


La metafísica especial de Pietro Pomponazzi

Jacob Buganza
Universidad Veracruzana 

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.98486>

Recibido: 12/10/2024 • Aceptado: 15/08/2025

Resumen: Este trabajo recupera las posiciones principales y los argumentos sobre los cuales se sustenta, la metafísica especial de Pietro Pomponazzi. Esta metafísica se concreta en temas antropológicos y teológicos, esto es, sobre el alma, el libre arbitrio y la predestinación. En opinión de estudiosos como Martin Pine, Pomponazzi representa al aristotelismo renacentista más radical. Sin embargo, como se demuestra en el trabajo, no deja de declarar el filósofo mantuano su adhesión a la enseñanza de la Iglesia, aun cuando no pueda compaginarla con la racionalidad.

Palabras clave: Metafísica; aristotelismo renacentista; Pomponazzi; alma; libre arbitrio; predestinación

EN The Special Metaphysics of Pietro Pomponazzi

Abstract: This work recovers the main positions, and the arguments on which the special metaphysics of Pietro Pomponazzi is based. This metaphysics takes shape in anthropological and theological themes, that is, about the soul, free will and predestination. In the opinion of scholars such as Martin Pine, Pomponazzi represents the most radical Renaissance Aristotelianism. However, as demonstrated in the work, the Mantuan philosopher continues to declare his adherence to the teaching of the Church, even when he cannot combine it with rationality.

Keywords: Metaphysics; Renaissance Aristotelianism; Pomponazzi; soul; free will; predestination

Sumario: 1. Introducción, 2. La metafísica del alma, 3. La metafísica del libre arbitrio y la predestinación, 4. Conclusión

Cómo citar: Buganza, J. (2026). "La metafísica especial de Pietro Pomponazzi". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 279-291.

1. Introducción

Además de la dirección neoplatónica, existe una vertiente aristotélica, o aristotelizante, de enorme influencia en la filosofía renacentista, la cual ha permitido el cultivo de un modelo de metafísica más cercano al desenvuelto durante la segunda mitad del siglo XIII en autores como san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino y, sobre todo, por los averroístas latinos, encabezados por Siger de Brabante. Se trata de una dirección menos cultivada que la neoplatónica; casi todos los representantes del aristotelismo de los siglos XV y XVI están enfocados en problemas de metafísica especial (para usar esta distinción tan propia de la modernidad) y filosofía práctica, y no tanto en la metafísica general y la teología racional. Sus cultores no compiten, tanto por su especulación como por su influencia, con Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino o Giordano Bruno. En la primera parte del siglo XV las traducciones de

las obras aristotélicas se multiplican: esto es signo de que Aristóteles no es un filósofo que, en la época renacentista y humanista, haya caído en descrédito. Por el contrario, si influjo se mantiene señero entre varios de los grandes de los filósofos de este periodo, y no es menospreciado por los platónicos, como se ve en el Cusano, Ficino y Pico, por ejemplo. La opinión sesuda de Kristeller es la que debe prevalecer: «El platonismo renacentista, que muchos historiadores se han inclinado a oponer al aristotelismo medieval, no fue tan persistentemente anti-aristotélico como supondríamos. Sus representantes más influyentes fueron impresionados por la síntesis neoplatónica de Platón y Aristóteles, o estuvieron afectados directamente por el aristotelismo medieval. Así, Marsilio Ficino seguía a Platón y Aristóteles, pero concediendo, el lugar más elevado al primero, consideración que se ve reflejada en la Escuela de Atenas, de Rafael; Pico della Mirandola defendió

expresamente el aristotelismo medieval de los ataques humanistas de Ermolao Barbaro»¹.

