

# LA FACULTAD INTELECTIVA EN EL DEBATE SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL XVI LAS INTERPRETACIONES DEL *NOÛS THÝRATHEN* DE ARISTÓTELES

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE  
Universidad de Sevilla

RESUMEN: Una de las características más importantes del aristotelismo renacentista es el gran número de debates de naturaleza exegética que se generaron en torno a los textos de Aristóteles. Estas discusiones se acentuaron aún más a partir de la publicación en 1516 del *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi. Su tesis, relegando la discusión acerca de la inmortalidad del alma al ámbito exclusivo de la fe, provocó una enorme polémica que tuvo varias vertientes. Una de ellas fue precisamente la batalla por la legitimidad interpretativa de un puñado de textos entre los que se encontraba aquel en el que Aristóteles señalaba que en el proceso de generación de un nuevo ser sólo el intelecto viene de fuera (*De generatione animalium* II 3). Este artículo trata de estudiar las distintas interpretaciones que de este texto se dieron en el seno del citado debate sobre la inmortalidad del alma.

PALABRAS CLAVE: aristotelismo, renacimiento, pensamiento, intelecto, alma, inmortalidad.

## *The origin of the intellectual faculty within the 16<sup>th</sup> Century debate on the immortality of the soul: The interpretations of Aristotle's noûs thýrathen*

ABSTRACT: One of the most important features of Renaissance Aristotelianism was the large number of exegetical debates that were raised around the texts of Aristotle. These discussions were heightened further after the publication of Pietro Pomponazzi's *De immortalitate animae* in 1516. His thesis, relegating the discussion about the immortality of the soul to the exclusive sphere of faith, produced an enormous controversy which had several aspects. One of them was precisely the battle for the rightful reading and interpretation of a handful of texts among which we can find that in which Aristotle noted that in the process of natural generation only Reason comes from outside (*De generatione animalium* II 3). This paper seeks to explore the different interpretations of this text in the aforementioned context.

KEY WORDS: aristotelianism, renaissance, thought, intellect, soul, immortality.

### 1. INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista de Aristóteles no puede el ser humano aspirar a una perfección mayor que la que reside en la actividad intelectual. Así lo declara, por ejemplo, en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, en donde afirma que la felicidad más alta se sitúa en la virtud de la facultad intelectual, la que está dirigida exclusivamente a los objetos cognoscibles y es autosuficiente<sup>1</sup>. Sólo el hombre, entre el resto de seres vivientes terrenales, alberga en sí esa capacidad, y eso lo asemeja, si bien de una manera incompleta, con los seres vivientes supralunares, que también piensan, aunque lo hacen sin intermediación corpórea de ninguna clase; ellos son, al fin y al cabo, Inteligencias puras<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a12-b1.

<sup>2</sup> También en la *Ética a Nicómaco* (X, 7, 1177b26) Aristóteles reconoce que la vida contemplativa está por encima de las capacidades propiamente humanas, determinadas por el compuesto de cuerpo y alma que somos. Por ello afirma: «Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano» (trad. J. PALLÍ). Por otro lado, en

El análisis de la facultad intelectual forma parte, por otro lado, del estudio que Aristóteles dedica al conjunto de actividades que caracterizan a un ser vivo y que vienen determinadas por la menor o mayor complejidad que el fenómeno de la vida manifiesta a quien lo analiza con atención: hay, en efecto, muchas formas de vida, desde las más elementales de los vegetales, que sólo poseen un principio que Aristóteles llama «δύναμις θρεπτική και γεννητική»<sup>3</sup>, por el que son capaces de alimentarse, de crecer y de reproducirse, hasta la más completa del ser humano, que alberga en sí mismo además del principio vegetativo, básico para la vida, el sensitivo, que comparte con el resto de animales, y el intelectual: estos tres principios o facultades son los constituyentes de una única alma, que es substancialmente indivisible, y que —a pesar de ello— contiene potencialmente los diversos principios vitales que explican todo cuanto un hombre, en tanto que ser vivo, es capaz de hacer y padecer<sup>4</sup>.

Entre el conjunto de tratados biológicos que la tradición nos ha remitido en el seno del denominado *Corpus aristotelicum*, es el *De anima* el que está dedicado específicamente al estudio y análisis de estas facultades; en él el método que utiliza Aristóteles es, por así decirlo, sincrónico: se preocupa por explicar, con más o menos detenimiento, qué es capaz de hacer y de padecer un cuerpo vivo, cuya vitalidad descansa en el alma que posee. No se habla en el *De anima* del proceso generativo que da lugar al cuerpo vivo. Esta otra perspectiva es desarrollada en otro escrito posterior, el *De generatione animalium*,<sup>5</sup> en el que se detallan cuáles son los elementos y las fases que alberga el proceso biológico de la generación.

Si concretamos la cuestión en el ser humano, puede decirse, en definitiva, que el *De anima* es la obra gracias a la cual conocemos qué pensó Aristóteles, desde un punto de vista biológico, de la extraordinaria complejidad de la vida humana, mientras que el *De generatione animalium* es la obra a la que hay que recurrir si queremos saber cómo entendió él el proceso de constitución de esa vida.

En ambos casos, sin embargo, las dificultades interpretativas son enormes, pues el discurso de Aristóteles, frente a lo que ocurre en otros asuntos en los que es esclarecedor, en el tema de la facultad intelectual, del intelecto y de su actividad propia, manifiesta un considerable laconismo y una falta de claridad que ha dado lugar a un sinnúmero de interpretaciones a lo largo de los siglos. Ciertamente, en los capítulos cuarto y quinto del libro tercero del *De anima* Aristóteles expresa de una manera condensada cuál es

*Metafísica*, XII, 7, 1072b24-30, Aristóteles compara la plenitud vital de Dios, cuya actividad es puro entendimiento, con la discontinuidad de la actividad intelectual humana, que sólo de manera ocasional puede alcanzar las más altas cotas de su perfección.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De anima*, II, 4, 416a19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 3, 414b27-31: «Por lo demás, la situación es prácticamente la misma en cuanto se refiere al alma y a las figuras: y es que siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, tanto en el caso de las figuras como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva» (trad. T. CALVO).

<sup>5</sup> El *De generatione animalium* ha sido considerado mayoritariamente una obra tardía de ARISTÓTELES. Su vinculación con el *De anima* es evidente por varias razones: en primer lugar, porque en el *De generatione animalium* el Estagirita remite en varias ocasiones (vg. 736a37, 779b23, 786b25, etc.) a los estudios realizados previamente en el tratado *De anima*; en segundo lugar, porque de entre todos los demás escritos biológicos de ARISTÓTELES es en el *De gen. animal.* en donde se observa con mayor claridad el esquema hilemórfico de explicación de la vida que está presente en el *De anima*. Sobre la datación del *De generatione animalium* véase NUYENS, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, pp. 256-263; BLOCK, I., «The Order of Aristotle's psychological Writings», en *The American Journal of Philology*, 82/1, 1961, pp. 50-77; LOUIS, P., «Introduction», en *ARISTOTE, De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. LOUIS, París: Les Belles Lettres, 2002, pp. ix-xi.

su opinión acerca de la naturaleza propia del intelecto humano: éste es el receptáculo de las formas inteligibles, por lo que para ser potencial receptor de todas ellas ha de carecer de una naturaleza predeterminada; ha de ser, por tanto, inmaterial y no debe estar ligado en cuanto a su actividad propia a ningún órgano corporal; se trata, en conclusión, de un tipo distinto de alma, por cuanto que las otras almas o facultades vitales desempeñan su función a través del cuerpo, ya sea para asimilar la alimentación, ya sea para percibir por medio de la sensación.<sup>6</sup>

Sabemos igualmente que Aristóteles señala que la pura receptividad intelectual ha de estar vinculada a un principio agente que conduce al intelecto desde un primer estado potencial hacia su actualidad; sin embargo, no hay claridad en las palabras que dedica a este principio agente en el famoso capítulo quinto de *De anima* III, en donde efectivamente le otorga una naturaleza divina, inmortal, libre de toda materia y, por ello, de toda potencialidad. Pese a que Aristóteles señala al comienzo del capítulo que esos dos principios intelectuales (paciente y agente) se encuentran en *el alma* («ἐν τῇ ψυχῇ»), siempre ha sido motivo de discusión si efectivamente el alma humana, que nunca es excluida por Aristóteles de la definición de forma informante del cuerpo humano, puede albergar en sí misma tan alta cualidad.

En todo caso, dejando a un lado esta difícil cuestión y los debates que ha generado siempre, no cabe duda de que otra dificultad que suscita la explicación que Aristóteles da del pensamiento es cómo su facultad se integra entre las que configuran al ser humano, y si es producto del mismo proceso de generación natural por el que el semen masculino, que en la biología aristotélica es portador de la forma, produce en la matriz femenina, que contiene la materia propicia para la fecundación, un embrión<sup>7</sup>. Esta cuestión, crucial para comprender en realidad cuál es el origen del ser humano, es tratada también con gran premura en la otra obra de la que hemos hablado anteriormente, el *De generatione animalium*.

<sup>6</sup> Aristóteles, en efecto, señala en más de una ocasión la peculiaridad del intelecto respecto al resto de facultades vitales: en *De an.* II, 2, 413b25 dice que parece ser un género distinto de alma («ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι»); en *Metaph.*, XII, 3, 1070a24-27 establece la aporía de si las formas pueden o no sobrevivir a los compuestos de los que son formas, y respecto al intelecto precisa: «en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el intelecto. Toda es quizá imposible». No obstante, en otras ocasiones él mismo reconoce la dificultad de la incardinación del intelecto en el estudio de las facultades naturales del hombre. De esta manera debe entenderse, por ejemplo, la afirmación que hace en *De gen. animal.*, II, 3, 736b5-7 cuando señala: «Por eso también lo que respecta a la inteligencia —cuándo, cómo y de dónde reciben su parte los seres que participan de este principio— presenta una gran dificultad, y hay que poner interés en comprenderlo dentro de nuestros medios y en la medida en que sea posible» (trad. E. SÁNCHEZ). Precisamente este texto ha servido a lo largo de la historia del aristotelismo como prueba para aquellos que han sostenido que Aristóteles, en realidad, nunca llegó a tener claro cómo articular, por un lado, la definición que dio del alma, como forma informante del cuerpo, con las características que él mismo le otorgó al intelecto, independiente de los órganos corporales, como receptáculo de todas las formas y como substancia impassible (cf. NUYES F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, cit., pp. 313-318). Los pocos fragmentos que conservamos de Teofrasto ponen de manifiesto que debió tratarse de un tema candente ya en el seno del propio Liceo: gracias al comentario que dedicó al *De anima* de Aristóteles Temistio, ya en el siglo VI d.C., sabemos que Teofrasto se había preguntado si el intelecto viene de fuera o es congénito, fijando de esta manera una pregunta a la que todo aristotélico posterior ha tratado de dar respuesta: ¿cómo es posible que el intelecto, aun a pesar de venir de fuera y sobreañadirse al proceso de generación natural, puede considerarse, a pesar de todo, innato? (cf. BARBOTIN, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina: Publications Universitaires de Louvain, 1954, p. 178.).

