

# LA «APOLOGIA» DE PIETRO POMPONAZZI. UNA GUÍA DE LECTURA

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE  
Universidad de Sevilla

## RESUMEN

En 1518 veía la luz la *Apologia* del filósofo aristotélico Pietro Pomponazzi (1462-1525). El texto servía de respuesta al enorme revuelo que había levantado dos años antes el *De immortalitate animae*, obra en la que defendía la tesis de que la razón natural no ofrece argumentos a favor de la inmortalidad del alma. Este artículo analiza algunos de los contenidos de la citada obra y pone de manifiesto que, a pesar de las críticas recibidas de parte de diferentes autoridades eclesiásticas y de algunos de sus colegas, el pensamiento de Pomponazzi no varió sustancialmente durante los dos años que separan el *De immortalitate* y la *Apologia*.

Palabras clave: alma, intelecto, inmortalidad, aristotelismo.

## ABSTRACT

In 1518, the Aristotelian philosopher Pietro Pomponazzi (1462-1525) published his *Apologia*. This text was his response to the enormous scandal raised by his *De immortalitate animae*, where he defended the thesis that natural reason cannot offer arguments in favor of the immortality of the soul. This paper analyzes some of the contents of this book and shows that, in spite of all the criticism that Pomponazzi received from both clerical authorities and other Aristotelians, he did not substantially change his mind during the two years from the *De immortalitate* to the *Apologia*.

Keywords: soul, intellect, immortality, Aristotelianism.

## 1. Introducción

Sorprende el hecho de que, si bien la producción literaria de Pietro Pomponazzi ha recibido una atención que ha llegado a ser a veces minuciosa y que ha conducido incluso a la publicación de algunas de sus lecciones universitarias, una obra de la importancia de la *Apologia* haya permanecido enclaustrada en una edición recopilatoria de 1525,<sup>1</sup> poco amable al lector moderno sobre todo por su abigarrada graffa gótica. Quizá la extensión del escrito, bastante mayor que la de su predecesor *Tractatus de immortalitate animae*, origen de la famosa polémica,<sup>2</sup> ha provocado el desaliento de los especialistas; lo mismo puede decirse del enorme caudal de citas y referencias con las que Pomponazzi trufó su escrito con el propósito de, por la vía de la pureza exegética y del conocimiento de las autoridades, callar las bocas de quienes pretendían derribar su tesis de que la inmortalidad del alma debía sostenerse únicamente en el ámbito de la fe y de los cánones religiosos.

La *Apologia* está dividida en tres libros de extensión muy diversa. El más largo con diferencia es el primero, en el que Pomponazzi utiliza el modelo escolástico de la *quaestio*, tal como hizo ya en el *De immortalitate*, para desarrollar su discurso: aquí, sin embargo, las objeciones no salen del propio entendimiento de Pomponazzi, como ocurría en la obra precedente, sino de la pluma de su antiguo amigo y discípulo Gasparo Contarini.<sup>3</sup> Sin entrar en los porme-

---

1. Pomponatii Mantuani, Petri, *Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici*, Venetiis, impressum arte et sumptibus haeredum quondam Domini Octaviani Scoti, 1525 (repr. an.: Casarano, Eurocart, 1995). La *Apologia* ocupa los folios 52ra-75vb: citaremos la obra por esta edición.

2. Hemos publicado recientemente una traducción al español de esta obra: Pomponazzi, P., *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, ed. de José M. García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010. A partir de ahora nos referiremos al *Tractatus de immortalitate animae* con la abreviatura *DIA* y lo citaremos por la edición de 1525 (cf. *supra* n. 1: aquí ocupa los folios 41ra-51vb); también incluiremos la referencia de la citada traducción española.

3. Pomponazzi lo mantiene, sin embargo, en el anonimato refiriéndose a él en todo momento como «hic noster Contradictor». Incluyó, también anónimamente, su obra *De immortalitate animae* como apéndice de su *Apologia* en la primera edición de la misma, aunque más tarde Contarini incluyó un segundo libro: cf. Contarini, G., *Opera*, Parisiis apud Sebastianum Nivellium, 1571: los dos libros del *De immortalitate anima* ocupan las pp. 177-231. Por lo demás, la figura de Gasparo Contarini llegó a tener gran relevancia. Fue, efectivamente, discípulo de Pomponazzi de su primera época como docente en la Universidad de Padua, y provenía de una familia veneciana de rancio abolengo; de hecho, tras su paso por las aulas de aquella universidad (1501-1509), desempeñó diferentes cargos públicos en su ciudad natal, 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

nores del proceso, que ha sido muy bien detallado por autores como Étienne Gilson, Bruno Nardi o Martin L. Pine,<sup>4</sup> entre otros, hay que recordar que hasta la publicación de la *Apología*, en 1518, y pese al revuelo que ocasionó el *De immortalitate*, el escrito de Contarini era en realidad la única respuesta que había recibido con una extensión destacada. De hecho, el propio Pomponazzi narra en el libro tercero de la *Apología* sus inútiles esfuerzos para lograr de Ambrogio Flandino, primer adversario del que tiene noticia, una relación por escrito de las críticas que este venía realizando desde el púlpito en Mantua (más tarde Flandino se decidió a coger la pluma para responder a Pomponazzi con un extenso tratado que ya no mereció de parte de este respuesta alguna).<sup>5</sup>

## 2. El libro primero de la «Apología»

Centrándonos ya en el contenido del primer libro, hay que decir que Pomponazzi despliega a lo largo de sus diez capítulos, precedidos de un prólogo, un amplio abanico de argumentos que, en muchos casos, no hacen sino glosar los que ya estuvieron presentes en el *De immortalitate*. No obstante, la refutación de Contarini, que Pomponazzi pretende seguir rigurosamente, le sirve para afianzar su propósito ya indicado a lo largo del *De immortalitate*, especialmente en el último capítulo, de llevar la discusión por los estrictos cauces de la exégesis aristotélica y de afirmar sin ambages su creencia sincera en el dogma de fe de la inmortalidad del alma. El tono de la respuesta de Pomponazzi al

---

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 Pablo 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 cara a esa reforma. 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.

4. Cf. Gilson, E., *Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du xv<sup>e</sup> siècle*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 36 (1961) pp. 183 ss.; Nardi, B., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, Le Monnier, 1965, pp. 23 ss.; Pine, M.L., *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, Antenore, 1986, pp. 124-234; puede verse también nuestro Estudio Preliminar a la edición del *Tratado acerca de la inmortalidad del alma* citada en la n. 2.

5. Cf. Neapolitano, Ambrosio, *De animorum immortalitate a Reverendo sacre theologie doctore magistro Ambrosio Neapolitano episcopo lamosense ... nuper editus liber contra assertorem mortalitatis feliciter incipit*, Impressum est hoc opus Mantuae..., 1519. Sobre la posición doctrinal de Flandino en la polémica sobre la inmortalidad del alma, véase Gilson, E., *Autour de Pomponazzi*, op. cit., pp. 230-236; Di Napoli, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1963, pp. 300-301; Pine, M.L., *Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 133-134.

escrito de su antiguo discípulo es, en todo caso, moderado y deja traslucir el afecto mutuo que aún mantenían. Un tono muy diferente, desde luego, a las duras palabras con las que termina la *Apologia* contra todos aquellos religiosos (*cucullati*) que habían levantado su voz contra el *De immortalitate*, a los que acusa con manifiesto desdén de ignorantes y sacrílegos.

Merece la pena que prestemos una especial atención al primero de los diez capítulos del libro primero. La razón es sencilla: Pomponazzi presenta en él el resumen de los grandes argumentos sobre los que gira la propia interpretación que Contarini hizo del *De immortalitate* y su análisis crítico. Por otro lado, Pomponazzi aquí no se contenta solo con hacer una exposición somera de los argumentos en los que Contarini dividió su particular resumen del *De immortalitate*, sino que también incluye una primera aproximación crítica a la doctrina desde la cual Contarini dirige sus objeciones contra él. Todo ello nos permite, en definitiva, tener una primera visión general de los asuntos que van a centrar el desarrollo discursivo de este primer libro de la *Apologia*, al tiempo que nos posibilita representarnos *prima facie* qué clase de repercusión tuvo desde el principio el *De immortalitate*.