Pietro Pomponazzi es una de las principales figuras del aristotelismo renacentista; muy probablemente es el más «radical» representante de esta corriente, de acuerdo con la tesis de Martin Pine², célebre discípulo de Kristeller. Pomponazzi es autor de varias obras importantes: destacan, sobre todo, su *De immortalitate animae*, su *Apología* y su *Defensorium*. Con mucho, el *De immortalitate animae* goza de enorme prestigio y es discutido por varios otros autores, como Agostino Nifo. También se publican, *post mortem*, varias obras, entre las que descuella el *De fato*. Con enorme claridad y precisión, Battista Mondin dice sobre él: «Pomponazzi fue una de las personalidades más representativas del Renacimiento filosófico italiano y tuvo algunos aspectos de originalidad, porque entendió la renovación del pensamiento superando las posiciones de la Escolástica y, por ende, no como un regreso a Platón, como hacían muchos humanistas para valorar el lance místico del alma hacia el Absoluto, sino a Aristóteles, cuya doctrina, empero, no interpretaba siguiendo las hormas de santo Tomás y la escuela peripatética cristiana, sino aceptando en líneas generales las conclusiones a las que habían llegado los comentaristas griegos, el primero de los cuales es Alejandro de Afrodisia»³.

La reflexión filosófica más profunda de Pietro Pomponazzi, que versa sobre temas de metafísica, se encuentra contenida en sus dos obras más sobresalientes y estudiadas, las cuales son *De immortalitate animae* y *De fato*. Como es de esperar por los títulos mismos, la primera de estas obras es una reflexión de carácter metafísico sobre el hombre, tema predilecto de los renacentistas y humanistas de su tiempo, en la que se enfrenta a la visión tradicional de la inmortalidad del alma. En efecto, Pomponazzi defiende la mortalidad del alma desde el punto de vista de la sola razón, oponiéndose, por ejemplo, a los autores que cultivan la vertiente platónica, como Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. Considerado en sí mismo, el *De immortalitate animae* puede estimarse un compendio de los principales argumentos sobre el tema, desarrollado bajo la estricta sola razón, y demuestra asimismo la enorme erudición que el filósofo de Mantua ha alcanzado al elaborarlo. El *De fato*, por su parte, estudia el tema de la Providencia (la predestinación) y la libertad, por lo que es un libro eminentemente de cuño cosmológico-metafísico, en el que se entrecruza su aristotelismo, pero, al mismo tiempo, su estoicismo, que es radical, y cierta visión neoplatónica que se entrecruza con su interpretación de la metafísica aristotélica.

2. La metafísica del alma

Pomponazzi afirma que la interpretación de Tomás de Aquino sobre la inmortalidad del alma en relación a la filosofía de Aristóteles no concuerda con

la mente de este último. Se trataría, según Brenet, de un «aristotélisme inconséquent»⁴. De ahí que el propósito de su *De immortalitate animae* estribe en exponer su propia visión de la filosofía aristotélica sobre este particular. Concuerda con la tesis de que el hombre es un ente intermedio entre los entes mortales y los inmortales y, por ende, posee una naturaleza indeterminada. Efectivamente, el hombre lleva a cabo operaciones vegetativas y sensitivas, y lo hace sirviéndose de instrumentos corpóreos y caducos; por otro lado, las operaciones de entender y querer son llevadas a cabo sin instrumentos de tal naturaleza, lo que conduce a sostener que es un ente inmortal. Pero en realidad no es ni plenamente mortal ni inmortal, ni totalmente temporal ni eterno. Pero Pomponazzi introduce una distinción, más propia de la filosofía tardo-antigua que de la medieval (los tardo-antiguos suelen diferenciar tipos de seres humanos): los hay más divinos, pues dominan su parte vegetativa; los hay bestiales, en cuanto no utilizan la razón como guía de sus acciones; y están los hombres que lo son en sentido pleno, a saber, los que viven moderadamente siguiendo las virtudes morales, pues no se abandonan por completo al intelecto ni se dejan dominar por las funciones del cuerpo. Ahora bien, ¿cómo es posible atribuir al hombre los opuestos de mortal e inmortal? Se pregunta explícitamente: ¿se debe admitir una sola naturaleza o dos, a saber, una mortal y otra inmortal? Si se admite lo primero, será en esencia inmortal y relativamente mortal, o bien en esencia mortal y relativamente inmortal, o bien será igualmente inmortal y mortal. Si se admite lo segundo, habrá que cuestionarse si lo inmortal en el hombre es individual o universal, esto es, de todos los hombres, o bien que la inmortalidad sea individual y lo mortal universal⁵. En consecuencia, Pomponazzi estima que son seis las posibles respuestas a la cuestión planteada. Sin embargo, sólo cuatro han sido sostenidas a lo largo de la historia de la filosofía; las otras dos no hay quien las mantenga, a saber, que el alma mortal es una sola y las inmortales se multipliquen con los individuos; tampoco hay quien sostenga que, en igual medida, el alma sea mortal e inmortal.