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De gen. animal.*, I, 20, 729a9: «τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τὸ τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην».

Aristóteles en el capítulo tercero del libro segundo de este escrito se pregunta, en efecto, cómo van apareciendo a lo largo del proceso de generación de un nuevo individuo las diferentes facultades vitales, y si esas facultades comienzan a existir con el individuo que se forma o son preexistentes. La respuesta que Aristóteles da a estas preguntas es, permítasenos, de una lógica aplastante: las facultades que dependen en cuanto a su actividad propia del cuerpo responden al mismo proceso de producción que da lugar al nuevo ser. ¿Qué ocurre, sin embargo, con la facultad cuya actividad es el pensamiento, la actividad distintiva del ser humano? El pensamiento —dice Aristóteles— no depende del cuerpo, pues «en su actividad no participa para nada la actividad corporal»<sup>8</sup>; por ello pertenece a un tipo distinto de alma, y si no necesita del cuerpo para ejercer su actividad propia, tampoco ha de depender de él para llegar a existir. Hay que buscar, pues, otra explicación, más allá de la estrictamente biológica para entender su origen, así que una vez que se ha dicho que el resto de facultades tienen origen en el mismo proceso biológico que da origen al cuerpo vivo, «queda entonces —dice Aristóteles— que sólo el intelecto viene de fuera y que sólo él sea divino»<sup>9</sup>.

Si un mar de letras han generado las palabras de Aristóteles en el capítulo quinto de *De anima* III, no le va a la zaga lo que se ha escrito a lo largo de los siglos sobre el significado de este *noûs thýrathen*. Las implicaciones que tiene la consideración de que la actividad que caracteriza al ser humano tenga, para Aristóteles, un origen extranatural son enormes, y por ello todos los que han querido ilustrar su pensamiento, comentarlo, hacerlo accesible a los demás, se han aplicado siempre a la tarea de elucidar el misterio que supone esta escueta afirmación del maestro. Podría hacerse, desde luego, toda una historia de la filosofía desde Aristóteles hasta el siglo xvii, como poco, en torno a esas palabras. Nosotros aquí no podemos ser tan ambiciosos. Pero sí consideramos abaricable en un escrito de esta naturaleza dar cuenta de algunas de las interpretaciones que se dieron a este pasaje en un momento del aristotelismo muy singular, es decir, en el momento en que se fraguó en las universidades del Norte de Italia a lo largo del siglo xvi el famoso debate sobre si la inmortalidad del alma era o no defendible desde el punto de vista de la filosofía peripatética. Fue a raíz de la publicación del tratado *De immortalitate animae* del mantuano Pietro Pomponazzi<sup>10</sup> en 1516 cuando se suscitó una acerba polémica que generó, además de un desagradable contencioso desde el ámbito universitario y eclesiástico contra su autor, un verdadero aluvión de textos de diferentes aristotélicos que, desde diferentes vías interpretativas, intervinieron en el debate<sup>11</sup>. Naturalmente, en este

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *De gen. animal.*, II, 3, 736b29.

<sup>9</sup> *Ibidem* 28-29: «λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον».

<sup>10</sup> Citaremos esta obra por la edición latina de 1525: POMPONAZZI MANTUANI, P., *Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici...*, Venetiis, impressum arte et sumptibus haeredum quondam Domini Octaviani Scoti, 1525; repr. an., Casarano, Eurocart, 1995 (el *Tractatus* ocupa los folios 41ra-51vb). La obra ha sido objeto de numerosas ediciones y traducciones, aunque desgraciadamente no hay aún una edición latina definitiva que recoja críticamente todas las versiones del texto desde su edición original de 1516 hasta el presente. Hay, por otro lado, una reciente traducción al español de esta obra (por ser la versión más accesible en nuestra lengua también la citaremos entre paréntesis: POMPONAZZI, P., *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, J. M. GARCÍA VALVERDE (ed.), Madrid: Tecnos, 2010).

<sup>11</sup> La cuestión del proceso contra Pomponazzi y los pormenores del debate que suscitó el *De immortalitate* pueden encontrarse bien detallados en numerosos lugares: GILSON, E., *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 36 (1961), pp. 212-221; NARDI, B., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, Le Monnier, 1965, pp. 23 ss.; PINE, M. L., *Pietro Pomponazzi: radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, Antenor, 1986, pp. 138 ss.

debate la cuestión del *intellectus de foris veniens* tuvo una relevancia enorme, hasta el punto de convertirse en la verdadera piedra de toque de las posiciones que adoptaron los intervinientes en el citado debate. Estas posiciones podrían inscribirse en tres grandes corrientes interpretativas que, salvando siempre las singularidades de cada autor, estaban ya presentes en el aristotelismo renacentista, esto es, la corriente tomista, la averroísta y la alejandrísta<sup>12</sup>.

## 2. LAS INTERPRETACIONES TOMISTAS

Santo Tomás había fijado su atención en el pasaje que contiene la afirmación de Aristóteles acerca de la procedencia externa y la divinidad del intelecto como fuerte argumento a favor de la idea de que éste fue defensor, como antes lo fue su maestro Platón, de la inmortalidad del alma, al menos en lo que se refiere a su manifestación más perfecta, el intelecto agente. Su interpretación del pasaje ha sido referente posterior, además, para los que sitúan la idea creacionista en el propio pensamiento de Aristóteles; en este sentido, el hecho de que el intelecto se incorpora «de fuera» se interpreta como prueba de que, al no provenir del proceso de generación natural, ha de ser obra directa de Dios, que lo crea directamente de la nada<sup>13</sup>.

La interpretación de Tomás era sutil e integraba todos los elementos que se encontraban en el texto de Aristóteles<sup>14</sup>. Su visión se construía, además, en confrontación con la que desde los averroístas se tenía del *intellectus de foris*. No en vano, encontramos esta disputa en las páginas del *De unitate intellectus contra Averroistas*, en donde Santo Tomás nos informa de que aquéllos habían tomado la afirmación de que *intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum* como evidencia de que en la *via Aristotelis* el intelecto no es una forma que actualice la materia, puesto que, de ser así, debería derivar su ser, como las otras partes del alma, de la potencia de la materia, es decir, de una mezcla determinada de los elementos<sup>15</sup>. De esta forma, desde el punto de vista de los averroís-

<sup>12</sup> Cf. KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*, Nueva York: Columbia University Press, 1979, pp. 32-49; SCHMITT CH. B., «Les aristotélismes de la Renaissance», en *Aristote et la Renaissance*, París: PUF, 1983, pp. 13-42.

<sup>13</sup> La definición escolástica de la creación se enuncia como *productio rei ex nihilo sui et subiecti*: cf. TOMÁS, *Summa theologica*, I, q. 45, art. 1; *Quaest. disput. de Potentia*, q. 3, art. 1; o también como *productio rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito*: cf. TOMÁS, *Summa theologica*, I, q. 65, art. 3, co. Esta concepción, no obstante, no se encuentra presente en Aristóteles, y es en realidad incompatible con su propia concepción de la divinidad, que no interviene en el orden sublunar sino a través de causas intermedias. Para esta cuestión véase JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*, París: Vrin, 1931, p. 77.

<sup>14</sup> El texto le fue accesible a través de la traducción que de él había realizado Guillermo de Moerbeke en torno al 1260, aunque también se disponía desde medio siglo antes de la versión de Miguel Escoto, que había traducido el texto al latín desde el árabe en el seno de la Escuela de Traductores de Toledo: cf. PECK, A. L., «Introduction», in ARISTOTLE, *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*, A. L. Peck y E. S. Forster (ed.), Londres: Loeb, 1998, pp. 39-44.

<sup>15</sup> Cfr. SIGER DE BRABANTE, *De anima intellectiva*, cap. 8, ed. B. Bazán, p. 109: «Circa octavum prius propositorum videtur sensisse Philosophus, in libro De generatione animalium, intellectivum non pertinere ad eandem substantiam seu formam ad quam pertinent vegetativum et sensitivum, quia vegetativum et sensitivum corporaliter operantur; et si corporaliter sunt, de potentia materiae educuntur generatione compositi organici, non per se habentes factorem seu factionem; intellectivum autem non operatur corporaliter; quare nec educitur de potentia materiae. Unde dicit ibi Philosophus quod nihil ipsius intellectus operationi communicat corporalis operatio, quare divinum quid est et ab extrinseco; et illud quod est eductum de potentia materiae, et quod est ab extrinseco, non sunt unius substantiae».

tas, hay que establecer una verdadera diferenciación substancial entre el intelecto, que es *forma assistens* y no *forma informans*, y las facultades sensitivas y vegetativas, que sí son propiamente formas materiales que se constituyen al mismo tiempo que el cuerpo vivo que configuran.

Contra esta posición Santo Tomás argumentaba desde distintos frentes, todos ellos, sin embargo, teniendo como base común la interpretación del pasaje del *De generatione animalium*: para él, en efecto, es contrario a los principios de la biología aristotélica, y concretamente a la letra de este pasaje, decir que el alma, sea del tipo que sea, proviene de la concreción de la materia, porque Aristóteles señala aquí claramente que toda alma participa de una virtualidad superior que él identifica con el calor celeste, distinto del que produce el fuego, y gracias a esta virtualidad el semen del macho es reproductivo. Ahora bien, ¿significa esto —dice Tomás— que toda alma, también la vegetativa y la sensitiva, viene de fuera? En absoluto: Aristóteles señala bien a las claras que es *sólo* el intelecto el que viene de fuera, y esto puede explicarse sin necesidad de establecer una dualidad de sujetos (uno que constituye por sí mismo el intelecto, y otro que está constituido por el cuerpo y las almas vegetativa y sensitiva); en realidad, esta dualidad rompe la esencial unidad del individuo, y va en contra de la psicología Aristotélica, por cuanto que en *De anima* II, 3, 414b27 (t. 31) dice que las almas superiores tienen en sí mismas potencialmente las inferiores, como las figuras geométricas más complejas contienen las más simples en sí mismas, pero potencialmente. Precisamente con este texto como referencia, Tomás señala que el cuadrado es en especie una forma distinta del triángulo, pero no lo es con respecto al triángulo que tiene en sí mismo en potencia; por ello se puede decir que el alma vegetativa, tomada por sí misma, es distinta en especie del alma sensitiva, y tiene una agente productor distinto; ahora bien, cuando concurre potencialmente en el alma sensitiva ambas poseen un mismo principio agente, que es capaz de desenvolverse en dos niveles, el meramente vegetativo y el sensitivo. Esto mismo vale igualmente en el caso del alma intelectiva:

«Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum, nullum inconueniens sequitur. Non enim inconueniens est, effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis, et adhuc amplius; unde et anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quae sunt ab inferioribus agentibus»<sup>16</sup>.