Así pues, Contarini resume en quince los argumentos más importantes de Pomponazzi. Este número no parece tener que ver con los quince capítulos en que está dividido el *De immortalitate*; de hecho, Contarini no sigue ni mucho menos una exposición lineal de su contenido, sino que va tomando de aquí y de allá lo que a él le parece más significativo o más representativo del pensamiento del Mantuano. Si seguimos someramente el discurrir de la exposición de este primer capítulo, nos encontramos con un primer argumento en el que Contarini responde a la afirmación tan importante en el *De immortalitate* de que el inteligir humano no puede desenvolverse sin el concurso de imágenes sensibles, lo que implica la naturaleza inseparable del intelecto. Dicha respuesta se realiza en el terreno de la teoría tomista de la diferenciación entre el *modus operandi* del alma intelectual unida al cuerpo y el que le corresponde esencialmente cuando está separada de él. Por su parte, Pomponazzi ofrece aquí mismo una primera refutación de esta respuesta haciendo hincapié en algunas cuestiones que ya fueron tratadas ampliamente en el *De immortalitate*, entre las cuales está aquella de que el alma separada tiene que conocer en todo caso los singulares, lo que solo puede deberse al concurso de las imágenes sensibles.

Los argumentos segundo y tercero abundan en el pobre balance que el intelecto humano ofrece para hacer recaer sobre él la esperanza de inmortalidad. El segundo incide sobre el hecho de que en el conjunto de las operaciones del alma humana son muchas más las que manifiestan su carácter mortal, que las que indican lo contrario; a lo cual Contarini responde, entre otras cosas, que el hecho diferencial no debe ponerse en el número de las operaciones que el alma humana comparte con los seres vivos de condición inferior, sino en aquella que lo caracteriza como hombre, es decir, en el intelecto. La respuesta de

Pomponazzi se centra en el análisis de la actividad del intelecto humano, la cual es definitivamente tan oscura y se manifiesta en tan pocos individuos, que resulta realmente impotente para sostener sobre sí el hecho diferencial de la especie humana. El discurso casa perfectamente con aquellas palabras del comienzo del capítulo 8 del *De immortalitate*:

Por otro lado, si analizaras la propia intelección, especialmente la dirigida a los dioses, pero ¿para qué voy a hablar de esta? Incluso la dirigida a los mismos seres naturales y a las cosas que están al alcance de los sentidos es hasta tal punto oscura y débil, que debe ser definida como doble ignorancia, es decir, la de la negación y la de la disposición, más verazmente que conocimiento. Añádase cuán módico tiempo pasan los hombres en torno al entendimiento, y cuánto en torno a las otras potencias; de ahí que en verdad una tal esencia sea corporal y corruptible, y apenas una sombra de intelecto. Esta además parece ser la causa por la cual de entre tantos miles de hombres apenas se encuentra uno que sea estudioso y dedicado a lo intelectual.<sup>6</sup>

El tercer argumento abunda en esta cuestión: tampoco el producto del intelecto humano, la ciencia, merece la distinción de la inmortalidad: su debilidad así lo certifica. Contesta Contarini que la actividad intelectual humana en la tierra se ve debilitada, pero no tanto que nos impida comprobar que esa actividad es en sí muy digna y puede progresar más allá de la muerte en la dirección de la pura actividad de las Inteligencias. Pomponazzi ataja esta optimista visión de las cosas recordando de nuevo: «Nostra namque intellectio non ad tantum ascendit, ut ad veram immortalitatem inducat, sed tantum ad similitudinariam».

El cuarto argumento trata sobre las incongruencias que arrastra la cuestión del destino *post mortem* del alma. Si, en efecto, el alma sobrevive al cuerpo, caben dos posibilidades igualmente insostenibles: primero, que se vuelva a reunir con el cuerpo, con lo que caemos en las fábulas pitagóricas, lo cual es desde el punto de vista aristotélico inadmisibile; segundo, que no se vuelva a reunir, con lo que su aptitud natural a unirse a un cuerpo quedará eternamente frustrada. El referente en el *De immortalitate* está claramente en el capítulo 8,<sup>7</sup> y en buena medida allí acude Pomponazzi en un largo discurso para responder

---

6. Pomponazzi, *DIA*, 8, f. 43va [trad. cit., p. 46]: «Amplius si ipsam intellectionem inspexeris, maxime eam, quae de Diis est, quid de Diis? Immo de ipsis naturalibus et quae subiacent sensui, adeo obscura adeoque debilis est, ut verius utraque ignorantia, scilicet negationis et dispositionis, nuncupanda sit quam cognitio. Adde, quantum modicum temporis apponant circa intellectum et quam plurimum circa alias potencias; quo fit, ut vere huiusmodi essentia corporalis et corruptibilis sit vixque sit umbra intellectus. Haec etiam videtur esse causa, cur ex tot mille hominibus vix unus studiosus reperiat et deditus intellectuali».

7. Cf. Pomponazzi, *DIA*, 8, f. 43vb [trad. cit., pp. 44 y ss.].

a las objeciones de Contarini, entre las cuales está que, según este, dicha reunión no depende del poder natural, sino del poder divino, que la destina exclusivamente a la especie humana. De la respuesta de Pomponazzi creemos interesante, entre otras cosas, una consideración de tipo moral que lastra a su juicio la pretendida justicia de la reunión alma-cuerpo:

Si, efectivamente, sostenemos aquella reunión, dado que en este estado por naturaleza nadie puede ser feliz, tal como concede esta posición y demuestra la experiencia, yo pregunto dónde se producirá ese reposo; ¿acaso infinitas veces lo malo se hará de lo bueno, y lo bueno de lo malo? Así pues, el alma buena, conociendo esto, ¿de cuántas angustias será prisionera, cuando sepa que ella finalmente se volverá mala? Y el rey tendrá la incertidumbre de si se hará siervo, el rico pobre, el ilustre infame, y así en los demás casos. ¡Oh ridícula e infeliz felicidad! ¡Oh inquietísima voluntad! ¡Oh temor y esperanza eternos!<sup>8</sup>

Además (quinto argumento de la *Apologia*), no es sostenible la posibilidad de que el alma se separe finalmente del cuerpo y no vuelva a reunirse: en este caso habría que admitir algo verdaderamente inaceptable, la correspondencia entre lo finito (la existencia terrena) y lo infinito (la futura existencia ultraterrena).

El sexto argumento vuelve al tema de la actividad del alma desvinculada del cuerpo. Si se considera, como sostenía Tomás de Aquino, que el alma ejerce una actividad propia diferente en su estado de separación, es decir, si es capaz de inteligir sin el concurso de imágenes, entonces estaríamos obligados a sostener junto con el cambio de actividad esencial un cambio de especie. La respuesta de Contarini se mueve una vez más en el terreno del tomismo con la afirmación de que en el alma puede haber distintas disposiciones que impliquen distintos modos de intelección, sin que eso suponga un cambio de especie. Por su parte, Pomponazzi replica acudiendo de nuevo a los modos ordenados de intelección que se dan en el universo, entre los cuales el modo intermedio del hombre (inteligir discursivo, progresivo y necesitado de imágenes) es absolutamente necesario y garantiza el puente entre el modo intelectual superior de las Inteligencias, y el modo de percepción inferior de los animales.

Por otro lado, en el séptimo argumento acude Contarini al hecho de que si el alma se separa del cuerpo, aquellas funciones que le son propias y que no

---

8. Pomponazzi, *Apologia*, I, f. 53rb: «Si namque teneamus illam reunionem, cum in statu isto secundum naturam nullus possit esse felix, ut concedit positio et experimentum docet, ubi igitur, quaeso, erit illa requies? Fietque infinities de bona mala, et de mala bona? Anima igitur bona hoc de se cognoscens, quantis igitur praemetur angustiis, cum sciat se redituram tandem in malam? Rexque dubitabit fieri servus, dives mendicus, gloriosus infamis, et sic discurrendo? O ridiculosa et infelix felicitas! O voluntas inquietissima! O timor et spes aeterna!».

pueden desenvolverse sin el concurso del cuerpo (las facultades sensitiva y vegetativa) serán inútiles. Y el octavo argumento resume una de las más importantes objeciones que Pomponazzi dirigía a Tomás en el *De immortalitate*, es decir, que si el alma intelectiva pudiera tener una existencia separada, sería desde el punto de vista aristotélico un *hoc aliquid*, y ya no podría ser forma material.<sup>9</sup> Para responder a este argumento Contarini esgrime un *nihil obstat* desde el punto de vista aristotélico basado en el hecho de que también las Inteligencias son formas subsistentes a la par que actos de sus respectivos cuerpos celestes. Contra esto Pomponazzi despliega un amplio abanico de razones entre las cuales tiene un peso específico la afirmación de Averroes de que solo de un modo ambiguo puede decirse que la Inteligencia es acto del cuerpo celeste.