La exposición de Pomponazzi da cuenta inicialmente de la opinión de Temistio y Averroes, de acuerdo con la cual el alma inmortal es única en número y la mortal es múltiple, es decir, corresponde a cada ente humano. Puesto que las funciones vegetativas y sensitivas están circunscritas en su ejercicio al órgano corporal, entonces hay una parte del alma que es mortal, pues todo lo corpóreo es caduco; sin embargo, Aristóteles, en el *De anima*, sobre todo en los capítulos 4 y 5 del libro III sostiene que las operaciones del intelecto no son corporales y, por tanto, inmortales, Averroes y Temistio se inclinan a sostener que el alma inmortal es distinta al alma mortal. Además, puesto que una misma forma puede multiplicarse en los individuos gracias a la materia signada, entonces el alma mortal es la forma individual, mientras que

¹ Kristeller, Paul Oskar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, p. 69.

² Pine, Martin L., *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padua 1986, p. 34.

³ Mondin, Battista, *Storia della metafísica*, t. III, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1998, pp. 58-59.

⁴ Cf. Brenet, Jean-Baptiste, *Corps-sujet, corps-objet. Notes sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le De immortalitate animae de Pomponazzi*, en: Biard, Joel - Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Amsterdam - Filadelfia 2009, pp. 11-28.

⁵ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, II, 6.

una sola es el alma inmortal, sea que se trate del intelecto agente o del paciente⁶. Pomponazzi rechaza la interpretación de Averroes; la considera falsa y contraria a las tesis del mismo Aristóteles; recomienda leer las refutaciones que santo Tomás elabora en torno a ella, compendiadas sobre todo en su *De unitate intellectus*, aunque refiere otras más. Pero además agrega que, puesto que el alma es el acto de un cuerpo organizado en potencia, no puede ser que haya operaciones suyas que no estén afianzadas en algo corpóreo, pues iría contra la definición; en consecuencia, su operación nunca está libre de un órgano⁷. Sin embargo, admite Pomponazzi que, desde el punto de vista de la naturaleza misma del intelecto, este último es objeto de estudio de la metafísica (*metaphysici negotii est*), como sucede con los otros Intelectos superiores.

Después de una minuciosa discusión con Averroes, que por sí sola merece un examen aparte⁸, pasa el filósofo mantuano a exponer y discutir la solución de acuerdo con la cual el alma intelectual se distingue de la sensitiva y, empero, se considera multiplicada en relación con el número de almas sensitivas. En efecto, el intelecto de cada hombre es distinto: el de Sócrates es distinto al de Platón. Unos dicen que el alma, al ser forma del cuerpo, se sirve de este último como el capitán del navío; otros, que están tan íntimamente ligados, que es preciso definir al hombre como compuesto de alma y cuerpo. Santo Tomás confuta esta solución, con su doble salida, en la I *pars* de la *Summa theologiae* y en otros lugares. Además, se trata de una posición que resulta ajena al pensamiento peripatético; la experiencia la rechaza, pues todo hombre, por ejemplo, Pomponazzi mismo, al escribir, está afectado por el cuerpo, lo cual es resultado del alma sensitiva, pero, al mismo tiempo, o sea, al escribir, ejercita al intelecto. Si fuesen la misma cosa, se pregunta, ¿cómo puede darse que quien siente sea el mismo que quien piensa? Lo sensitivo e intelecto están en el mismo sujeto, por lo que lo sensitivo no es una substancia distinta a lo intelectual⁹.