Así pues, en comparación con el alma sensitiva y al alma vegetativa, tomadas en esencia, el alma intelectiva tiene un principio agente externo, y esto es lo que quería decir Aristóteles cuando señaló que *sólo* el intelecto viene de fuera, pero sin que haya que llegar a la conclusión de que en el hombre hay dos formas específicas; en realidad, hay una sola, que debe su naturaleza en última instancia al acto creativo de Dios, el cual nos otorga un principio informante superior; este principio puede desempeñar, sin embargo, todas las funciones vitales que poseemos, tanto la que no requiere de órgano corpóreo, como las otras que sí lo necesitan.

Teniendo como referencia este esquema interpretativo del texto aristotélico algunos concurren en la disputa en torno a la inmortalidad del alma. Efectivamente, ya el propio Santo Tomás había señalado que el hecho de que el alma humana intelectiva sea en su operación propia independiente del cuerpo implica su naturaleza subsistente como

<sup>16</sup> TOMÁS, *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 1, co.

substancia inmaterial, y como tal no puede ser generada de forma natural, sino sólo por un acto creativo de Dios: «Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore». Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine»<sup>17</sup>.

Pomponazzi había criticado esta concepción señalando que *de facto* caía en el mismo error en el que habían caído los averroístas, es decir, en el de romper la integral unidad del ser humano, pues supone integrar en un mismo sujeto dos formas substancialmente diferentes; sólo dos substancias distintas pueden, al fin y al cabo, tener dos formas de operar esencialmente distintas entre sí, una independiente del cuerpo, y la otra dependiente de él. Además, no es coherente con Aristóteles afirmar que el alma intelectual humana puede operar con independencia absoluta del cuerpo, puesto que el mismo Estagirita deja manifiestamente claro que el inteligir humano requiere inicialmente de las imágenes sensibles, y sin éstas no puede en modo alguno alcanzar conocimiento alguno. Por lo tanto, la facultad intelectual humana, si bien tiene una menor implicación corpórea, no deja de tenerla y por ello es, como el resto del alma, precedera<sup>18</sup>.

Ahora bien, el propio Pomponazzi debía enfrentarse al texto en el que Aristóteles dice que el intelecto viene de fuera. Brevísimamente lo hizo en el *De immortalitate animae* de 1516, señalando entonces que si Aristóteles dijo que la mente viene de fuera fue o bien porque estaba pensando en la mente *per se*, no en la versión depauperada que le corresponde al ser humano, o bien porque no lo estaba diciendo en términos absolutos sino sólo relativos: efectivamente, el alma intelectual humana participa en mayor medida de la divinidad en comparación con el alma sensitiva y con la vegetativa, según un cierto orden de perfección<sup>19</sup>.

Contra esta interpretación se levantaron voces relevantes en el transcurso de la polémica que suscitó el escrito de Pomponazzi. Esto hizo que éste se viera obligado a afinar mucho más su juicio al respecto en las obras apologéticas que escribió con posterioridad. Más tarde analizaremos estos textos. Ahora nos detendremos en las críticas que desde el ámbito del tomismo se formularon a la posición de Pomponazzi por lo que se refiere concretamente a la cuestión del *noûs thýrathen*. Para ello nos serviremos de las figuras de Gasparo Contarini y de Agostino Nifo, dos nombres de gran peso doctrinal y exegetico cuyos argumentos Pomponazzi no pudo en modo alguno pasar por alto.

Comenzando por el primero, antiguo discípulo de Pomponazzi, al que, a pesar de la polémica, siempre estuvo unido por lazos de afecto y amistad<sup>20</sup>, su refutación de la tesis

<sup>17</sup> TOMÁS, *Summa theologica*, I, q. 118, a. 2, co.

<sup>18</sup> Cf. POMPONAZZI, P., *De immortalitate animae*, cap. 8, ff. 43va-44va (trad. cit., pp. 45-61).

<sup>19</sup> *Ibidem*, cap. 9, f. 45vb (trad. cit., p. 80): *Cumque ulterius dicebatur ipsam venire de foris, intelligendum est ut mens simpliciter, non ut humana; vel si ut humana, intelligendum est non absolute, sed quod in ordine ad sensitivam et vegetativam magis participat de divinitate.*

<sup>20</sup> Contarini desempeñó diferentes cargos públicos en su ciudad natal, Venecia, entre los cuales destaca su papel como embajador en la Corte de Carlos V, en donde defendió la alianza de Venecia con Francisco I, rey de Francia. También como representante de su ciudad participó en las reuniones que dieron lugar a la llamada Liga de Ferrara, en la que varios Estados italianos y Francia se aliaron en contra del emperador. En 1528 fue enviado como embajador de la Liga a la Corte del papa Clemente VII con instrucciones de mantenerlo dentro de la citada Liga. No obstante, en 1530 asistió en Bolonia a la solemne coronación de Carlos V. A su regreso a Venecia, como reconocimiento a sus trabajos en beneficio de la ciudad, fue llamado a desempeñar altos cargos administrativos y posteriormente fue nombrado miembro del Senado. En 1535 fue elevado a la dignidad de Cardenal, pese a su condición de laico, por el papa Paulo III. A partir de aquí inicia una larga y densa carrera eclesiástica que le llevó a figurar entre los denominados *Spirituali*, defensores de la reforma interna de la Iglesia Romana; fue nombrado presidente de una comisión que delegó el propio papa para estudiar los procedimientos más adecuados de dicha reforma.

mortalista de su maestro se fraguó inicialmente en un escrito *De immortalitate animae* que remitió al Peretto y que éste publicó anónimamente como anexo a su *Apologia*, publicada en 1518. Más tarde, sin embargo, el propio Contarini se animó a editar su obra ampliada en dos libros, el primero de los cuales recogía el escrito remitido anteriormente<sup>21</sup>. En éste se asumía de entrada la concepción tomista que afirma la existencia de formas que son, al mismo tiempo, substancias por sí mismas subsistentes y actos del cuerpo. Para Contarini esta posibilidad interpretativa merece, al menos, una consideración detallada, más allá de la crítica que Pomponazzi le había dirigido en el *De immortalitate*<sup>22</sup>. Su opinión es que desde un punto de vista rigurosamente aristotélico es más que razonable, y para sostener esto se sirve de la relación entre las Inteligencias celestes, que son formas subsistentes por sí, y los cuerpos celestes en los que causan un movimiento circular eterno; así, desde este punto de vista, se constata la existencia de entidades separadas e independientes que también ejercen la función de forma informante (son un *hoc aliquid* que al mismo tiempo es un *quo aliquid*). Contarini considera que este mismo análisis puede ser aplicado también al alma humana, al menos en su manifestación más perfecta, el intelecto. Para ello estudia de manera detallada las dos operaciones que le pertenecen propiamente y de forma característica a nuestra alma, esto es, entender y querer. Para Contarini, la tesis de Pomponazzi de la integral materialidad de las funciones anímicas humanas no logra en ningún momento socavar la evidencia de que, por un lado, el intelecto es capaz de pensar todas las cosas, las materiales y las inmateriales, y eso implica su propia inmaterialidad y su subsistencia<sup>23</sup>; y, por otro lado, que la voluntad desea como fin el sumo bien, que no puede ser alcanzado en esta vida, y por ello nos remite a otra futura. Terreno más inestable era, sin embargo, para Contarini el de la consideración de la preexistencia del alma y el de su condición como entidad separada del cuerpo; aquí la razón humana sólo puede avanzar hipótesis y conjeturas incompletas y, por ello, necesitadas de la luz sobrenatural, la cual explica en toda su amplitud aquello que el hombre, con sus propias capacidades, apenas es capaz de vislumbrar<sup>24</sup>. Precisamente en esta clave interpretativa piensa Contarini que hay que entender el texto en el que Aristóteles manifiestamente declara la procedencia externa del intelecto humano. En su opinión son intrínsecamente válidos los argumentos que dio Tomás para establecer el origen por creación divina del alma humana, pero en todo caso estos argumentos no constituyen sino una prueba indirecta y requieren, en todo caso, el refuerzo de la fe, la misma que no pudo tener Aristóteles; por ello es fácil encontrar entre sus afirmaciones ciertas contradicciones achacables a las dificultades que la propia razón tiene cuando se enfrenta a cuestiones que están más allá de sus capacidades<sup>25</sup>.

Entre otras actuaciones destaca el hecho de que Ignacio de Loyola lo reconociera como uno de los promotores más importantes en Roma de la creación en septiembre de 1540 de la Compañía de Jesús.

<sup>21</sup> El texto en su integridad está recogido en las *Opera omnia* de Contarini publicadas en París en 1571; nosotros nos referiremos al primer libro, que es el que Pomponazzi conoció y al cual replicó en la *Apologia*; lo citaremos por la edición de los *Tractatus acutissimi* de 1525, en donde aparece bajo el título *Tractatus Contradictoris*, ocupando los folios 75va-80vb.

<sup>22</sup> Cf. PERRONE COMPAGNI, V., «L'Apologia: Bilanci, Anticipazioni, polemiche», en P. POMPONAZZI, *Apologia*, Introd. trad. e comm. di V. PERRONE, Florencia: Olschki, 2011, pp. XVIII-XIX.

<sup>23</sup> Cf. CONTARINI, G., *De immortalitate animae*, ed. 1525, f. 79ra.

<sup>24</sup> *Ibidem*, ff. 76ra; 78rb.

<sup>25</sup> Según Pomponazzi narra en su *Apologia*, Contarini le remitió una carta, al margen de su propio escrito *De immortalitate animae* (cf. POMPONAZZI, P., *Apologia*, I, cap. 7, ed. 1525, f. 64vb), en la que se refería explícitamente al fragmento de *De generatione animalium* II 3; aquí señalaba, en efecto, que, aunque se puede saber a través de la razón natural que el alma es inmortal, es mucho más oscuro el tema relacionado con el estado del alma después de la muerte, y con su origen previo a la generación del individuo,

Este mismo argumento de la impotencia de la razón lo hallamos también en Agostino Nifo, otro de los que desde una posición tomista se enfrentó a Pomponazzi<sup>26</sup>. Su escrito, repleto de una densa erudición, fue el único al que el Peretto dedicó en respuesta una obra completa, el *Defensorium*, publicado originalmente en 1519. Dos ideas atraviesan de parte a parte el *De immortalitate animae* de Nifo<sup>27</sup>. En torno a ellas se agrupan la enorme cantidad de contenidos de la obra, cuya finalidad va más allá de una respuesta sistemática a la obra homónima de Pomponazzi. La primera idea congrega la mayor parte de los capítulos y podría muy bien formularse de esta manera: Pomponazzi no es un legítimo aristotélico, y no lo es porque su lectura de Aristóteles es superficial, inexacta o conscientemente tergiversadora; no lo es, además, porque interpretó mal el pensamiento de las grandes luminarias del aristotelismo: se equivoca con respecto a Teofrasto, Temistio, Simplicio, Averroes, Tomás, etc. La segunda idea se articula dando primeramente la razón a Pomponazzi en cuanto a que el discurso sobre la inmortalidad del alma debe tratarse, en efecto, en dos terrenos diferenciados, aquel que se circunscribe al discurso físico y aristotélico, y aquel otro al que Nifo se refiere como discurso verdadero o discurso según la verdad, que se remite en última instancia a la verdad de la fe revelada. No obstante, Nifo quiere demostrar que esta disparidad de discursos no implica, como Pomponazzi entendía, una contradicción; no implica la formulación de dos verdades diferentes, ni tampoco la carencia de apoyos racionales, físicos y aristotélicos del segundo. Esta idea le lleva a proponer una especie de refundación tomista del dogma de la inmortalidad del alma por la que se plantea de un modo que pretende ser sistemático las grandes cuestiones derivadas de la pregunta por el destino *post mortem* del alma: aquí es cuando Nifo repite una y otra vez que lo que está a nuestro alcance de esta cuestión podemos conocerlo bien sea por conjeturas fundamentadas en la filosofía natural o, en todo caso, por suposiciones que no se contradicen con los postulados bien establecidos de la filosofía natural, es decir, de la doctrina natural de Aristóteles. En definitiva, se trata, por un lado, de deslegitimar a Pomponazzi precisamente en aquello en que había fundamentado su discurso, la correcta interpretación de Aristóteles y, por otro lado, se trata de cerrar el peligroso abismo que se había abierto entre la fe y la razón.