Los argumentos noveno y décimo remiten de nuevo al tema del estado separado del alma. En el noveno se pregunta por el ser del compuesto que es esencialmente el hombre después de la separación, y en el décimo por la diferenciación numérica que en virtud de los principios aristotélicos solo puede deberse a la materia subyacente. En este último caso, Contarini vuelve a acudir al tomismo para afirmar que en el alma humana la diferenciación numérica intraespecífica se debe no propiamente a la materia sino a la inclinación hacia ella que es característica de nuestra alma. De la amplia respuesta de Pomponazzi a este argumento nos permitimos referir aquí que si, como dijo Tomás, y con él Contarini, el alma individual puede existir separada del cuerpo, al estar marcada su disposición intelectiva por la dependencia de las especies sensitivas que se acumularon en vida, ¿cómo podrá sustentarse la felicidad ultraterrena en el conocimiento que se adquirió en este mundo? Además, ¿qué se dirá de aquellas almas que abandonaron este mundo tan pronto como nacieron? ¿Estarán ellas condenadas eternamente a la infelicidad?

El undécimo argumento se refiere a la tesis defendida por Pomponazzi en el *De immortalitate* de que la inmortalidad individualizada del alma supone la existencia de un número infinito en acto de almas en ultratumba. A esto responde Contarini con que el principio de la reunión de las almas y los cuerpos impide tal infinito, y que, aún no existiendo tal reunión, la tesis aristotélica de la imposibilidad de la existencia de un infinito en acto solo tiene una aplicación válida a las sustancias materiales, no a las inmateriales. Pomponazzi, sin embargo, ataca esta respuesta por la vía de la lectura rigurosa de los textos de Aristóteles, especialmente del libro tercero de la *Física*, en donde Aristóteles es claro al negar la existencia de un infinito en acto para todo tipo de entidades.

El argumento duodécimo abunda en la cuestión de la imposibilidad que se da dentro de los estrictos cauces del pensamiento aristotélico de la *creatio nova*, la cual, sin embargo, afirma el dogma para el acto de creación divina del

---

9. Cf. Pomponazzi, *DIA*, 6, f. 44ra [trad. cit., p. 56].

alma humana. Contarini responde señalando que esta es una cuestión que la razón natural es incapaz de comprender, a lo que replica Pomponazzi en un complejo discurso que remite finalmente a un tratado *De fato* que en ese momento era aún un proyecto por ejecutar.<sup>10</sup>

El decimotercero remite a la cuestión de la intercambiabilidad de los términos «ingénito-impercedero» y «engendrado-percedero». Contarini contesta que el *esse separatum* del alma intelectual es ajeno al *continuum* temporal, a lo que replica Pomponazzi ofreciendo de nuevo una amplia exégesis de textos aristotélicos.

Finalmente los dos últimos argumentos vuelven a girar en torno a la cuestión del intelecto: el penúltimo para afirmar que no hay ninguna señal que indique que nuestro intelecto puede actuar sin las imágenes, y el último para señalar que el alma humana no es intelectual sino por participación, luego no es *simpliciter et absolute* inmortal.<sup>11</sup> La cuestión nos remite de nuevo al *De immortalitate* en cuyo capítulo 12 decía Pomponazzi:

aunque entre «propriadamente» e «impropiamente» no se da el término medio, sin embargo sí se da el término medio por participación de propiedades; por ejemplo, aunque entre la substancia y el accidente no se dé el término medio –no hay nada, en efecto, que no sea, o bien substancia, o bien accidente–, sin embargo se admite que algo participa de las propiedades de una y otra cosa; como también se establece que moverse en relación a una parte es el medio entre moverse por sí y moverse por accidente, como se dice en el libro quinto de la *Física*. Por lo cual, el alma humana, aunque impropriamente se diga inmortal pues en verdad es mortal, no obstante participa de las propiedades de la inmortalidad, cuando conoce lo universal, incluso aunque este conocimiento sea bastante tenue y oscuro.<sup>12</sup>

---

10. La cuestión remite al difícil tema teológico relativo a si la *creatio nova* supone una novedad en la causa creadora, de tal manera que se pondría en entredicho la impassibilidad e inmutabilidad propia de Dios. El tema será tratado, efectivamente, en la obra que se anuncia en la *Apologia (Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione)*, la cual fue terminada por Pomponazzi a lo largo del año 1520 (apenas dos años después de la edición de la *Apologia*); sin embargo, su autor no quiso publicarla en vida, a pesar de lo cual tuvo una amplia y rápida difusión a través de manuscritos: cf. V. Perrone Compagni, «Crítica e riforma del cristianesimo nel *De fato* di Pomponazzi», en Pomponazzi, P., *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, Introducción, traducción y notas de V. Perrone Compagni, texto latino de R. Lemay, Milán, Nino Aragno, 2004.

11. Cf. Pomponazzi, *Apologia*, I, f. 55vb: «anima humana non est intellectus nisi per participationem, ergo non erit immortalis nisi per participationem; non igitur erit absolute immortalis».

12. Pomponazzi, *DIA*, 12, f. 47rb [trad. cit., p. 104]: «etsi inter proprie et improprie non datur medium, tamen per participationem proprietatum datur medium; sicuti licet inter substantiam et accidens non detur medium –nihil enim est, quod non sit vel substantia vel accidens–, tamen aliquid ponitur participare de proprietatibus utriusque; sicut et moveri secundum partem



Sobre esto mismo abunda además Pomponazzi al refutar la respuesta de Contarini, la cual se desarrolla en los términos de que, al participar de dos extremos, el medio es siempre más afín al extremo superior, que al inferior.

En el capítulo 2 del libro primero de la *Apología*, habida cuenta de las respuestas que Contarini dio a los que para él eran los principales argumentos del *De immortalitate*, Pomponazzi expone las conclusiones que el propio Contarini extrajo de su refutación. La primera conclusión es que la razón natural se basta por sí misma para demostrar de una manera muy firme y evidente que el alma humana es inmaterial e inmortal. La segunda conclusión es que el alma humana se multiplica en virtud de la multiplicidad de sujetos, de modo que cada individuo tiene un alma propia y diferente a las de los otros. Y finalmente, la tercera conclusión es que la vía racional es impotente para determinar el estado del alma previo a la encarnación, pero sí puede conocer que sobrevive al cuerpo.<sup>13</sup>

Tras exponer detalladamente los fundamentos de cada una de estas conclusiones, Pomponazzi pasa de nuevo a su refutación en el capítulo 3, no sin antes advertir que por lo que se refiere a la segunda conclusión, la de la multiplicidad de las almas, él no tiene nada en contra. Conviene que recordemos aquí que tanto en el capítulo 1 de este primer libro de la *Apología*, tal como hemos visto, como en el capítulo 8 del *De immortalitate*, Pomponazzi sitúa la causa de la diversidad en la naturaleza de forma material que le corresponde esencialmente al alma humana.<sup>14</sup>

Por lo tanto, la atención del Mantuano se dirige a las conclusiones primera y tercera. A su discusión se dedica un amplísimo discurso que, en el fondo, no supone sino el afianzamiento de las principales razones que en el *De immortalitate* se esgrimieron contra la filosofía tomista. En este sentido, la actitud de Pomponazzi es agotar definitivamente todas las conclusiones que se derivan de la consideración del alma como forma material, aumentando y profundizando en los argumentos que ya se podían leer en el *De immortalitate*. Pongamos algunos ejemplos: en el capítulo 8 del *De immortalitate* Pomponazzi achacaba a Tomás la incongruencia de decir que el alma es la forma del hombre (no el motor), y al mismo tiempo afirmar su naturaleza sustancial y separable. A este respecto se preguntaba: «¿De qué manera, pues, podría producirse el que el alma sea el acto y la perfección de la materia, cuando tal cosa, esto es, el acto de la materia, es, no lo que es, sino aquello con lo que algo es, como resulta

---

ponitur medium inter moveri per se et moveri per accidens, ut dicitur quinto *Physicorum*. Quare animus humanus, etsi improprie dicatur immortalis, quia vere mortalis est, participat tamen de proprietatibus immortalitatis, cum universale cognoscat, tametsi eiusmodi cognitio valde tenuis et obscura sit».