Después, el filósofo mantuano pasa a examen la solución por la cual lo mortal y lo inmortal son la misma cosa en el hombre, y que es inmortal en sentido absoluto y mortal en sentido relativo. Es la opinión de varios renombrados filósofos, entre quienes descuello santo Tomás de Aquino. Esta opinión se funda, en la lectura de Pomponazzi, en las proposiciones siguientes: (i) lo intelectual y lo sensitivo en el hombre son la misma cosa; (ii) el intelecto, en absoluto, es inmortal, y mortal bajo cierto respecto; (iii) el alma es la forma del hombre y no mero motor; (iv) el alma se multiplica en igual número de individuos; (v) el alma viene de fuera, producida por Dios. La proposición (ii) es de capital importancia, y el argumento fundamental, proveniente del *De anima*, dice que, si el intelecto

es todas las cosas, no puede ser de naturaleza material, por varias razones a su vez, destacando que, si fuera orgánica, estaría limitada a un cierto número de naturalezas y no podría conocer en universal¹⁰. El alma es mortal desde el punto de vista de las actividades vegetativas y sensitivas, pero inmortal desde la perspectiva de la actividad intelectual. La proposición (iv) evidentemente se contrapone a la interpretación averroísta, y la (v), puesto que no es corruptible del todo el alma, «non fiat per generationem, ergo per creationem»¹¹. Sin embargo, Pomponazzi considera que esta posición implica algún elemento que supera a la sola especulación racional o filosófica; la duda estriba, entonces, en saber si se da esta presuposición de algo creído o revelado y si se conforma a los mismos textos de Aristóteles: según el mantuano, se trata de una posición que sostendría el Aquinate, y dice: «Pero como para mí la autoridad de tan grande doctor es suma no sólo en teología, sino también en la interpretación de Aristóteles, no me atrevería a decir nada en su contra, por tanto las cosas que diré sólo las propondré a la manera de aquellos que dudan y no de los que afirman, y tal vez la verdad me sea revelada por sus muy eruditos seguidores. No tengo dudas sobre la primera proposición, que en el hombre lo intelectual y lo sensitivo son la misma cosa. Pero las otras cuatro propuestas son muy vacilantes»¹².

La proposición (ii) es puesta en duda incluso por el propio santo Tomás, piensa Pomponazzi. La conjunción de las operaciones intelectuales con la materia genera esta duda, pues, por ejemplo, como es sabido, tales operaciones presuponen al *phantasma*: «Entonces, si el alma humana es acto del cuerpo orgánico respecto a la sensación, lo es también por su intelección; por ende, en todo acto intelectual suyo requiere de la fantasía. Pero si es así, ella es material. Por tanto, el alma intelectual es material»¹³. Además, parece que, puesto que predomina lo mortal en el alma, debería considerarse así. Sólo al intelecto y la voluntad, de entre las facultades, corresponde la inmortalidad; al resto, la mortalidad. Sobre (iii), asegura compartirla, siempre y cuando se considere al alma como forma material y no como forma inmaterial, como lo hiciera el Angélico. Le parece más razonable sostener la opinión de Platón, que consiste en mantener que el alma es un motor que se sirve del cuerpo, que es lo móvil. «Por ello, me ha parecido que ha hablado con sabiduría Platón al proponer

¹⁰ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VII, 3.

¹¹ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VII, 7.