Concretamente en el terreno de la exégesis de los textos aristotélicos, Nifo va analizando la lectura que Pomponazzi hizo de conocidas autoridades aristotélicas relativas al origen y la naturaleza del intelecto y, en general, de la facultad intelectual humana. En ese recorrido el Suesano se detiene a analizar con gran detalle el pasaje del *De generatione animalium* que nos ocupa. Para él hay que poner los ojos en las palabras de Aristóteles aquí para determinar qué opinó verdaderamente y sin ambages acerca del origen del alma intelectual. Para dilucidar esta cuestión del origen del alma intelectual, el Esta-

---

y por eso Aristóteles se contradice en varios lugares: en *Metafísica* XII, 3, 1070 a 20-25 señala que el alma comienza con el cuerpo, mientras que en *De generatione animalium* II, 3, 736b25-28 dice lo opuesto.

<sup>26</sup> Un exhaustivo informe de la bibliografía de este importante aristotélico renacentista, que fue profesor concurrente con Pomponazzi en la Universidad de Padua, para llevar después una carrera académica distinta de la del Peretto, puede encontrarse en DE BELLIS, E., *Bibliografía di Agostino Nifo*, Florencia: Olschki, 2005. Por otro lado, con respecto a la evolución del pensamiento de Nifo, que pasó de un incipiente averroísmo hasta unas posiciones más afines al tomismo, véase SPRUIT, L., «Introduction», en AGOSTINO NIFO, *De intellectu*, L. SPRUIT (ed.), Leiden: Brill, 2011. Finalmente, con respecto a la polémica que protagonizaron Pomponazzi y el propio Nifo con motivo del debate sobre la inmortalidad del alma, véase GARCÍA VALVERDE, J. M., «Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegetica sobre los textos de Aristóteles», en SGARBI, M., *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Florencia: Olschki, 2010, pp. 181-214.

<sup>27</sup> Hay una edición reciente de este texto, que es por la que lo citaremos: NIFO A., *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, ed. biling. de J. M. GARCÍA VALVERDE y F. P. RAIMONDI, Milán: Nino Aragno, 2009.

giritra parte de la consideración de que el semen que se proyecta en el útero está ya animado, de forma que posee ya por sí mismo, al menos, el alma vegetativa. Posteriormente, a lo largo del desarrollo del feto, se materializa la segunda de las facultades anímicas, es decir, el alma sensitiva, que es por sí misma perfeccionante de algunos tipos de seres vivos, pero no lo es propiamente del ser humano, ya que lo que verdaderamente constituye la forma definitoria de la condición humana es el alma intelectual, que acude en último lugar en el proceso de formación generativa. Inmediatamente se pregunta Aristóteles si el alma intelectual proviene del semen o, por el contrario, «accedat extrinsecus creata ab ipso Deo»<sup>28</sup>. La cuestión es planteada desde un triple punto de vista, ya que Aristóteles dice: «por lo que respecta a la inteligencia, cuándo, cómo y de dónde reciben su parte los seres que participan de este principio presenta una gran dificultad». La respuesta a cuándo se produce el advenimiento está ya aclarada: en último lugar del proceso constitutivo. Las siguientes cuestiones son ya más difíciles. En primer lugar, saber el *cómo* es responder a la crucial pregunta de si el alma intelectual procede, como las otras, del semen; y, en segundo lugar, saber *de dónde* es conocer si viene de Dios o viene del cielo. En todo caso, dice Nifo, antes de avanzar en la aclaración del pensamiento de Aristóteles hay que tener bien presente que cuando él habla aquí de intelecto, inteligencia o *noûs* no debe ser entendido como una parte del alma intelectual, de tal manera que sobre éste se este formulando las anteriores preguntas, sino como el alma intelectual en su totalidad, y ello porque el contexto deja bien a las claras que se trata de una dilucidación del alma intelectual como forma informante y constituyente del ser humano, y la solución que se da a los interrogantes que se han suscitado es aplicable únicamente al alma intelectual, y no a una posible parte de ella.

Por otro lado, Nifo pone el acento en señalar que la aclaración de estas cuestiones es para Aristóteles algo de gran dificultad y a lo que sólo cabe una aproximación parcial: él mismo promete afrontarlas hasta el límite de sus fuerzas. En todo caso, intentando dar respuesta a la cuestión de cómo se produce la actualización del alma intelectual, Aristóteles se pregunta de inmediato si todas las almas se actualizan en la semilla sin existir previamente antes, o existiendo ya, o existiendo previamente unas y otras no. Además, si vienen sin existir antes, habrá que saber si, aun careciendo de actualidad previa, se da su potencia ya en el semen, o no. A partir de aquí —continúa interpretando Nifo— Aristóteles, que da por sentado que todas las partes del alma se actualizan en el proceso de generación natural sin existir previamente, dice que es necesario saber si vienen todas las almas de fuera (y añade aquí Nifo «scilicet per creationem»)<sup>29</sup>, o ninguna, o unas sí y otras no. En respuesta a esto dice que no todas pueden venir de fuera por la razón evidente de que la operación que propiamente ejercen no puede darse sin el cuerpo: así como decimos que la facultad de desplazarse localmente no se da sin el cuerpo, así decimos que ella no puede venir de fuera, ni tampoco puede anteceder al cuerpo, ni mucho menos ser separable de él. Por consiguiente, estas almas «no son hechas antes del cuerpo, como dice Platón, ni existen en el cuerpo en acto bien sea emigrando de cuerpo en cuerpo, como los pitagóricos —dicen—, bien sea teniendo un estado de latencia, como dijo Anaxágoras»<sup>30</sup>; todas estas hipótesis reciben una única respuesta: antes del semen no hay nada, ya que es *mutati cibi excrementum*; esto implica que antes del semen no hay alma, lo que significa, a juicio de Nifo, que antes del cuerpo no pueden ser hechas

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

las almas. Por ello precisamente, Aristóteles, ante la evidencia de que no todas las almas surgen del cuerpo, resuelve la última cuestión a la que había que dar respuesta, y dice: *Restat igitur intellectum solum extrinsecus accedere, et divinum esse solum*. De modo que, para Nifo, la solución puede expresarse en los siguientes términos: *Est igitur solutio intellectus non est factus ante corpora, et non venit ex corpore: igitur venit extrinsecus creatus a Deo*<sup>31</sup>.

### 3. LAS INTERPRETACIONES AVERROÍSTAS

Naturalmente, también desde las filas averroístas se levantaron escritos en respuesta al *De immortalitate animae* de Pomponazzi. Recordemos brevemente que éste había dedicado un espacio considerable a refutar la concepción de la unidad del intelecto en base a dos argumentos que más adelante en la obra utilizará igualmente en contra de Santo Tomás. El primero era que cuando Aristóteles había definido el alma como la perfección primera de un cuerpo físico y orgánico lo había hecho de una forma absolutamente normativa y válida para todos los niveles anímicos; el segundo residía en el hecho de acentuar la dependencia que tiene nuestro pensamiento de las imágenes sensibles. Sobre estos fundamentos, que Pomponazzi considera extraídos del núcleo central de la psicología de Aristóteles, se formula la refutación de Averroes: para demostrar la separabilidad del alma intelectual, y, en consecuencia, su inmortalidad, es condición necesaria y suficiente que posea alguna operación total y absolutamente desvinculada del cuerpo. La razón es clara: dado que la actividad depende de la esencia, si somos capaces de encontrar una actividad en la que el alma intelectual no dependa en modo alguno del cuerpo para llevarla a cabo, entonces estaremos en disposición de afirmar que ella misma es independiente de la materia, separable y finalmente imperecedera. Ahora bien, a la hora de encontrar una operación de ese tipo había que tener bien presente la cláusula de la no dependencia del cuerpo, porque no se trataba solamente de que el intelecto en su realización no dependiera de ningún órgano, es decir, que no necesitara del cuerpo como instrumento (*ut subiectum*), sino que además debía carecer por completo de toda relación con él: este requisito implica que esa actividad no pueda darse a partir de las impresiones sensibles, las cuales no pueden convertirse en su objeto. En resumen, si se trata de afirmar la separación y la independencia del alma intelectual, y en consecuencia, según el razonamiento de Averroes, su carácter universal y único, habrá que encontrar una actividad que no dependa del cuerpo *ut subiectum*, ni tampoco *ut obiectum*. ¿Puede acomodarse una operación de este tipo con lo que Aristóteles sostiene en el *De anima*? La respuesta de Pomponazzi es evidentemente negativa:

«Quodsi sic est, unde igitur est, quod Aristoteles attentum faciens auditorem in proemio De anima dixit: "Necessarium est praeintelligere de suis operationibus", subditque, "si intelligere est sicut phantasia vel non sine phantasia, non contingit ipsum separari?" Quare ad concludendam separabilitatem inseparabilitati oppositam oportet coniunctim sumere neque esse phantasiam et in aliquo sui opere non dependere a phantasia; et per consequens non dependere a corpore tamquam subiecto neque tamquam obiecto, saltem in aliquo sui opere; quod est oppositum concessi»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> POMPONAZZI, P., *De immortalitate animae*, cap. 4, f. 42va (trad. *cit.*, p. 29).

El argumento de Pomponazzi descansa sobre dos pasajes del *De anima* que manifiestan con claridad cuál es el pensamiento de Aristóteles sobre la actividad más perfecta del alma: uniendo la hipótesis disyuntiva del libro I según la cual no será posible la separabilidad del alma intelectual «si el inteligir es imaginación o no se da sin la imaginación»<sup>33</sup>, con la afirmación rotunda en el libro III de que el alma no piensa sin el concurso de imágenes<sup>34</sup>, Pomponazzi, mediante razonamiento lógico<sup>35</sup>, niega la posibilidad de la inmortalidad por lo que se refiere al alma humana, la cual, como las demás almas de los animales, acaba juntamente con el cuerpo del cual es perfección.