13. Pomponazzi, *Apología*, I, f. 56ra.

14. Cf. Pomponazzi, *DIA*, 8, f. 44ra [trad. cit., pp. 56-57].

manifiesto en el libro séptimo de la *Metafísica*?». Y de inmediato añadía lo siguiente:

Si se dice que esto es peculiar del alma intelectiva, este pronunciamiento parece sospechoso y arbitrario. De esta forma también los averroístas podrían decir que el alma intelectiva es la forma que da el ser y no solo el operar, mas «Averroes» creyó justo lo contrario según ellos. También habría dificultades en cuanto al ser del compuesto, puesto que se dice de él que es distinto del ser del alma: uno es aquel ser y otro el que se corrompe. Aunque sobre esto digan muchas cosas, confieso que lo que alcanzo de ellos son las palabras, pero no su sentido.<sup>15</sup>

Por ello pensaba que la posición del Aquinate era incoherente con su propia filiación aristotélica, de modo que hubiera sido para él más oportuno vincular la sustancialidad del alma con la consideración de su estado en el compuesto *ut nauta navi*.

Pues bien, en la *Apologia* vuelve sobre esto con más fuerza y con un renovado repertorio de argumentos. Aquí solo referimos algunas ideas de un discurso que se extiende a lo largo de varias columnas de la edición de 1525. En efecto, si el ser del compuesto se debe a la forma, tal y como la posición que comparten Tomás y Contarini sostiene, pero la forma posee por sí misma un ser diferenciado: ¿cuál es el origen de este ser?, ¿acaso la forma es causa de su propio ser al mismo tiempo que sustrato del mismo? Naturalmente, esto supondría que la causa se mezclaría con su propio efecto («Si vero formam esse in esse existere, tunc causa fundabitur in suo effectu»),<sup>16</sup> pero entonces no se explicaría cómo es posible que la existencia sea posterior a la forma, en tanto que, según la metafísica aristotélica, la existencia es efecto de la forma («si forma aliquod existit, forma in ipso existere fundabitur, quod non videtur intelligibile, quoniam existere est post formam, cum sit effectus formae»).<sup>17</sup>

También en lo que se refiere a la pretendida inmaterialidad del alma surge un número considerable de inconvenientes. Por ejemplo, si consideramos la inmaterialidad del alma y la acompañamos de su indivisibilidad, postulado irrenunciable para un aristotélico, nos vemos obligados a considerar igualmen-

15. Pomponazzi, *DIA*, 8, f. 44ra [trad. cit., p. 56]: «Quomodo igitur fieri poterit, ut sit actus et perfectio materiae, cum tale, scilicet actus materiae, sit, non quod est, sed quo aliquid est, ut patet septimo *Metaphysicae*? Quodsi dicitur hoc esse peculiare animae intellectivae, hoc est valde suspectum et voluntario dictum. Sic etiam Averroistae dicere possent, quod anima intellectiva est forma dans esse et non tantum operari. Cuius oppositum ipse credit secundum eos. Esset quoque difficultas de esse compositi, quod ponitur distinctum ab esse animae: quod est illud esse et quod corrumpitur. De quo etsi ipsi multa dicant, fateor me eorum verba tenere, sed non sensum».

16. Pomponazzi, *Apologia*, I, f. 57ra.

17. *Ibidem*.

te la inmortalidad y la inmaterialidad de todas sus funciones. Ahora bien, si las funciones vegetativa y sensitiva son inmatrimales e inmortalas, «continget ergo vegetativum et sensitivum a corpore separari». En este caso, continúa Pomponazzi, estaríamos en franca contradicción con el propio Aristóteles, ya que no puede ser inmaterial aquello que depende completamente en su realización del cuerpo. Por otro lado: «Quizá se dice que este discurso hay que entenderlo acerca de potencias y no de esencias. Pero esto no solo parece imposible, sino también absurdo, ya que la esencia y la potencia son inseparables, bien sea que se establezca que la potencia se identifica con la esencia, bien su accidente. Y si de nuevo se dice que las potencias sensitiva y vegetativa permanecen en el alma después de la separación, pero no desempeñan su función propia porque les faltan los instrumentos adecuados, ¿qué hay más estúpido y más irracional filosóficamente hablando que decir que la potencia no puede hacer eternamente uso de su función propia, y apenas por un instante puede ejercer su labor? Así, en efecto, el tiempo accidental sería infinito, mientras que el natural sería momentáneo».<sup>18</sup>

Y aún con respecto a la supuesta inmaterialidad del intelecto surgen numerosas dudas, ya que si el intelecto humano perfecciona la materia, entonces también lo hará su propia función esencial, es decir, la intelección: «Es, en efecto, inimaginable que algo perfeccione a algo, y sus accidentes no lo perfeccionen, pues la esencia se une a la materia por su operación. Pero quizá se dice que el alma humana no perfecciona a la materia según su grado intelectual, puesto que el intelecto no es el acto de ningún cuerpo, sino solo según el grado vegetativo y el sensitivo, ya que son actos del cuerpo físico y orgánico. Esta parece ser la respuesta que da Tomás en varios lugares: respondiendo a que el intelecto parezca ser orgánico dice que no actúa sino en razón de la facultad sensitiva y la vegetativa. Esto, en mi opinión, está dicho de una forma completamente irracional, en primer lugar porque *esta* materia es actualizada esencialmente por *esta* alma, la cual, según la posición, es intelecto; por lo tanto, realmente el intelecto es acto del cuerpo».<sup>19</sup>

---

18. Pomponazzi, *Apologia*, I, f. 57rb: «Forte dicitur sermonem intelligendum esse de potentiis et non essentiis. Verum istud nedom impossibile, verum et absurdum esse videtur, quandoquidem essentia et potentia sunt inseparabilia, sive potentia ponatur identificari essentiae, sive eius accidens. Quod si iterum dicatur sensitivas potentias et vegetativas post separationem remanere in anima, sed non fungi proprio officio, quoniam eis desunt propria instrumenta, sed quid stultius, quidve magis in philosophia dici potest irrationabilius, quam potentiam in aeternum non posse uti suo munere, vixque per instans possit exire in opus? Sic etenim tempus accidentale esset infinitum, naturali existente momentaneo».

19. *Ibidem*, f. 58rb: «Inimaginabile enim est quod aliquid perficiat aliquid, et eius accidentia non perficiant illud, essentia namque unitur materiae propter operationem. Sed forte dicitur quod humanus animus non perficit materiam secundum gradum intellectivum, quoniam intellectus nullius corporis est actus, sed tantum secundum vegetativum et sensitivum, quoniam sunt actus

Por lo demás, Pomponazzi incluye a su favor otro razonamiento («quod tamen ex toto non assero, verum mihi satis probabiliter dici posse videtur»)<sup>20</sup> basado en el hecho de que si se considera generalizadamente que la facultad cogitativa, según afirmaba Averroes, tiene un sustrato material y orgánico («omnes affirmant ipsam esse virtutem sensitivam»), y a pesar de ello es capaz de discurrir y conocer universalmente, entonces no hay motivo para no pensar que el intelecto tenga estas mismas características: «¿qué impide entonces que también el propio intelecto, siendo material y extenso según cierto nivel más alto que el que supone la facultad cogitativa misma, pero estando por debajo de los límites de la materia, conozca universalmente y universalmente silogice, pero sin alejarse en absoluto de la materia, pues en toda cognición de esa naturaleza depende de la imagen?».<sup>21</sup>

Estos argumentos son solo un botón de muestra del prolijo discurso que Pomponazzi utiliza para refutar la citada primera conclusión de Contarini. Lo mismo podemos decir de su refutación de la tercera conclusión, en la que se dice que la razón natural no puede conocer el estado del alma previo a la encarnación. La respuesta de Pomponazzi a esta cuestión es, en realidad, paradigmática del equilibrio que en todo el transcurso de la polémica quiso darle a su propia visión de la relación fe-razón. Él, desde luego, no va a negar que la fe sea el instrumento necesario para acceder a según qué verdades relacionadas con el tema de la inmortalidad; al contrario, su intención fue, al menos por lo que expresamente siempre señaló, alojar la totalidad de esa verdad en el ámbito de la fe y desde ese ámbito afirmarla sin reservas de ninguna clase. Ahora bien, con el mismo énfasis denuncia las contradicciones en que caen quienes,

---

corporis physici organici. Hancque responsionem dare videtur Divus Thomas in plerisque locis. Respondens namque quod intellectus videatur esse organicus, quoniam est actus corporis organici, dicit quod non actuatur nisi ratione sensitivae et vegetativae. Hoc autem mea quidem sententia penitus est irrationabiliter pronuntiatum. In primis quidem, quoniam haec materia essentialiter actuatur ab hac anima quae secundum positionem est intellectus; igitur realiter intellectus est actus corporis».