¹² Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VIII, 1: «Verum cum tanti doctoris auctoritas apud me summa est, nedum in divinis, verum in ipsa Aristotelis via, non ausim contra eum aliquid affirmare, sed tantum, quae dicam per modum dubitantis et non asserentis ponam, fortassisque mihi ab eius doctissimis sectatoribus veritas aperietur. In primo igitur eius dicto non ambigo, scilicet quod re in homine idem sit sensitivum et intellectivum. Sed caetera quattuor sunt mihi valde ambigua».

¹³ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VIII, 10: «ergo si anima humana est actus corporis organici quantum ad sensationem, hoc est pro sua intellectione; ergo in omni suo intelligere indiget phantasia. Sed si sic est, ipsa est materialis. Ergo anima intellectiva est materialis». Cf. Suarez-Nani, Tiziana, *Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot, critiques de Thomas d'Aquin*, en: Biard, Joel - Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Amsterdam - Filadelfia 2009, pp. 39-42.

⁶ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, III, 2.

⁷ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IV, 6.

⁸ Cf. Boulègue, Laurence, *À propos de la thèse d'Averroes. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo*, en: Biard, Joel - Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Amsterdam - Filadelfia 2009, pp. 83-98. Aunque este texto tiene como eje también a Nifo, tiene interés para nuestro caso por la relación Pomponazzi-Averroes.

⁹ Cf. Douglas, Andrew H., *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge University Press, 1910, pp. 59-74.

el alma inmortal, dado que *el hombre, más que un compuesto de alma y cuerpo, es más propiamente un alma que se sirve del cuerpo, y es, con mayor verdad, el motor, es decir, el motor del cuerpo más que su forma, siendo el alma lo que es verdaderamente y lo que en verdad existe y que puede revestirse de un cuerpo y quitárselo*. No veo, en efecto, por qué no deba decir lo mismo santo Tomás¹⁴. La proposición siguiente, la (iv), le parece una invención reciente, muy averroísta ciertamente, pero que no corresponde al pensamiento de Aristóteles; de lo contrario, también podría multiplicarse, por ejemplo, Dios. Sobre la proposición de la creación del alma, que es la (v), no es conforme al pensamiento de Aristóteles, pues nunca la menciona; tampoco es creada inmediatamente, pues el Dios del Estagirita no actúa sobre las cosas inferiores; y que subsiste después de la muerte, contradice al pensamiento del filósofo macedonio, porque lo incorruptible es ingenerado: si el alma intelectual fuese incorruptible, entonces sería ingenerada, por tanto, siempre habría existido. Pero no deja de tener Pomponazzi en enorme estima santo Tomás, por lo que reitera «Empero, todas estas objeciones se han efectuado no para contradecir a un filósofo tan grande (¿qué puede hacer una pulga contra un elefante?), sino por el deseo de aprender»¹⁵.

La quinta solución sostiene que el alma es mortal en absoluto e inmortal en relación a algún particular. Para comprenderla, hay que partir del conocimiento. Hay entidades que conocen separadas totalmente de la materia, como las Inteligencias, en donde no hay propiamente movimiento. Hay otras que, aunque conocen de alguna manera inmaterialmente, precisan de las operaciones orgánicas para efectuar tal labor irremediamente, como los animales superiores: en efecto, estos conocen abstrayendo lo material, en el sentido de que el objeto material no entra directamente a los sentidos internos, como sostendría, por ejemplo, Demócrito. Pero hay unas inteligencias intermedias, en donde se sitúa el hombre, que efectivamente piensan, operación eminente inmaterial, pero lo hacen sirviéndose de los *phantasmata*: «El alma intermedia, que es el intelecto humano, no está libre del cuerpo en ninguna de sus operaciones, pero tampoco está totalmente inmersa en él; por ello, no requerirá del cuerpo como sujeto, pero lo requerirá como objeto. Y así, en el modo intermedio de ser entre lo abstracto y lo no abstracto, requerirá del cuerpo orgánico»¹⁶. De alguna manera Pomponazzi distingue entre la Inteligencia (*Intelligentia*) e intelecto (*intellectus*), distinción no siempre operativa en su