Fueron varios averroístas los que decidieron, como hemos dicho anteriormente, levantar escritos completos o incluyeron en sus obras comentarios en contra de esta interpretación. Contemporáneos al propio Pomponazzi fueron Luca Passio<sup>36</sup> y el célebre Marcantonio Zimara, autor de las *Tabula et Dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois*. Este último, en la obra que acabamos de citar, enormemente útil incluso hoy para tener acceso al argumentario aristotélico en cada una de las disciplinas filosóficas, insiste en más de una ocasión en la idea de que la interpretación de Pomponazzi se encuentra fuera de la propia filosofía aristotélica, pues no admite una intermediación entre las formas abstractas y las materiales<sup>37</sup>. Por otro lado, en cuanto a la necesidad que tiene el inteligir humano de las imágenes sensibles, argumento en el que sustenta en gran medida la tesis pomponazziana de la integral mortalidad del alma humana, Zimara señala que en los propios textos de Aristóteles se manifiesta una neta diferencia entre la naturaleza del intelecto y la del alma. Precisamente, el texto del *De generatione animalium* II, 3 es aportado como prueba (entre otros textos de Aristóteles) de que el intelecto no puede ser puesto bajo la misma definición de alma que el resto de facultades anímicas; ésta es, a juicio de Zimara, la verdadera ortodoxia aristotélica: «Nam omnes Peripatetici notant ex mente Aristotelis intellectum abstractum qui de foris accedit, non esse animae potentiam, sed esse substantiam quandam longem pulchriorem quam sit anima»<sup>38</sup>. Por lo tanto, han de ser tachados de no aristotélicos aquellos que no aceptan esta substancial diferencia.

Entre los averroístas posteriores a Zimara hubo figuras destacables que empuñaron la pluma para responder a Pomponazzi a través de escritos levantados *ex professo* contra el *De immortalitate animae*. Así, encontramos, por ejemplo, la *Disputatio de intellectus humani immortalitate* de Marcoantonio Genua o la *De anima rationali peripatetica disceptatio* de Francesco da Vimercate, publicada en 1543 y cuya segunda cuestión está íntegramente dedicada a refutar la posición de Pomponazzi. En estas obras encontramos de nuevo referencias explícitas al debate sobre la cuestión del *noûs thýrathen*. Con-

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *De an.*, I, 1, 403a8; trad. cit.

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *De an.*, III, 7, 431a16; trad. cit.

<sup>35</sup> Sirviéndonos del modo de formular moderno, lo que señala Pomponazzi es sencillamente que, establecida la disyunción «p ∨ q» como condición que implica la no separabilidad del alma, ésta puede afirmarse entonces sólo si negamos la proposición condicionante, y esta negación «¬(p ∨ q)» por las leyes de De Morgan, las cuales eran conocidas desde la Antigüedad, se convierte en la negación conjuntiva de cada una de sus partes «¬p ∧ ¬q», de tal manera que, para que el alma intelectual sea separable será necesario que ni sea imaginación ni dependa de la imaginación; ahora bien, como quiera que Aristóteles señale que el inteligir humano no se da sin las imágenes, uno de los dos requisitos se incumple y por ello hay que concluir la no separabilidad del alma intelectual.

<sup>36</sup> Cf. DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín: Società Editrice Internazionale, 1963, pp. 319-320.

<sup>37</sup> Cf. ZIMARAE, M., *Tabula et dilucidationes in Dicta Aristotelis et Aver. Nunc recens recognita...*, Venetiis, apud V. Valgrisius, 1564, f. 3va

<sup>38</sup> *Ibidem*, f. 74ra.

cretamente en la *Disputatio* de Genua, inicialmente inserta en la parte final de su comentario al libro III del *De anima*, y posteriormente publicada póstumamente en solitario por uno de sus discípulos<sup>39</sup> el argumento *adversus Pomponatium* se desenvuelve en torno a la idea de que el alma verdaderamente intelectual sólo puede asistir al cuerpo humano, cuya verdadera forma es el alma cogitativa, íntimamente vinculada a la sensibilidad; para Genua, pues, el alma intelectual se vincula a la facultad cogitativa como el capitán al barco que gobierna, o como la Inteligencia a su esfera, es decir, a través de su operación, sin constituirse en forma informante, sino sólo asistente; ahora bien, esa operación, es decir, la actividad intelectual, sólo parcialmente puede considerarse humana; en realidad, se trata más bien del vínculo que permite transitar desde la unidad específica del ser humano hasta la unidad completa del universo. Precisamente éste es el elemento central de la crítica que Genua hace a Pomponazzi: el inteligir, teniendo como objeto propio la realidad inmateral, no se ve afectado por la ligazón que circunstancialmente tiene con la imagen sensible<sup>40</sup>; si no fuera así, y —como Pomponazzi sostenía— este hecho fuera definitivo para concluir su carácter material y percedero, se rompería el carácter mediador del alma humana (el cual era afirmado por el mismo Pomponazzi) entre la realidad inmateral y la material, y con ello se establecería un hiato insalvable entre los distintos niveles ontológicos del universo.

La misma doctrina acerca de la naturaleza independiente del intelecto encontramos también en Vimercate. En su caso, la posición que adopta sobre el debate acerca de la inmortalidad del alma es compleja. En la *Disceptatio*<sup>41</sup> sostiene al modo averroísta que el alma intelectual es acto del cuerpo sólo como forma asistente, no como forma informante; su naturaleza es independiente del cuerpo, y así también lo es su origen<sup>42</sup>. Una atenta lectura de *De generatione animalium* II, 3 no permite extraer otra conclusión: «His

<sup>39</sup> Cf. DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., pp. 348-350; NARDI, B., *Saggi*, cit., pp. 399-404; KESSLER, E., «The intellectual soul», en CH. B. SCMITT y Q. SKINNER (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: C.U.P., 1988, pp. 523-527.

<sup>40</sup> GENUA, M., *In tres libros Aristotelis de Anima exactissimi commentarii...*, Venetiis, apud D. Zenarum et Socios, 1576, f. 188vb.

<sup>41</sup> VIMERCATE, F., *De anima rationali peripatetica disceptatio*, en *Commentarii in tertium librum Arist. de anima*, Francisco a Vimercato Mediolanensi... eiusdem de anima rationali peripatetica disceptatio, Parisiis, ex Officina Ch. Wecheli, 1543.

<sup>42</sup> La posición de Vimercate ha sido calificada de ortodoxamente averroísta (cf. DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., p. 351; NARDI, B., *Saggi*, cit., pp. 404-412). No obstante, si bien se decanta por la unidad del intelecto porque —dice en la *Disceptatio*, cit., p. 268— las razones que apoyan esta tesis son más eficaces que las otras y están más en conformidad con los principios de la filosofía aristotélica, su posición no deja de tener un fuerte componente crítico e independiente. En efecto, él considera que pretender acomodar los textos de Aristóteles a una posición determinada al respecto de la naturaleza y la inmortalidad del intelecto es ir más allá de lo que esos textos permiten: «Probant —dice— autem omnes non dictis Aristotelis quae nulla de unitate aut multitudine, pauca autem admodum de origine sive originis modo apud illum de hac re aperta axistunt, sed rationis ex his» (*Disceptatio*, cit., p. 267). Estas cuestiones son tratadas por Vimercate desde una interesante perspectiva histórica: las distintas posiciones en torno al tema del intelecto son el producto de un desarrollo histórico que el mismo se encarga de sintetizar de la siguiente manera: «Duae autem in universum sectae de hac re inter se concertant, una est Theophrasti quem imitati sunt, Themistius, Simplicius, Commentator, et qui eius doctrinam profitentur, quorum omnium sententia fuit intellectum humanum unicum esse in omnibus hominibus, qui illis assisteret, perinde ac sol sive eius lumen toti mundo assistit, illumque illuminans perficit, et ob eam rem aeternum, qui non tunc incipiat, cum homines nascuntur... Altera secta est Alexandri Aphrodisei, qui intellectus multiplicatos ad numerum hominum posuit, et illos quidem cum corporibus incipientes, quem quod ad hoc spectat, imitati sunt Algazel Arabs, divus Thomas et ex Latinis multi alii, quamvis de ipsorum intellectum productionis modo ab eo admodum dissenserint» (p. 267).

verbis Atistoteles differentiam virium animae, quod attinet ad communionem cum corpore, manifeste tradit, atque divisione communissima de modis quibus eas in corpore esse contingit praemissa, eas corporeas esse et per se consistere non valere, quae cum corpore agunt, concludit. Intellectum autem, quod actiones eius a corporis non pendent actionibus nec cum illis communicet, extrinsecus accedere, hoc est, non e materiae illius corporeae sinu, quemadmodum reliquae vires, educi»<sup>43</sup>. Para Vimercate el texto no puede interpretarse más que como prueba del hecho de que el intelecto humano, para Aristóteles, es una entidad divina y separada del cuerpo: en efecto, aquí se habla precisamente de qué facultades anímicas de las que están presentes potencialmente en el feto son inseparables y cuáles son separables, y no se puede pretender interpretar el *noûs* presente en estas líneas como una substancia ajena al proceso de constitución de un ser humano. De esta manera, pues, Vimercate dirige sus dardos contra Alejandro de Afrodiasias (e indirectamente contra el propio Pomponazzi), por señalar que este intelecto es, en realidad, el intelecto agente (por Alejandro identificado con Dios, y por Pomponazzi con una de las Inteligencias): el intelecto agente, en efecto, viene de fuera y no es extraído de la potencia de la materia, como sí lo es el intelecto potencial, que es el que le corresponde propiamente al hombre. Ahora bien —responde Vimercate— esta interpretación supone una tergiversación manifiesta del texto, puesto que aquí Aristóteles no habla de Dios, sino del alma y de sus facultades propias, las mismas que están ya potencialmente en la semilla.

#### 4. LAS INTERPRETACIONES ALEJANDRISTAS

La tercera gran corriente interpretativa que concurrió en la batalla exegética en torno a los textos de Aristóteles, y concretamente en torno al texto del *De generatione animalium* sobre el que estamos proyectando el foco de atención en este escrito, es la que está conformada por aquellos que vieron en la concepción del alma de Alejandro de Afrodiasias la mejor manera de interpretar la psicología de Aristóteles. Todos estos autores coincidían en afirmar: *a*) que todas las facultades vitales tienen un mismo origen natural; *b*) que ninguna de ellas está fuera de la definición que Aristóteles da de alma en el libro segundo del *De anima*, y *c*) que, por tanto, el alma humana es, como forma informante del cuerpo, inseparable de él y, por ello, precedera<sup>44</sup>. Esta concepción exigía, sin embar-

<sup>43</sup> VIMERCATE, F., *Disceptatio*, cit., p. 242.