20. *Ibidem*, f. 59va.

21. *Ibidem*, f. 59va-b. La forma dubitativa con la que se expresa Pomponazzi respecto a este argumento muy bien puede deberse al hecho de que tácitamente representa una modificación del discurso que había desarrollado en el *DIA* respecto a la naturaleza del intelecto humano, del que se decía que no depende *subjective* del cuerpo (es decir, no tiene un sustrato orgánico como el que tiene la facultad sensible), sino solo *objective* (es decir, requiere de imágenes sensibles para desempeñar su función). De hecho, sobre este texto de la *Apologia* llamó la atención Giovanni di Napoli (cf. *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, op. cit., p. 293) para señalar cómo en el pensamiento de Pomponazzi puede detectarse una tendencia cada vez más naturalista y más materialista que le lleva a afirmar, o cuando menos a no considerar contradictorio con los principios aristotélicos, el que el intelecto tenga una constitución corpórea. A la misma conclusión ha llegado, por cierto, Antonino Poppi, cf. *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padua, Antenore, 1970, pp. 90-91.

como Contarini, pretenden mezclar ambos ámbitos y hacer viable tanto desde la fe como desde la razón la demostración de la inmortalidad del alma. Esto se ve reflejado de una manera muy clara en esta cuestión que tratamos aquí. Decir, en efecto, que la razón natural es impotente para determinar el estado del alma previo a la encarnación no supone en sí mismo ningún problema, el problema viene, en todo caso, cuando no se es consciente de que hablar de la existencia previa del alma es manifiestamente contradictorio con lo que se afirma de ella desde el terreno de la razón:

Dice, en efecto, que es manifiesto que las almas humanas son inmateriales y se multiplican, pero que hay incertidumbre en cuanto a su estado anterior al cuerpo. Pero, sapientísimo hombre, las almas, según los que sostienen que son inmateriales y se multiplican, se distinguen por las materias, como Avicena, Tomás y los demás reconocen. Así, como lo diferenciado no precede a lo diferenciante, ¿cómo entonces las almas podrán preceder a sus materias?<sup>22</sup>

Los capítulos 4 a 8 trasladan el debate específicamente a los textos de Aristóteles y a su exégesis. Contarini pone en el debe de Pomponazzi aquellos textos que manifiestan la inmaterialidad del intelecto, como hace ya en el capítulo 4, en donde se refiere a *De anima* III, 4, 429a23 como claro exponente de que el intelecto se diferencia netamente de la sensibilidad.<sup>23</sup> Pomponazzi responde en primera instancia a esta y otras citas aportadas señalando que esas citas no solo arrojan incertidumbre sobre su propia posición, sino que aún más lo hacen sobre la posición de Tomás-Contarini, por cuanto que ellos también defienden la tesis aristotélica de que en el alma humana unas facultades se encuentran potencialmente en otras, de modo que en lo intelectivo está también lo sensitivo e incluso lo vegetativo («... qui tenent intellectivum idem esse in homine cum vegetativo et sensitivo, ut tenet positio, non minores angustias patiuntur in illis dictis»). Esto implica que el intelecto ha de ser el principio de actividades como el comer o el beber, o puede verse influenciado por afectos como las de la borrachera, la lujuria, el delirio etc.: «En consecuencia, dígame cómo la tan cacareada alma inmaterial y divina podría ejercer funciones tan viles y vergonzosas. ¿Cómo podría lograrse que no se mezclara de ninguna

---

22. Pomponazzi, *Apología*, I, f. 61rb: «Dicit enim manifestum esse humanas animas esse immateriales et multiplicatas, verum dubium esse de earum praecessione quo ad corpus. Sed, vir doctissime, animae secundum tenentes esse immateriales et multiplicatas distinguuntur per materias, veluti Avicenna, Thomas, reliqui confitentur; cum itaque distinctum non praecedat distinguens, quomodo igitur animae poterunt praecedere suas materias?».

23. Cf. Pomponazzi, *Apología*, I, f. 62rb: «nam posteaquam Aristoteles comparavit intellectum sensui quantum ad ea in quibus conveniunt, faciens deinde intellectum differre a sensu dicit: "Necesse est ipsum", scilicet intellectum, "esse immixtum et immaterialem"».

manera con la materia, cuando tiene innumerables operaciones inmersas plenamente en la materia, y apenas una sola se le atribuya separada de ella?».<sup>24</sup> Además, insiste Pomponazzi en una razón ampliamente glosada ya tanto en la *Apologia* como en el *De immortalitate*, es decir, en que esa única operación desvinculada de la materia se da en el alma de una forma tan débil y dubitativa, que más parece un vestigio de intelecto y de separación.

En el capítulo 6 Contarini analiza el contenido y la interpretación de las, para él, tres citas más importantes de entre las que apuntalan la posición de Pomponazzi. Son las siguientes: a) *De anima* III, 5, 430a20: «ubi Aristoteles dicit quod solum intellectus agens est ille qui vere est immortalis et separatus; et quod non reminiscimur post mortem quia intellectus passibilis corruptibilis est, et sine hoc nihil intelligit anima»;<sup>25</sup> b) *De anima* I, 1, 403a8: «Habet enim ibi Aristoteles: “Si intellectus est phantasia, aut non sine phantasia, impossibile est ipsum separari”»;<sup>26</sup> c) *De anima* III, 7, 431b16: «ubi Aristoteles sic dicit: “Utrum autem ipsum non separatam a magnitudine intelligat aliquod abstractorum inferius est perscrutandum”». En torno a estas citas, importantes ciertamente en el núcleo central del *De immortalitate*, se desarrolla a lo largo del capítulo 6 un extenso y a veces difícil debate en el que Pomponazzi acude a otras citas para contrarrestar siempre por la vía exegética aquella interpretación que identifica en las palabras de Aristóteles dos modos de operar del intelecto humano diferentes entre sí. En realidad, podemos decir que para él las palabras de Contarini no son sino la oportunidad de prolongar la crítica a la vía tomista de interpretación de dichos textos, de modo que no solo en el capítulo 6 la presencia de Tomás es considerable, sino en general en todos estos capítulos de indudable naturaleza exegética, en los cuales Pomponazzi reitera la crítica que ya formuló abiertamente en el *De immortalitate*: la interpretación tomista de Aristóteles no hace otra cosa que distorsionar hasta el extremo de la desfiguración al propio Aristóteles.

También en el capítulo 7 Pomponazzi habla de otras citas aristotélicas aducidas por su oponente en su favor. Es el caso, por ejemplo, de las palabras que se pueden leer en *Metafísica* XII, 3, 1070a24. Allí Aristóteles habla de la mente que es el alma, y del alma que se constituye como forma que comienza a ser con el compuesto: «talem autem mentem, inquit Aristoteles, nihil prohibet separari».<sup>27</sup> De aquí se derivan dos consecuencias, a juicio de Contarini, contrarias

---

24. *Ibidem*, f. 62va: «Anima igitur tantum praeconizata ut immaterialis et divina dicatur quo modo tam vilia opera tamque foeda exercere poterit. Qui igitur fieri poterit ut materiae nullo modo misceatur, cum tamen habeat innumeras operationes penitus materiae immersas, vixque una a materia separata ei attribuat?».

25. *Ibidem*, f. 63rb.

26. *Ibidem*, f. 64ra.