discurso, pero que sirve para sus fines, al menos de momento. Efectivamente, la Inteligencia no requiere de órgano alguno, mientras que el intelecto humano sí, según la perspectiva que sostiene este filósofo: el intelecto es movido por el órgano corpóreo. Dice sutilmente Pomponazzi que, mientras la Inteligencia no requiere ni objetiva ni subjetivamente del cuerpo para conocer, el intelecto sí tiene menester del cuerpo para conocer objetivamente, o sea, para que se le brinde su objeto. Por ello Aristóteles ha sostenido que el intelecto humano es acto del cuerpo orgánico de una manera intermedia entre las sustancias materiales e inmateriales, subrayando el puesto intermedio del hombre, claramente establecido en su cosmología de corte naturalista¹⁷. En suma, el intelecto humano requiere siempre de los *phantasmata*, por lo que su conocimiento esencialmente lo incluye. En forma de silogismo lo expone así este filósofo renacentista: «el intelecto humano es inmaterial y material, como resulta de las argumentaciones anteriores; pero no participa de tales naturalezas en igual medida ni es más inmaterial que material, como se ha probado en el capítulo que antecede; por ende, es más material que inmaterial y así será en absoluto material y respecto a algo inmaterial»¹⁸.

Puesto que algunas de sus operaciones pueden llamarse inmateriales, como el entender, entonces participa de alguna forma de lo inmortal: al menos, pues, como sujeto es tal; pero, puesto que la mayor parte de sus operaciones indican dependencia corporal, incluido el mismo entender que es movido por el *phantasma*, se sigue que es mortal mayoritariamente. En cuanto sujeto no requiere del cuerpo para la intelección, pero en cuanto objeto es menester el concurso, por decir así, de los órganos corporales. En cuanto intelecto, depende de la materia, en cuanto está unido al sentido, pero se trata de una dependencia accidental, se apura en apuntar Pomponazzi. En cuanto sujeto sí se desprende de las vicisitudes de la materia y la extensión, pues inteligir los universales sobrepasa precisamente lo particular; pero la misma racionalidad prueba que, para alcanzar los universales, que se requieren para razonar (lo cual se da en el tiempo, es verdad), le es menester el cuerpo para que le suministre el objeto de tales operaciones. Las operaciones intelectuales del hombre ciertamente requieren del tiempo, aun cuando el objeto de ellas lo supere en alguna medida. Por eso, no sin dificultad, puede decirse que el hombre ni es totalmente temporal ni totalmente intemporal: no está libre totalmente de los vínculos materiales ni está del todo sujeto al tiempo; las Inteligencias, por su parte, sí están libres de tales vínculos. No obvia Pomponazzi que las operaciones del intelecto y la voluntad apuntan a algo que trasciende la materialidad, pero, al menos desde el punto de vista de la sola razón, en esta vida tales operaciones dependen de lo corporal: huele a inmaterialidad, pero no de modo

¹⁴ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VIII, 22: «Quare sapienter mihi visus est Plato dicere ponens animam immortalem, quod verius homo est anima utens corpore, quam compositum ex anima et corpore, et verius eius motor, scilicet corporis, quam eius forma, cum anima sit illud quod vere est, et vere existit, et potest induere corpus et eo spoliari. Non video enim quin et Divus Thomas non habeat hoc dicere».

¹⁵ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, VIII, 29: «Haec autem dicta sint, non ut tanto philosopho contradicamus (quid enim pulex contra elephantum?), sed studio addiscendum».

¹⁶ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 8: «Media vero, quae est intellectus humanus, in nullo suo opere totaliter absolvitur a corpore, neque totaliter immergitur; quare non indigebit corpore tamquam subiecto, verum tamquam obiecto. Et sic medio modo inter abstracta et non abstracta erit actus corporis organici».

¹⁷ Cf. Wonde, Jürgen, *Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1994, p. 125.