<sup>44</sup> Un análisis histórico de la psicología de Alejandro de Afrodiasias y de su influencia desde su época hasta el Renacimiento puede encontrarse en un completísimo estudio de Eckhard Kessler recientemente publicado: KESSLER, E., «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul. 1400 Years of Lasting Significance», en *Early Science and Medicine*, 16 (2011), pp. 1-91: concretamente las tercera y cuarta parte de este ensayo están dedicadas a la presencia de Alejandro en los siglos xv y xvi (pp. 25-82). Kessler pone en evidencia que ya antes de la aparición del *De immortalitate animae* de Pomponazzi en 1516 el alejandrismo poseía características bien definidas y reconocibles, las cuales fueron en gran medida potenciadas por la traducción latina que el patricio veneciano Girolamo Donato realizó del *De anima* de Alejandro (publicada en 1495). El debate entre Nicoletto Vernia (1420-1499) y su discípulo Agostino Nifo (1473-1538) es una clara prueba de que en torno a la cuestión de la inmortalidad del alma la presencia de la interpretación de Alejandro era ya patente en la transición entre los siglos xv y xvi (cf. KESSLER, E., «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul» cit., pp. 30 ss.; MAHONEY E. P., «Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: An unnoticed Dispute», en *Rivista critica di storia della filosofia* 22, 1968, pp. 268-296). Por otro lado, hay que señalar también que ha habido importantes estudiosos de la filosofía renacentista como P. O. Kristeller («Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies», in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, IX, Florencia: Sansoni, 1960, p. 156) y G. Di Napoli (*L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., pp. 133-134

go, una solución a los textos de Aristóteles que hablan del intelecto como una entidad separable, no mezclada, continuamente en acto y, por tanto, eterna; para estos autores, estos textos hacen referencia a un intelecto agente cuyo ser no forma parte de las facultades cognoscitivas individuales, y que es identificado en algunas ocasiones con Dios, tal y como hizo Alejandro<sup>45</sup>, o con algunas de las Inteligencias celestes. Por otro lado, era también urgente aclarar en qué sentido hablaba Aristóteles de un *noûs thýrathen* de carácter divino (sólo él) y funcionalmente independiente del cuerpo. La cuestión era, desde luego, crucial para aquellos que querían desvincular radicalmente el alma humana de toda injerencia sobrenatural y que querían dar una explicación física no sólo a la constitución de los seres humanos, sino también al desenvolvimiento de sus propias capacidades intelectuales. Así pues, no es de extrañar que en torno a este pasaje desarrollaran una frenética actividad exegetica.

Por otro lado, aunque todos estos autores coinciden en la idea de que el intelecto divino y eterno no forma parte de las facultades humanas ni interviene directamente en el proceso de generación natural, se observa una enorme variedad de perspectivas a la hora de afrontar el comentario y la interpretación del *De generatione animalium*. Esta variedad es, a nuestro juicio, incomparablemente mayor que la que encontramos en los autores de las corrientes rivales. Es cierto que está muy presente el argumento de que aquí Aristóteles no trata la cuestión del intelecto sino de una manera dubitativa y nada definitiva, pero no es menos cierto que todos ellos hicieron un enorme esfuerzo interpretativo que se tradujo en un buen número de páginas centradas en la cuestión. En estas páginas abundan, por lo demás, las disquisiciones de carácter filológico, de acuerdo con el nuevo impulso que el conocimiento del griego clásico tuvo entre los aristotélicos especialmente de la segunda mitad del siglo XVI.

Ya hemos mencionado en este artículo la forma en que Pomponazzi abordó en el *De immortalitate animae* la interpretación del *noûs thýrathen*. La fórmula de que con esta expresión Aristóteles se estaba refiriendo a un *intellectus per se* que no corresponde propiamente a la naturaleza humana y que no es causa eficiente de la actividad intelectual

---

y 278) que han negado que en Italia hubiera propiamente una «escuela» alejandrista, y sí en cambio autores que bebieron de las fuentes de la interpretación que Alejandro hizo de la psicología de Aristóteles. Para las características que compartieron los aristotélicos considerados alejandristas véase también NARDI, B., *Saggi cit.*, pp. 368-369.

<sup>45</sup> Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima*, I. BRUNS (ed.), p. 89,10-21: «καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγής ἄλλῃ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει. χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς καθ' αὐτὸν ὢν διὰ τοῦτο. τῶν γὰρ ἐνύλων εἰδῶν οὐδὲν χωριστὸν ἢ λόγῳ μόνον τῷ φθορὰν αὐτῶν εἶναι τὸν ἀπὸ τῆς ὕλης χωρισμόν. ἀλλὰ καὶ ἀπαθής, ὅτι τὸ πάσχον ἐν πάσιν ἢ ὕλῃ καὶ τὸ ὑποκειμενον. ἀπαθής δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὕλῃ τινὶ καὶ ἀφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὢν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ ἄυλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς. διὸ καὶ τιμώτερος οὗτος ὁ νοῦς τοῦ ἐν ἡμῖν τε καὶ ὕλικού, ὅτι ἐν πάσιν τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμώτερον καὶ τὸ χωρὶς ὕλης τοῦ σὺν ὕλῃ». («Y un tal intelecto está separado y es impasible y no mezclado con otra cosa: propiedades todas que él posee porque está separado de la materia. Está separado, en efecto, y existe por sí por esta razón: ninguna de las formas unidas a una materia es separable, o lo es sólo conceptualmente, pues la separación de la materia comporta su corrupción. Por otro lado, es también impasible porque aquello que padece es en todo caso la materia y el substrato. Siendo impasible y no mezclado con ninguna materia es también incorruptible, porque es acto y forma sin potencialidad, es decir, sin materia. Ahora bien, Aristóteles ha mostrado que de tal naturaleza es la causa primera, que es también en sentido propio intelecto, ya que la forma inmaterial es intelecto en sentido propio. Por ello, este intelecto tiene mayor valor que aquel que está en nosotros, o sea, que el intelecto material, pues aquello que actúa tiene en todo caso mayor valor que lo que padece, y aquello que está libre de materia es más valioso que aquello que está unido a ella»).

humana, fue objeto, como hemos visto, de la crítica tanto desde el punto de vista de los autores de tendencia tomista, como por los de tendencia averroístas, en ambos casos pertrechados de una lectura atenta del texto en cuestión en el que Aristóteles habla del origen y el posterior desarrollo de las facultades vitales de un individuo. Éste argumento generaba para Pomponazzi y para los que, después de él, mantuvieron una posición alejandrista en el debate sobre la inmortalidad del alma o simplemente en su actividad exegetica en torno a los textos de Aristóteles, un formidable reto para mantener intacto el principio de que el alma humana, en todas sus facetas, es objeto de estudio de la filosofía natural, y no de la metafísica o la teología.

En el caso de Pomponazzi la cuestión vuelve a ser tratada tanto en la *Apologia* de 1518, como en el *Defensorium* de 1519 como respuesta en el primer caso a Contarini, y en el segundo caso a Nifo. En la *Apologia* se repite la idea ya formulada en el *De immortalitate animae* de que la divinidad que se le otorga al intelecto no es absoluta, sino relativa, en correspondencia con su mayor perfección con respecto a las otras facultades del alma. Aquí en la *Apologia* se amplía, sin embargo, esta respuesta: el mismo Averroes ya señalaba que, según Aristóteles, el alma sensitiva es constituida en su ser por la Inteligencia agente y por un motor extrínseco<sup>46</sup>; por lo tanto, mucho más se ha de decir eso del intelecto humano, que es más digno que la sensibilidad. Ahora bien, igual que no debemos suponer que ese origen externo de la sensibilidad le reporte una naturaleza separada e independiente del cuerpo, tampoco lo debemos suponer del intelecto. En realidad, dice Pomponazzi, el que se diga que la sensibilidad es constituida por el intelecto agente no debe entenderse en los términos de una creación o un proceso creativo directo, sin que concurren las primeras cuatro cualidades elementales (*nihil fit nisi ex materia praesupposita et omnis substantia naturalis fit a quattuor qualitibus primis, vel omnibus, vel aliqua ipsarum*)<sup>47</sup>: los seres superiores no actúan de manera inmediata en los seres sublunares, sino mediante el movimiento celeste, que hace la función de causa eficiente mediata. Y concluye finalmente Pomponazzi: «sed pro tanto dicuntur fieri ab intelligentia et a motore extrinseco, quoniam plus de illis participant, eis que magis assimilantur: unde in talium productione quattuor qualitates primae magis se habent ut instrumentum, quam in producendo ipsas primas qualitates»<sup>48</sup>.

Pero es en el *Defensorium* en el que Pomponazzi dedica más atención ya no sólo a interpretar específicamente la procedencia externa del intelecto, sino a comentar el contexto en el que se sitúa esta afirmación de Aristóteles. Se trataba, en efecto, de responder a Nifo en el terreno de la pureza exegetica, aquel en el que Nifo le había lanzado el guante en este como en otros muchos textos aristotélicos de los que Pomponazzi hizo uso para fundamentar su posición.

Para él, en efecto, afirmar que el alma viene de fuera y, sin embargo, no precede al cuerpo, es, por un lado, incongruente con Aristóteles y, por otro lado, incongruente con la razón misma. Incongruente con Aristóteles, porque cuando se preguntó si todas las almas preceden al cuerpo, o ninguna, o unas sí y otras no, la respuesta que dio se basaba en que, del hecho de que no todas pueden venir de fuera, por ejemplo, aquellas cuya operación no se da sin el cuerpo, se concluye precisamente que esas mismas no pueden preceder al cuerpo:

<sup>46</sup> Cf. POMPONAZZI, P., *Apologia*, I, cap. 7, f. 65rb; AVERROES, *In Arist. De an. II*, t. comm. 60, ed. F. S. Crawford, p. 221; *In Arist. De an. III*, t. comm. 5.<sup>a</sup> ed., F. S. Crawford, p. 401.

<sup>47</sup> POMPONAZZI, P., *Apologia*, I, cap. 7, f. 65rb.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

Así pues, el medio, según Aristóteles, por el que se demuestra que las almas preceden o no preceden al cuerpo es el venir o no venir de fuera; por lo que, como para ti el intelecto humano viene de fuera, en consecuencia precede al cuerpo, que es lo contrario de lo que tú dices<sup>49</sup>.

Es, además, racionalmente insostenible que venga de fuera y no preceda al cuerpo, porque, por definición, si viene de fuera, entonces existe antes de que informe la materia: es —dice Pomponazzi— incomprendible que algo le venga de fuera a otra cosa sin que exista antes de venirle: *igitur anima est prius extra corpus, quam informet, igitur anima praecedat corpus*<sup>50</sup>. Y si el alma viene de fuera, debe tener, según la filosofía aristotélica, una operación completamente independiente del cuerpo.