27. Pomponazzi, *Apologia*, I, f. 64vb.

a la posición de Pomponazzi: la primera es que una forma separada puede ser verdaderamente forma del cuerpo; la segunda, que en el pensamiento de Aristóteles puede afirmarse la eternidad de una entidad *a parte post*, sin que se dé *a parte ante*. Ahora bien, dice Pomponazzi, si se interpreta esta cita en el sentido de que Aristóteles afirmó el comienzo en la existencia de un alma que sobrevivirá con posterioridad a la disolución del compuesto, entonces se contradiría consigo mismo, ya que en el libro segundo del *De generatione animalium* parece decir con claridad que el entendimiento antecede al proceso de generación natural y se incorpora a él desde fuera. Esta contradicción, según nos cuenta Pomponazzi, fue interpretada por Contarini como prueba de que el propio Aristóteles tuvo dudas acerca de la existencia previa del alma. Sin embargo, replica el Mantuano, sin negar la posibilidad de que Aristóteles no tuviese una certeza absoluta sobre todas y cada una de las cuestiones que trató a lo largo de su extensa obra, atribuir semejante contradicción a un pensador de su talla es excesivo, tanto más cuanto que «fuit namque Aristotelis consuetudo nihil temerarie affirmare».<sup>28</sup> En realidad, Aristóteles jamás dudó sobre si el alma puede o no puede preceder al cuerpo, ya que estableció sin lugar a dudas su multiplicidad, y sin los cuerpos no habría principio individuante que diferenciara dentro de su especie las formas que son las almas humanas; además, sigue diciendo Pomponazzi, nuestro aprender sería recordar, cosas todas que están en franca contradicción con los principios fundamentales del aristotelismo. La interpretación que a él le parece más plausible para salvar la posible contradicción que se da entre esos textos es que en ellos Aristóteles está hablando más bien del intelecto *per se*, y no de su versión depauperada en el alma humana:

Así pues, decimos que el intelecto puede preceder y puede suceder al cuerpo hablando del intelecto por sí mismo; en efecto, dado que ningún intelecto necesita del cuerpo como sujeto, no le repugna en tanto que intelecto el preceder y el suceder, de la misma manera que todo movimiento, en tanto que movimiento, puede infinitamente acelerarse y desacelerarse, como se dice en el libro IV de la *Física*; ahora bien, en tanto que humano, ni puede preceder ni suceder «al cuerpo», ya que estaría a la vez que no estaría con el cuerpo.<sup>29</sup>

En el capítulo 8 continúa el debate en torno a la interpretación de algunos textos de Aristóteles. El foco de atención se pone ahora en la *Ética* a Nicóma-

---

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, f. 65ra: «Dicimus itaque intellectum et posse praecedere, et posse subsequi corpus, loquendo de intellectu per se; cum enim nullus intellectus indigeat corpore ut subiecto, non sibi repugnat qua intellectus est, et praecedere, et subsequi, veluti omnis motus, qua motus est, potest in infinitum velocitari et tardari, ut vi *Physicorum* dicitur, at qua humanus, neque potest praecedere, neque subsequi, cum simul sit et non sit cum corpore».

co, por un lado, y en la *Metafísica*, por otro. En efecto, Contarini se refiere al hecho de que, según Pomponazzi, Aristóteles no situó la verdadera felicidad sino en la actividad contemplativa que puede llevarse a cabo en esta vida: «Philosophus non posuit aliam felicitatem animae, quam scientiam speculativam quae in praesenti vita habetur»;<sup>30</sup> en consecuencia, si se hubiese establecido la separabilidad del alma humana, entonces –al decir de Pomponazzi– Aristóteles habría tenido que hablar de otra felicidad distinta y realizable en la otra vida, lo cual en modo alguno hizo. A esto responde Contarini diciendo que en la *Ética* a Nicómaco Aristóteles solo habla de la felicidad que atañe al compuesto, y no de la que corresponde al intelecto por sí mismo. Pomponazzi, por su parte, replica que al mismo tiempo que se prueba que hay una felicidad exclusiva del alma, se destruye la felicidad del compuesto. Así, la razón por la que se da una felicidad *post mortem* es que todo cuanto está al alcance del compuesto no produce quietud, sino insatisfacción; ahora bien, por esta misma razón tampoco habría felicidad del compuesto, lo que estaría en contra de lo establecido por Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco, y ello porque nadie parece saciarse de las cosas propiamente humanas: «Quare vel non datur felicitas compositi in hoc mundo, vel oportet esse alterum mundum in quo compositum ipsum satietur».<sup>31</sup>

La otra razón de Pomponazzi a la que se refiere Contarini es la que tiene que ver con el hecho de que, si finalmente Aristóteles hubiese sostenido la separabilidad y la inmaterialidad del alma humana, debería haber hablado de ella y del desempeño de su operación propia en la *Metafísica*, en donde habla de las Inteligencias celestes, que son, en efecto, formas sustanciales; pero Aristóteles no hizo eso, lo que implica que no equiparó nunca la naturaleza del alma humana con la de las Inteligencias celestes. La respuesta de Contarini se produce en los siguientes términos: Aristóteles nunca negó la posibilidad de que hubiese Inteligencias que no moviesen los orbes. A esto contesta Pomponazzi acudiendo de nuevo a los textos, especialmente al que se encuentra en *Metafísica* XII, 8, 1073a35, en donde se dice claramente que en la naturaleza hay tantas sustancias cuantas son necesarias; de modo que, ayudándose del comentario que de este pasaje y de otros de este mismo ámbito hizo Averroes, Pomponazzi dice que si unas sustancias intelectuales movieran los orbes y otras no, entonces los seres del mundo sublunar no dependerían de aquellas que no mueven los orbes y así se rompería el orden que enlaza unas naturalezas con otras: «totusque mundus inferior non dependeret ab illo universo choro».<sup>32</sup> Además, no habría una causa racional que explicara por qué unas Inteligencias informan y otras no.

---

30. *Ibidem*, f. 66ra.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, f. 66va.



Finalmente, los dos últimos capítulos de libro primero de la *Apología* sirven, por un lado, para dejar constancia de que, a juicio de Contarini, hay cuestiones que Pomponazzi no terminó de discutir suficientemente en el *De immortalitate*, tales como la de que el hombre apetece naturalmente la inmortalidad, la de si, en el caso de que se conceda la mortalidad del alma, habría algún motivo por el que fuera preferible elegir la muerte,<sup>33</sup> o la de si los milagros pueden ser realizados por los cuerpos celestes. Pomponazzi protesta diciendo que sobre esto realizó ya en el *De immortalitate* un prolijo discurso que dejaba, a su juicio, las cosas claras. A pesar de ello, retoma las cuestiones en el capítulo 9 y añade algunas ideas que refuerzan sus antiguos postulados. Por otro lado, el décimo y último capítulo no es sino el epílogo de este primer libro, en el cual Pomponazzi corresponde a las amables palabras del final del discurso de Contarini señalando que su intención al refutar las razones expuestas no ha sido la de molestar, sino tan solo la de esclarecer. El desacuerdo entre opiniones especulativas, dice Pomponazzi imitando a Aristóteles en el libro x de la *Ética* a Nicómaco, no genera enemistad, es más, resulta necesaria para alcanzar la verdad: «ut enim est in proverbio, *ferrum ferro acuitur*».<sup>34</sup>

### 3. El libro segundo de la «Apología»

En el libro segundo de la *Apología*, notablemente inferior en extensión al primero, Pomponazzi afronta las críticas que hacia su tratado formularon ilustres tomistas del momento, como Vincenzo Colzade de Vicenza, fraile de los *Predicatori* y a la sazón rector de los estudios dominicos en Bolonia, y Pietro Manna, de Cremona, teólogo tomista que mantuvo con Pomponazzi un importante cruce epistolar acerca de algunas de las cuestiones que se trataron en el *De immortalitate*. La causa de que Pomponazzi tuviera en cuenta las críticas de estos teólogos que ejercían su labor docente en torno a la ciudad de Bolonia viene expresada por él en los siguientes términos: «Queda solo que en este segundo volumen respondamos a los restantes, quienes, aunque se opusieron a nuestra opinión, son sin embargo razonables, ya que señalaron las causas de sus dictámenes».<sup>35</sup>

---

33. Se trata en ambos casos de verdaderos topos de la filosofía platónica, muy presentes, por ejemplo, en la *Teología platónica* de Marsilio Ficino. A ellos responde Pomponazzi en diferentes momentos del *DIA* bajo la premisa de que la naturaleza intermedia del ser humano no es en sí garantía de inmortalidad, sino más bien de lo contrario: el hombre está contenido en el orden de los seres mortales, por mucho que siendo la naturaleza más perfecta de dicho orden participe de algún modo de las entidades superiores: cf. Granada, Miguel A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savanarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos 1988, pp. 196 ss.

34. *Ibidem*, f. 67rb.

35. *Ibidem*, II, f. 67va: «Superest modo ut in hoc secundo volumine ad reliquos respondamus, qui etsi nostrae adversentur opinioni, rationabiles tamen sunt, cum dictorum suorum causas assignent».