¹⁸ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 13: «humanus intellectus est immaterialis et materialis, ut patet per habitum; sed non aequaliter de his participat, neque est plus immaterialis quam materialis, ut probatum est in capitulo praecedenti; ergo est magis materialis quam immaterialis; et sic simpliciter erit materialis et secundum quid immaterialis».

absoluto, «aliquid immaterialitatis odorat, sed non simpliciter»¹⁹. El intelecto y voluntad humanas no son genuinamente inmateriales, sino sólo de modo parcial. Esta es la causa por la cual es más propio llamar al alma humana racional que intelectual: «Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus»²⁰. Esta interpretación está de acuerdo con la gradualidad que tan a menudo sostiene Aristóteles: así como el alma vegetativa ejercita sus operaciones irremediabilmente entreveradas a tal dimensión, y los animales brutos tienen algo de inteligencia, si se considera a la facultad de la cogitativa; el hombre, por su parte, supera estas condiciones, pero no de modo absoluto, como se ha dicho, por lo cual «el intelecto debe colocarse entre las formas absolutamente materiales, por lo que se prueba que pertenece sólo a los mortales»²¹.

Esta es la solución que propone Pietro Pomponazzi para el problema de la naturaleza del alma humana. Según él, está en conformidad con la razón y los planteamientos del Estagirita, el cual, como sucede con muchos filósofos, encarna a la razón misma en sus planteamientos. De esta manera las aparentes contradicciones de Aristóteles, como el hecho de afirmar la libertad del intelecto con respecto al cuerpo y la aseveración de que tiene menester de él, se solucionan, pues, en modo absoluto, es mortal, y sólo de modo accidental se llama inmortal. Escribe a propósito en una suerte de síntesis: «el intelecto humano, en cuanto humano, es acto del cuerpo orgánico como objeto, y así no es separado, pero no como sujeto, y así es separado. Por ello, no hay nada de contradictorio»²². Si el alma es forma del cuerpo orgánico, entonces es corruptible. En cuanto a la producción del alma humana, sostiene el filósofo mantuano que se da por generación, no por creación, según el pensamiento de Aristóteles. El intelecto humano, cuando se afirma que viene de fuera, se referiría al intelecto agente, con lo que no está de acuerdo Pomponazzi; es cierto que Aristóteles asevera que el hombre es lo más divino entre los entes sublunares, pero, si es verdad que la felicidad es el continuo ejercicio del pensamiento, es claro que el hombre no alcanza a pensar en todo momento, por lo que no puede afirmarse que es inmortal; pero lo único a lo que puede darse esta denominación, dado que es Pensamiento continuo, es a Dios, cuya vida es continua y eterna²³. Además, el hombre, al conocer, al pensar, pasa de la potencia al acto en esta actividad; pero esto es indigno de Dios, luego sólo Él es inmortal. Así se comprende que escriba lacónicamente, para continuar con el resumen de su posición: «Entonces, hay en el universo tres tipologías de entes animados, y puesto que todo ente animado conoce, hay tres tipos de conocimiento. Hay, en efecto, entes animados del todo eternos, los hay del todo mortales y los hay que son intermedios entre estos dos. Los primeros son los cuerpos celestes y ellos, al

conocer, no dependen de algún modo del cuerpo. Los otros, en cambio, son las bestias, que dependen del cuerpo como sujeto y como objeto, por lo que conocen sólo las cosas singulares. Los entes intermedios son los hombres que no dependen del cuerpo como sujeto, sino sólo como objeto; por ende, no conocen el universal en absoluto, como los entes eternos, ni sólo las cosas singulares, como las bestias, sino observando el universal en el particular»²⁴.