Por otro lado, si el alma viene de fuera, eso implica que no se encuentra en la potencia de la materia, pero de aquí derivan muchos inconvenientes. Primeramente, se contradice con lo que el propio Aristóteles dice en el texto, ya que expresamente señala que la semilla posee en potencia el alma vegetativa: «del alma sensitiva también se debe hablar de la misma manera, y asimismo de la intelectiva: es necesario que todas, en efecto, sean tenidas primero en potencia, que en acto»<sup>51</sup>, y ya en el libro IX de la *Metafísica* se manifiesta que ésta es una condición propia de los seres generables y corruptibles: *omnia autem talia sunt in potentia materiae, non igitur anima ipsa extrinsecus venit, quandoquidem ipsa est in potentia materiae*<sup>52</sup>. Además, si no está en potencia en la materia, otra conclusión que extrae Pomponazzi es que entonces no es constituida en su ser por el sujeto humano, pero éste, en cambio, sí es constituido en su ser por ella, por lo que necesariamente precede al sujeto *veluti intelligentia orbem*. Ahora bien, si el alma humana tiene la misma consideración de una Inteligencia celeste, entonces es completa en su ser y opera por sí misma de forma independiente. Sin embargo, lo que es así no puede por sí mismo unirse con otra cosa: para que se produzca una unidad substancial a partir de dos cosas es necesario que ambas se den previamente en potencia<sup>53</sup>. En el caso del alma humana no se daría esta condición: *quare homo non erit unum per se ens*.

Por otro lado, tampoco el alma humana puede definirse por el cuerpo físico si ni proviene de la potencia del cuerpo, ni tiene un hábito esencial hacia la materia: pero esto —dice Pomponazzi— está en contra de Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*: «ubi docet animam, accidentia et reliquas formas existentes in subiecto essentialiter definiri per subiectum»<sup>54</sup>. Además, esto mismo se confirma igualmente por el hecho de que el alma es un motor que a su vez es movido por otra cosa, por lo que entra dentro del campo de estudio de la filosofía natural: *igitur neque secundum esse, neque secundum considerari potest separari a materia*<sup>55</sup>; pero lo que es objeto de estudio de la física no posee una existencia independiente de la materia: el alma, por lo tanto, no es independiente de la materia.

Una posible respuesta a estas objeciones es que el alma antecede al cuerpo en naturaleza, pero no temporalmente. Sin embargo, esto no casa bien con la letra del texto, por-

<sup>49</sup> POMPONAZZI, P., *Defensorium*, cap. 13, f. 89rb-va: *medium itaque secundum Aristotelem per quod probat animas praecedere corpus, vel non praecedere, est extrinsecus advenire, vel non advenire: quare cum per te humanus intellectus extrinsecus adveniat, igitur praecedat corpus, cuius oppositum tu dicis*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, f. 89va.

<sup>51</sup> *Ibidem*; cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 3, 414b27-31.

<sup>52</sup> *Ibidem*; cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 8, 1050b6 ss.

<sup>53</sup> *Ibidem*, VIII, 3, 1043a29 ss.

<sup>54</sup> POMPONAZZI, P., *Defensorium*, cap. 13, f. 89va; ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 3, 1028b35 ss.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

que no hay duda de que Aristóteles habla allí de la antelación temporal: *sensualem etiam, qua animal est, tempore praecedentem recipi, et rationalem, qua homo, certum est*<sup>56</sup>. Por otro lado, lo mismo indica el uso continuo en el texto de adverbios y conjunciones temporales como «priusquam», «postea», «antea» etc. Por si esto fuera poco, Pomponazzi recuerda que también las demás almas preceden en naturaleza al compuesto informado, puesto que son causas formales a partir de las cuales se produce la animación: *et causa causatum natura praecedat*. En definitiva, aun aceptando la posibilidad de la precedencia en naturaleza de la mente humana, en esto no habría ningún rasgo distintivo de su dignidad, ya que todas las demás almas, incluso la más alejada a ella en dignidad, comparten eso. Y dice Pomponazzi que si se reflexiona pausadamente sobre todas estas consideraciones, el texto del *De generatione animalium* podría parecer que apoya de alguna manera la posición de Averroes, pues es bien cierto que para éste el intelecto posee una operación en la que no se comunica con el cuerpo, ya que, antes de unirse a él, de ninguna manera depende de él, ni en su existencia, ni tampoco en cuanto a su operación. Ahora bien, ese apoyo es sólo aparente, dado que no se puede olvidar que aquí Aristóteles dice que el alma intelectual se da primero en potencia que en acto, como pasa con las demás almas.

En consecuencia, Pomponazzi sostiene que Aristóteles defiende la idea de que cada alma que es verdaderamente alma, y por lo tanto actualiza el cuerpo generable y corruptible, es forma material y, por tanto, también generable y corruptible: la afirmación de que cada una de las almas a las que se alude en el texto está primero en potencia que en acto no permite otro tipo de interpretación: *modo ista est conditio generabilium et corruptibilium, ut patet IX Metaphysicae universaliter*<sup>57</sup>. No obstante, como se podría pensar entonces que todas las almas tienen el mismo grado de implicación en la materia, cuando en realidad el alma intelectual está menos vinculada a ella que las demás, por ello Aristóteles, queriendo aclarar las cosas, explica cuál es la condición propia de la mente verdadera, la cual está completamente separada y viene de fuera, ya que las Inteligencias no reciben su ser de los cuerpos celestes, sino al revés. De aquí que la mente de la que habla el texto no pueda ser en modo alguno la mente humana, pues si lo fuera, Aristóteles estaría cayendo en una contradicción manifiesta con lo que ha dicho anteriormente y con lo que se encuentra en otros momentos de su obra: antes ha dicho, en efecto, que el intelecto humano está antes en potencia que en acto, y que lo que es de esta naturaleza no puede preceder al cuerpo, ni venir de fuera. Por lo demás, no se puede negar que aquí Aristóteles dice que la mente viene de fuera y que su actividad no se comunica con el cuerpo de ninguna manera, lo cual es manifiestamente falso en el caso del intelecto humano: *cum clara voce ubique clamet intellectum nostrum nihil intelligere sine passivo intellectu*<sup>58</sup>. Ahora bien, como hemos dicho, el que aquí se refiera Aristóteles a la mente *per se* no se debe a otra razón más que a la necesidad de señalar que el intelecto humano, en la medida en que comparte, si bien de un modo parcial, la independencia propia de las Inteligencias, está menos implicado en la materia que las demás facultades anímicas. Por ello, de estas palabras puede derivarse que, aunque el intelecto humano es material («quoquo modo»), pues se da primero en potencia que en acto, también puede considerarse inmaterial y separado en comparación con las otras partes del alma, en la medida en que él participa más de la mente verdadera.

<sup>56</sup> *Ibidem*; ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II, 3, 736b1-4; trad. lat. en *Arist. opera cum Averrois comm.*, ed. *Apud Iunctas*, vol. VI, f. 74rD.

<sup>57</sup> POMPONAZZI, P., *Defensorium*, cap. 13, f. 89vb.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

Otra interpretación influyente entre las que se dieron por parte de autores afines a las posiciones de Alejandro de Afrodias fue la del napolitano Simone Porzio<sup>59</sup>, la cual será muy tenida en cuenta por importantes figuras posteriores del aristotelismo como Giulio Castellani y el propio Giacomo Zabarella. Porzio en su *Disputatio de humana mente* afronta desde una perspectiva naturalista el estudio de la facultad intelectual humana con un repaso amplio de los textos más significativos en la confrontación sobre la inmortalidad del alma<sup>60</sup>. Concretamente, sobre *De generatione animalium* II, 3, el aristotélico napolitano sostiene que del análisis de las palabras que se dedican aquí al estudio del origen de las facultades vitales se extrae que el Estagirita establece en todas ellas una condición potencial y dos tipos distintos de acto. Señala que potencialmente todas las facultades, incluida la facultad intelectual, que por él es identificada con el intelecto potencial, están presentes en la semilla. No obstante, las diferencias se manifiestan en lo que se refiere al primer acto de cada una de ellas; así, la pregunta que se formula Aristóteles es precisamente de dónde proviene la primera actualización de las facultades vitales: no hay problema en resolver esta cuestión en cuanto a las facultades vegetativa y sensitiva; ambas tienen una actualidad predeterminada por la semilla; de hecho, ya el feto es capaz de alimentarse e incluso de sentir, sólo que lo hace no como un cuerpo vivo independiente, sino como parte del cuerpo de la madre; en todo caso, el segundo acto, constitutivamente definitivo, se produce con el nacimiento, que es cuando el bebé ya puede alimentarse por la boca y sentir a través de los sentidos.

Ahora bien, con respecto a la facultad intelectual hay en esto un cambio significativo; en efecto, dice Porzio, la potencia del intelecto, igual que las otras, es otorgada por la naturaleza a través del individuo engendrante, pero dado que Aristóteles sostiene que esta potencia en particular *sit absoluta et simplex potentia*<sup>61</sup>, de modo que antes del acto de inteligir del individuo (es decir, una vez que haya alcanzado la plenitud de su naturaleza, siendo ya adulto) no puede ser nada en acto; el intelecto, según lo que consta en *De anima* III 4, no podría ser receptivo de todas las formas si poseyera previamente a actualizarse una determinada naturaleza. Por lo tanto, todos sus actos, tanto el primero como el segundo, tienen un origen externo a la propia constitución material del individuo y carece de cualquier tipo de actualidad tanto dentro como fuera del útero materno, mientras que el niño no es propiamente hombre: «*omnis actus ipsius est ab extrinseco, nempe ab intelligibili, et ab intellectu qui dicitur agens. Habet enim ab hoc primum actum, qui est ut scientia; habet et actum secundum, ipsam considerare et intelligere*»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> En los últimos decenios se ha producido un renacido interés en la figura de este médico y filósofo napolitano, cuya obra aún hoy está esperando, en su gran mayoría, una edición crítica y un análisis detallado. Respecto a la repercusión histórica del pensamiento de Porzio véase VASOLI, C., «Tra Aristotele, Alessandro di Afrodiasia e Juan Valdés: note su Simone Porzio», en *Rivista di Storia della filosofia* 4 (2001), pp. 561-607; CASTELLI, D., «Un bilancio storiografico: il caso Simone Porzio», en *Bruniana & Campanelliana* 14/1 (1008), pp. 163-177; DEL SOLDATO, E., *Simone Porzio: Un aristotelico tra natura e grazia*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2010.

<sup>60</sup> SIMONIS PORTII NEAPOLITANI, *De humana mente disputatio*, Florentiae, apud L. Torrentinum, 1551. Su posición al respecto de la supervivencia *post mortem* del alma es claramente negativa (cf. DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., pp. 354-357; DEL SOLDATO, E., *Simone Porzio*, cit., p. 113; KESSLER, E., «Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul», cit., pp. 67-72). Para Porzio, en efecto, si Aristóteles hubiese querido decir que el curso vital del hombre es distinto del de los demás seres vivos sublunares no hubiese hablado de él en el tratado que dedica expresamente a la generación de los animales, o bien junto al *De generatione animalium* habría debido componer otro tratado que hablara específicamente de la generación humana (cf. PORZIO, S., *De humana mente disputatio*, cit., p. 16).