En el caso de Fray Vincenzo, a cuyas críticas pudo acceder Pomponazzi por la mediación de su amigo el conde Lodovico Nogaroli, son tratadas de nuevo algunas cuestiones que habían aparecido en el libro I de la *Apologia* y que ahora afronta Pomponazzi a partir de la versión que de ellas tiene el citado fraile. Acudamos a algunas de ellas. Por ejemplo, a la cuestión de que hay más actividades del alma humana que indican su naturaleza material y caduca Fray Vincenzo responde que las facultades vegetativa y sensitiva se incluyen potencialmente en la facultad intelectual, como superior y más perfecta que es: «y como la propia intelectual se dice que es más digna y más noble, debemos tenerla como inmaterial e inmortal, en posesión de operaciones intelectivas, y no vegetativas y sensitivas, ya que éstas se incluyen en la intelectual como en algo más perfecto».<sup>36</sup> Por otro lado, también se contesta a la afirmación hecha por Pomponazzi en el *De immortalitate* de que la actividad intelectual se da propiamente en un número muy limitado de individuos si se realiza el recuento tan solo en los climas habitables.<sup>37</sup> La respuesta de Vincenzo es que, aunque se encuentren hombres que no hagan gran uso de las facultades intelectuales, ninguno es tan bestial que en sí no albergue algo de juicio intelectual.

En el ámbito de la exégesis de los textos aristotélicos Vincenzo no está de acuerdo con la interpretación de la cita de *De anima* I, 1, 403a8, en donde Aristóteles viene a decir que si el alma usa del cuerpo como sujeto o como objeto (es imaginación o no se da sin la imaginación), no puede entonces separarse, y para ello aduce la interpretación de Tomás, quien afirma que allí Aristóteles no está determinando firmemente su postura acerca de la no separabilidad del alma humana, sino que está expresando «quanta sit difficultas circa accidentia animae».

A estas y otras razones responde el Peretto en el capítulo 3 del libro segundo reiterando algunas de las afirmaciones que ya expresó en el libro primero y que en esencia ya están en el *De immortalitate*. En efecto, él no tiene inconveniente alguno en establecer la diferencia específica del ser humano en su facultad intelectual, aunque considera que el hombre es más verdaderamente un ser racional que un ser intelectual. Ahora bien, como además de ser racional, el hombre es sensitivo, vegetativo y compuesto de contrarios («et a rationali sumitur immortalitas et ab omnibus aliis mortalitas»),<sup>38</sup> hay que tener en cuenta que no se puede predicar de él de un modo absoluto la mortalidad y la inmortalidad, por lo que una será predicada *secundum quid* y la otra *simpliciter*.

36. Ibídem: «cum ipsa intellectiva dicatur esse potior et nobilior, debemus tenere ipsam immaterialem et immortalem penes operationes intellectivas, et non vegetativas et sensitivas, quia ipsae intellectiva includuntur tamquam in perfectiori».

37. Cf. Pomponazzi, *DIA*, 8, f. 43va [trad. cit., p. 46].

38. Pomponazzi, *Apologia*, II, f. 68ra.

Así pues, analizando el peso de las operaciones que ejerce el alma humana, se llega a la conclusión de que las que tienen una naturaleza mortal pesan más que las operaciones intelectuales, las cuales además se realizan en el hombre con el concurso inevitable de las imágenes sensibles, por lo que es más apropiado decir que el alma humana es *vere et simpliciter* mortal y solo *segundum quid* inmortal. Por esta misma razón se da respuesta a la segunda objeción que planteaba Vincenzo: «Decimos, en efecto, que cualquier hombre tiene algo de razón, pero como eso está dañado y disminuido, mientras que permanecen en su integridad las operaciones vegetativas y sensitivas, no es verdaderamente inmortal, aunque sea verdaderamente racional, como se ha dicho».<sup>39</sup> Tampoco está de acuerdo Pomponazzi con aquello de que Aristóteles en *De anima* 1, 1 no hablaba según su propia opinión. En realidad, dice él, Aristóteles establece allí algo así como las condiciones de posibilidad de una ciencia acerca del alma («quomodo procedendum sit ad acquisitionem scientiae de anima»),<sup>40</sup> y por ello aquella frase condicional es absolutamente necesaria.

A partir del capítulo 4 Pomponazzi afronta las críticas de Pietro Manna, cuya misiva es citada en su literalidad en el capítulo 4. Varias objeciones sumarias le merecen al teólogo tomista los postulados presentes en el *De immortalitate*. Primeramente, dice Manna, la corrupción del alma impediría la libertad humana, ya que entonces el alma humana, como las de los animales, estaría completamente sometida al dominio celeste. Por otro lado, si como se señala en el capítulo 10 del *De immortalitate*, el intelecto agente no pertenece propiamente a la hacienda del individuo, entonces no estaría bajo nuestra voluntad el abstraer y además habría que dar explicación al hecho de que hubiesen formas que no informasen cuerpo alguno, «quandoquidem apud Aristotelem nulla sit intelligentia absque corpore».<sup>41</sup> Además, si como se dice en el capítulo 14 del *De immortalitate* la finalidad del hombre no está en la actividad especulativa, sino en participar de alguna manera de la facultad especulativa y de la ejecutora, y perfectamente de la facultad práctica, entonces la felicidad no sería lo óptimo, ya que las virtudes no se practican por sí mismas, sino en virtud de otra cosa. Estas son algunas de las objeciones que aparecen en la carta citada por Pomponazzi de parte de Manna. También en este mismo capítulo 4 nos habla de la objeción a él llegada desde Bolonia de un tal Virgilio Girardo, quien dice que si los hechos habitualmente atribuidos a demonios son, como pretende Pomponazzi, finalmente atribuidos al poder que en la tierra ejercen los cuerpos celestes en sus distintas disposiciones, entonces en el caso del hombre lo

---

39. Ibídem: «Dicimus enim quod quilibet homo habet aliquid rationis, verum cum illud sit oblaesum et diminutum, operationibus vegetativae et sensitivae integris remanentibus, non vere est immortalis, licet vere sit rationalis, veluti dictum est».

40. Ibídem.

41. Ibídem, II, f. 68vb.

que habitualmente se atribuye a su voluntad deberá remitirse igualmente a las mismas causas externas.

A todas estas objeciones y a algunas más que no hemos citado responde Pomponazzi en el capítulo 5 repitiendo, según él mismo reconoce, algunas ideas ya expuestas con anterioridad. Así, a la primera de las objeciones expuesta contesta que, aunque el intelecto humano sea corruptible, no lo es sino por accidente, ya que «non qua intellectus corrumpitur, sed tantum qua sensui coniunctus est». <sup>42</sup> Con respecto a la segunda objeción, Pomponazzi señala que, si bien el principio de la abstracción es el intelecto agente, que ciertamente no es una parte nuestra (su actividad es constante y no sufre merma alguna, frente a lo que ocurre en el inteligir humano), sin embargo, dice él, está en nuestra potestad aplicarnos a la abstracción, de la misma manera que decimos que nos calentamos cuando queremos dado que está bajo nuestro poder el acercarnos a lo que calienta, si bien no es una parte nuestra. Con respecto al argumento de que la virtud por sí misma no se identifica con la felicidad, sino que esta tiene que ver con la actividad especulativa, Pomponazzi contesta diciendo que el hecho de que la felicidad de la especie en su conjunto esté situada en una vida dignificada por las virtudes morales no significa que esa sea la felicidad propia de la parte más digna de la especie. Para esta parte sí tiene sentido la afirmación de Aristóteles en el libro X de la Ética a Nicómaco de que el fin último hay que buscarlo en la actividad contemplativa del filósofo.

Finalmente, Pomponazzi reconoce que la cuestión relativa a los demonios y a los hechos prodigiosos que se les atribuyen es difícil (y debía parecerle ciertamente resbaladiza ante la mirada inquisitiva que escrutaba ya sus pasos), <sup>43</sup> porque lo primero que habría que hacer es preguntarse por la naturaleza de aquellas entidades a las que se atribuyen esos milagros. Sean demonios o sean ángeles buenos (aplicándose entonces la terminología que para ellos acuñó ya Agustín de Hipona), el caso es que resulta difícil determinar cómo pueden saber, por ejemplo, aquellos hechos contingentes y futuros que dependen de la voluntad humana. Ante esto solo caben, dice Pomponazzi, dos posibilidades, o bien conocieron esos hechos desde la eternidad, o bien los conocen «de novo». Si lo primero, comoquiera que o bien la cognición cause la cosa, o bien al revés (así, desde el punto de vista de Aristóteles y del propio Averroes, «in divinis

---

42. *Ibidem*, II, f. 69ra.

