástico, sino como medicinas y remedios naturales. Aún así, el hecho de que Huarte recurriera a la potencia explicativa de los demonios en su original tratado sobre filosofía natural nos obliga a ubicar al autor en el contexto de la Europa de la cual formó parte, nada preocupada por avanzar la moderna psicofisiología, el conductismo o la neurobiología pero muy preocupada por salvar una de las realidades metafísicas centrales del cristianismo. La apelación a la posesión diabólica como punto de partida para construir una defensa racional de la inmortalidad del alma nos ayuda así a ubicar a Juan Huarte de San Juan en las fronteras que la temprana Modernidad impuso a su obra.

¹⁴² Véase la frase completa: “De manera que no es buen argumento el de Galeno: Vase el ánima racional del cuerpo, por una gran calentura; luego es corruptible: pues lo haze el demonio (de la manera que hemos dicho) y no es mortal” (*Ibidem*, p. 129).