<sup>61</sup> PORZIO, S., *De humana mente disputatio*, cit., p. 64.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 64.

Hay que señalar que Porzio inicia el *De mente humana* analizando detenidamente el concepto de ἐντελέχεια y su relación con el de ἐνέργεια, como los dos términos esenciales para comprender la biología y la psicología de Aristóteles. Para aquél no hay duda de que ἐντελέχεια hace referencia a la perfección de un organismo vivo en el sentido de que es la actualización de sus potencias propias, una vez que el proceso de desarrollo ha concluido en un individuo perfectamente realizado. Por lo tanto, tiene un sentido más bien estático, mientras que ἐνέργεια hace referencia bien sea al movimiento que se realiza desde la potencia hacia su perfección, bien sea al movimiento funcional que el organismo es capaz de desarrollar una vez alcanzada su perfección<sup>63</sup>. Y precisamente en relación con estos términos hay que entender todo el fragmento comentado del *De generatione animalium*. Aristóteles se pregunta, en efecto, de dónde procede la primera perfección de las facultades anímicas; la respuesta se da en virtud precisamente del tipo de ἐνέργεια (actividad) que esas facultades son capaces de generar: así, aquellas actividades que se dan necesariamente a través del cuerpo poseen un primer acto que en modo alguno puede ser anterior al cuerpo que está en potencia de recibirlo. En el caso de la facultad vegetativa, la más imperfecta de todas, Aristóteles llega a decir que su primer acto se da incluso en el semen, pues hay en él ya una cierta actividad vital primitiva; y evidentemente, también se da en acto en el feto, que ya se alimenta y crece, pero no lo hace autónomamente. La segunda facultad en perfección es la facultad sensitiva, cuya actividad también se realiza a través del cuerpo, es decir, de los órganos sensoriales, por lo que su acto se produce en el cuerpo vivo que es potencialmente sensible. En ambos casos, tanto en el de la facultad vegetativa, como en el de la sensitiva —dice Porzio— cabe hablar de un primer estado potencial intrauterino, y una plena realización extrauterina, es decir, cuando el bebé puede autónomamente alimentarse por la boca y percibir sensorialmente a través de los sentidos; ahora bien, cabe señalarse una primera realización imperfecta de las dos facultades primarias dentro del útero materno, por cuanto que el feto puede, como hemos dicho, alimentarse y tener algún tipo de sensación (*ut extensionem et contractionem*)<sup>64</sup>. Ahora bien, un caso distinto es el de la facultad intelectual; ésta, dada su total y absoluta potencialidad, no obtiene ningún tipo de realización antes del nacimiento, ni tampoco en las primeras fases de la vida independiente del niño; su realización viene con la edad adulta, y se obtiene al completo por obra, como hemos visto antes, del inteligible y del intelecto agente, que para Porzio no es ni identificable con Dios, ni con alguna de las inteligencias celestes<sup>65</sup>: su naturaleza responde más bien a una *vis* que Dios ha extendido por las substancias materiales, que las vuelve inteligible y hace posible de esta forma que el intelecto en potencia pueda alcanzar su actualización. Es entonces cuando éste logra al mismo tiempo su ἐντελέχεια y su propia ἐνέργεια, de modo que tiene sentido decir que sólo él viene de fuera, pues frente a lo que ocurre en las otras

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 7-9; cfr. DEL SOLDATO, E., *Simone Porzio, cit.*, pp. 111-112.

<sup>64</sup> PORZIO, S., *De humana mente disputatio, cit.*, p. 65.

<sup>65</sup> Para Porzio (*De humana mente disputatio, cit.*, p. 87) es un error considerar que el intelecto agente se identifica con Dios, como hizo Alejandro, o con alguna de las Inteligencias, como hizo Averroes y posteriormente el mismo Pomponazzi; esto supone un quebrantamiento de los principios generales del aristotelismo, que determinan que las entidades celestes no intervienen directamente en el orden sublunar sino sólo a través de movimientos intermedios y de la luz solar; sin embargo, el intelecto agente interviene directamente en el inteligir humano, como motor externo del mismo. Cf. DEL SOLDATO, E., *Simone Porzio, cit.*, p. 119.

facultades, su realización no viene del propio desarrollo vital del feto, sino que es completamente exterior a éste.

Esta concepción de la procedencia externa del intelecto fue posteriormente criticada por Castellani y por el mismo Zabarella, curiosamente con el mismo argumento<sup>66</sup>. Ambos coinciden en afirmar que aplicar la frase de Aristóteles en la que se dice que sólo el intelecto viene de fuera al segundo acto, es decir, a la actividad que desarrolla el intelecto una vez alcanzado su acto primero, es un error interpretativo grave porque en todo el texto Aristóteles se está refiriendo siempre a la substancia del alma, es decir, al acto primero por el que perfecciona al cuerpo vivo. Ambos, sin embargo, tanto Castellani como Zabarella, obvian el hecho de que Porzio afirma que en el intelecto, y sólo en el intelecto, los dos actos se dan en simultáneo, cuando es capaz de recibir los inteligibles. Ahora bien, en opinión de Zabarella esto también es un error de parte de Porzio: si —dice aquél— la actualización de una facultad fuera debida únicamente al motor externo de la misma, entonces también la facultad vegetativa, y la sensitiva deberían provenir del exterior, pues ambas poseen movientes externos, en un caso el alimento y en el otro el sensible.

Del mismo modo, también Pomponazzi pecó a juicio de Zabarella en la correcta interpretación del *noûs thýrathen*, pese a que —señala— *meo quidem iudicio proxime omnium ad Aristotelis mentem...*<sup>67</sup>. En su respuesta a Pomponazzi Zabarella se refiere a la *Apología*, en donde el primero señala que la procedencia externa aplicada a las facultades vitales debe entenderse en el sentido de que su causa eficiente última debe remitirse a los cuerpos celestes, que actúan a través de las cualidades corpóreas como instrumentos suyos<sup>68</sup>. Esta concepción, señala Zabarella, es notablemente insuficiente para comprender el texto del *De generatione animalium*, pues si se sigue el criterio interpretativo de Pomponazzi en realidad todas las facultades vitales tienen un principio externo (Aristóteles dice allí, como hemos visto, que toda alma participa de un principio más noble y de origen celeste), por lo que queda sin explicar por qué Aristóteles dijo que *sólo* el intelecto viene de fuera, otorgándole de esta manera un carácter exclusivo con respecto al resto de facultades vitales.

En realidad, sostiene Zabarella, el texto tiene un cariz eminentemente aporético y por ello no se puede extraer de él la opinión definitiva de Aristóteles acerca de la procedencia del intelecto<sup>69</sup>. El peso del argumento se sitúa en poner de manifiesto simplemente que las facultades que tienen una actividad dependiente del cuerpo no pueden preceder a éste en su acto; la aparición del intelecto aquí, y la afirmación de que sólo él viene de fuera es sólo un apéndice de dicho argumento, y sólo sirve para poner en evidencia (no de manera conclusiva, sino meramente declarativa) que la misma razón que se aplica a las otras facultades para señalar su carácter inseparable, es decir, su dependencia corporal para llevar a cabo sus acciones, no sirve para el intelecto, cuya operación no depende del cuerpo. Ahora bien, extraer de aquí sencillamente que el intelecto tiene un origen

<sup>66</sup> Cfr. I. CASTELLANI FAVENTINI, *In libros Aristotelis de humano intellectu disputationes... ad Cosmum Medicem*, Venetiis, 1568, f. 61v; ZABARELLA G., *De mente humana liber*, en *De rebus naturalibus libri XXX*, Sumptibus Lazari Zetzneri, 1607 (ed. anast., Frankfurt, Minerva, 1966), col. 954.

<sup>67</sup> ZABARELLA, G., *De mente humana*, cit., col. 955.

<sup>68</sup> Cf. *supra* n. 46.

<sup>69</sup> En esto Zabarella coincide con la opinión que el mismo Averroes tenía del texto (cf. *In libros quinque de Generatione animalium*, ed. Apud Iunctas, vol. VI, f. 75rE-F); por ello lanza sus dardos contra los averroístas que no han sabido tener en cuenta, frente a su precursor, el carácter dubitativo de las reflexiones que Aristóteles hace aquí sobre el intelecto.

extracorpóreo o extranatural, y que por ello es separable es malinterpretar aquí a Aristóteles, y desde luego decir mucho más de lo que el texto permite<sup>70</sup>.

Es precisamente tras haberse manifestado de esta manera acerca del intelecto cuando se puede comprobar que Aristóteles abandona este tono dubitativo y expresa ya de manera clara su propia opinión acerca del tema del origen de las facultades anímicas (a partir de 736b30 en la referencia bekkeriana). A partir de aquí, Aristóteles —subraya Zabarella— dice que en realidad toda alma posee una causa eficiente que no está en los elementos, sino que procede del ámbito supralunar: esta causa eficiente no es otra que el calor celeste, que no debe confundirse con el calor del fuego, que no es productivo de nada; de esta manera, Aristóteles sostiene que el alma no es producto de la simple mezcla de los elementos; requiere un principio agente superior a éstos, proveniente del ámbito celeste, lo que incide en la famosa sentencia aristotélica de que el hombre es producto del hombre y del sol<sup>71</sup>; y como en el ámbito celeste hay sustancias más perfectas y otras menos perfectas, del mismo modo hay igualmente almas más perfectas que otras, siendo el alma racional la más perfecta, y por ello mismo la más divina de todas: es constituida por el principio celeste sin que su operación dependa del cuerpo<sup>72</sup>.

Universidad de Sevilla  
jvalverde13@us.es

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

[Aprobado para publicación en este número extraordinario en diciembre 2012]

<sup>70</sup> ZABARELLA, G., *De mente humana, cit.*, col. 959: «sed [Aristoteles] utitur dictione adversativa, quae nihil aliud significat, quam id, quod modo diximus, non posse ex intellectu idem argumentum sumi, quod ex aliis animae partibus sumptum erat, propterea quod ipse non est organicus; adeo ut dubium de ipso maneat, an extrinsecus accedat, necne».

<sup>71</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, II, 2, 194b13.

<sup>72</sup> No obstante, Zabarella se atreve a ir más allá del dubitativo discurso de Aristóteles acerca de la procedencia externa del intelecto y su naturaleza divina, para formular una lectura «sub specie aeternitatis de la doctrina que subyace en estas palabras: nempe ut dicamus alias partes animae praeter rationalem ita produci ab illo coelesti principio, ut ipsae de potentia materiae educi ab illo dicantur; animam vero rationalem, a solo Deo immediate creari in corpore, pendere tamen ipsam quoque a coelesti principio nobilissimo, quodp materiam tantummodo praeparet, sed ipsammet animam non producat» (*De mente humana, cit.*, col. 961).