43. Y de hecho esto explica seguramente por qué Pomponazzi no quiso editar su posterior *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, escrito en 1520 pero publicado póstumamente en 1556 en la ciudad de Basilea. Esta fue en realidad la única obra del Peretto oficialmente condenada, ocupando un lugar en el famoso *Index* de libros prohibidos (cf. Pine, M.L., *Pietro Pomponazzi*, op. cit., p. 239; Bertolotti, M., «Pomponazzi tra streghe e inquisitori. Il *De incantationibus* e il dibattito sulla stragioneria intorno al 1529», en Sgarbi, M. (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*, Florencia, Olschki, 2010, pp. 385-406).

namque scientia mensurat scitum, in nobis vero scitum mensurat scientiam»),<sup>44</sup> la conclusión es que el conocimiento que tienen esas entidades divinas de los hechos que predicen es en realidad su causa, por lo que esos hechos, para aquellos que mantienen la existencia de tales entidades, quedan fuera de nuestra potestad tanto como para aquellos que los atribuyen al influjo de las sustancias divinas. Pero si se concede lo segundo, a saber, que ese conocimiento está causado por los hechos, entonces habría que atribuirles a dichos demonios un conocimiento de los futuros contingentes, lo cual va contra la religión cristiana, por cuanto que solo a Dios le corresponde tal tipo de sabiduría. En todo caso, esto no es sino el comienzo de una larguísima digresión que ocupa el resto del libro segundo y en la que Pomponazzi complementa con bastante extensión las consideraciones que sobre este tema dejó escritas en el capítulo 14 del *De immortalitate*.

#### 4. El libro tercero de la «Apología»

Para concluir este breve recorrido por la *Apología* nos queda decir algunas cosas acerca del libro tercero, que por su extensión más bien parece el epílogo de la obra. Aquí, lo que hasta el momento ha sido por parte de Pomponazzi un discurso ponderado y respetuoso en las formas (ya hemos visto el respeto y la amistad que siente hacia su antiguo discípulo Gasparo Contarini, lo que le lleva a articular un discurso moderado que continúa más tarde en sus respuestas a los teólogos tomistas Vincenzo y Manna), ahora se va a tornar aspereza y dura confrontación. Los destinatarios de su crítica son ahora todos aquellos religiosos, en general de poca enjundia, que se han servido de su mayor proximidad al pueblo para esparcir sin miramientos la semilla de la injuria y la mentira contra él y contra su obra. A ellos dedica Pomponazzi los momentos más encendidos de su discurso, a ellos, que le acusan a él de hereje desde el púlpito de sus iglesias, los acusa de cometer más herejía que nadie en sus acusaciones tendenciosas e ignorantes. Porque él nunca ha negado la inmortalidad del alma, como ellos le acusan; es la queja que envía a Flandino, cuyas soflamas desde Mantua han llegado a sus oídos por medio de algunos amigos que lo han escuchado y han corrido a advertirle: «al momento le envié una carta y le advertí de que me estaba imputando injuriosamente una falsedad, es decir, que yo afirmo que las almas humanas son mortales, cuando estoy dispuesto a morir por la inmortalidad de las almas».<sup>45</sup>

---

44. *Ibidem*, II, f. 69va.

45. *Ibidem*, III, f. 72vb: «statim ipsi Ambrosio litteras dedi, admonuique ipsum in primis mihi falsum ascribere, videlicet me affirmare humanos animos esse mortales, quandoquidem paratus sim mori pro animorum immortalitate».

En el capítulo 1, muy interesante porque gracias a él conocemos de primera mano los inicios de la polémica, Pomponazzi narra sus esfuerzos por lograr de Flandino una exposición en firme de las objeciones que emitía desde el púlpito contra él. La única información en claro que saca de él es que Agostino Nifo ha elaborado un extenso escrito en respuesta al *De immortalitate*, lo que nos anuncia ya el siguiente episodio de la historia.<sup>46</sup> Por otro lado, en el capítulo 2 Pomponazzi nos traslada a la ciudad de Venecia, en donde se prohibió la venta del *De immortalitate* e incluso se llegó a oficializar una quema pública del libro. Narra cómo algunos frailes y predicadores venecianos le denunciaron ante el patriarca de Venecia, Antonio Contarini, como hereje. El Patriarca resolvió la denuncia condenando a Pomponazzi, condena que fue dictada por el Senado de Venecia, el cual además promovió la citada quema pública del tratado. Además el libro fue enviado al cardenal Pietro Bembo para que tomara medidas, pero este no encontró en él herejía alguna.

Y finalmente el tercero y último capítulo le sirve a su autor para desquitarse de la crítica de herejía mostrando que, desde la definición que de herejía es dada por el propio Tomás de Aquino en el libro IV de las *Sentencias*, es hereje aquel que persevera en una opinión contraria al común parecer; sin embargo, este no es su caso, ya que él claramente expresaba en el *De immortalitate* que no se adhería a nada de lo que había expuesto en él, siendo verdadero o falso, coherente con la fe o no, sino que su adhesión había sido siempre explícitamente manifestada al dictamen de la Sede apostólica, la cual, por otro lado, como el propio Pietro Bembo había expresado, no encontraba nada herético en su libro. A partir de aquí Pomponazzi inicia un prolongado discurso en el que, entre otras cosas, insiste en algunas de las cuestiones ya tratadas en el capítulo 14 del *De immortalitate* acerca, por ejemplo, de la recompensa que cabe esperar por actuar conforme a la virtud. En este caso, se dice que una vida virtuosa no es por sí misma garantía de salvación, ya que otorgar la salvación es privilegio exclusivo de Dios, quien a través de su gracia lo ejecuta. Por consiguiente, dice Pomponazzi, lo que depende de la mera voluntad divina no puede saberse por parte de la criatura a menos que Dios mismo lo manifieste: «luego no a partir de las cuestiones puramente naturales obtenemos el que se actúe virtuosamente por causa del paraíso, ya que el que se consiga el paraíso a partir de las acciones virtuosas no se puede saber a menos que Dios mismo

---

46. Agostino Nifo, antiguo colega de Pomponazzi en la Universidad de Padua escribió, en efecto, un *De immortalitate animae adversus Pomponatium*, editado originalmente en 1518, que mereció de parte de Pomponazzi una extensa respuesta en el *Defensorium* de 1519. Para un estudio de la polémica entre Nifo y Pomponazzi, véanse García Valverde, José M., «Introduzione», en Nifo, A., *L'immortalità dell'anima*, a cargo de J.M. García Valverde y F.P. Raimondi, Milán, Nino Aragno, 2009); Ídem, «Nifo versus Pomponazzi: la discusión exegetica sobre los textos aristotélicos», en Sgarbi, M. (ed.), *Pietro Pomponazzi*, op. cit., pp. 181-215.

lo revele, así que el que actuemos virtuosamente por el paraíso se conoce únicamente a partir de la fe, no a partir de la naturaleza».<sup>47</sup>

## 5. Conclusión

La *Apologia* representa la respuesta más articulada y más esmerada de Pomponazzi contra las voces que se levantaron en su contra. De su pluma salió aún otra obra, el *Defensorium*, dedicada exclusivamente a refutar la obra que contra él escribió su antiguo colega en Padua Agostino Nifo;<sup>48</sup> sin embargo, en la atenta lectura que le he dedicado a este último escrito de Pomponazzi dentro del contexto de la conocida polémica he constatado dos cosas: a) Pomponazzi lo escribió a regañadientes: solo el ascendiente aristotélico de Nifo y su enorme prestigio como exégeta le obligaron a escribir sobre una cuestión que él creía cerrada con el *De immortalitate* y la *Apologia* (el *Defensorium* está repleto de referencias explícitas a sus dos obras predecesoras); b) como consecuencia de la propia estructura de la obra (una refutación paso a paso del libro de Nifo), la falta de creatividad y de argumentación, por así decir, espontánea, lastran enormemente su desarrollo e impiden casi cualquier atisbo de originalidad por parte de Pomponazzi.

En conclusión, no creo aventurado decir que la *Apologia* es la consecuencia natural del *De immortalitate*, y constituye por ello la aportación definitiva que Pomponazzi realizó al tema de la inmortalidad del alma. Sus páginas pueden leerse, pues, como el testamento definitivo de su autor en una disputa que marcó, sin duda alguna, su tiempo y el tiempo posterior a su muerte.

---

47. Ibídem, III, f. 75ra: «Sed quod dependet ex mera Dei voluntate, a creatura sciri non potest nisi ipso manifestante. Non igitur ex puris naturalibus tenemur studiose operari propter paradisum, quandoquidem quod ex studiosis operibus paradisus consequatur sciri non potest nisi ipso revelante; igitur quod studiose operemur propter paradisum est ex sola fide cognitum, non igitur ex natura».

48. Cf. *supra* n. 46.