Hacia el final de su *De immortalitate animae*, Pomponazzi termina por reconocer que hombres doctísimos, como el propio Aquinate (y Duns Escoto, como él mismo reconoce), han elaborado sus propias teorías sobre la inmortalidad del alma. A favor de ellos puede decirse que se trata de sus propias posiciones, pero no de las sostenidas por Aristóteles. La posición del Estagirita, como sintetiza García Valverde, «desde el terreno de lo puramente aristotélico y al margen de otras interpretaciones que él se encarga de rebatir sólo cabe una visión naturalista del ser humano: no hay en él más que un compuesto de materia y forma cuya disolución significa ni más ni menos que la desaparición del sujeto»²⁵. Para el mantuano, Aristóteles sostiene la mortalidad del alma humana, aun cuando deja abierta la consideración de que es inmortal en algún sentido. De lo contrario, no se habría escrito tanto, nos parece, como se ha hecho en torno a esta materia. Es un problema, pues, neutro, como recalca Forte²⁶. Empero, la última palabra, la certeza definitiva, está en Dios, dice Pomponazzi²⁷. A propósito de esto último, Dios, en efecto, ha revelado lo que debe sostenerse en esta doctrina, por más que sobrepase a la razón: el alma es inmortal. Por ello, y como consecuencia de carácter moral, si el hombre fuese mortal no tendría ningún sentido buscar los bienes ultraterrenos, como señala la religión, pues el fin último del hombre estaría incrustado en la vida mortal y no estaría dirigido a lo celeste o eterno²⁸. Escribe el renacentista de Mantua: «Por ello, las argumentaciones que parecen probar la mortalidad del alma son falsas y aparentes, porque la primera Luz y la primera Verdad demuestran lo opuesto. Las que parecen probar su inmortalidad son ciertamente verdaderas y evidentes, pero no son la Luz y la Verdad. Por ello, sólo ésta es firmísima, inatacable

¹⁹ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 20.

²⁰ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 20.

²¹ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 20: «inter materiales formas absolute reponendus est; cui attestatur quod tantum cum mortalibus conversatur».

²² Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 23: «Intellectus autem humanus, qua humanus, est actus corporis organici ut obiecti, et sic non separatur, verum non ut subiecti, et sic separatur. Quare nullum repugnans».

²³ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 28.

²⁴ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, IX, 23: «Sunt itaque in universum tres modi animalium; cumque omne animal cognoscit, sunt et tres modi cognoscendi. Sunt enim animalia omnino aeterna, sunt et omnino mortalia, sunt et media inter haec. Prima sunt corpora caelestia, et haec nullo modo in cognoscendo dependent a corpore. Alia vero sunt bestiae, quae a corpore dependent ut subiecto et ut a obiecto, quare tantum singulariter cognoscunt. Intermedia vero sunt homines, non dependentes a corpore ut subiecto, sed tantum ut obiecto; quare neque universale simpliciter, ut aeterna, neque singulariter tantum, ut bestias, sed universale in singulari contemplantur».

²⁵ García Valverde, José Manuel, *El intelecto agente en Pietro Pomponazzi*, «Anuario filosófico», 45/3, 2012, p. 564.

²⁶ Cf. Forte, Juan Manuel, *Pomponazzi y la eternidad del mundo. Entre el problema neutro y el saber dialéctico*, «Endoxa», 31, 2013, pp. 279-298.

²⁷ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, XV, 1.

²⁸ Sobre la ética de Pomponazzi, cf. Ramberti, Rita, *La fondation de l'autonomie morale dans le De immortalitate animae et dans De fato de Pietro Pomponazzi*, en: Biard, Joel - Gonter, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Gruner, Amsterdam - Filadelfia 2009, pp. 135-152.

y estable: las otras, en cambio, son fluctuantes»²⁹. Así pues, conviene admitir, junto a los hombres que, además de doctos, son santos, como Dionisio el Areopagita, san Agustín, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, y tantos más, que lo que conviene sostener con la fe y la Sagrada Escritura es que el alma humana es inmortal y es preciso postergar las riquezas, los honores y todos los bienes terrenos frente al Bien ultraterreno.

3. La metafísica del libre arbitrio y la predestinación

El *De fato* es otro texto de enorme importancia por sus repercusiones metafísicas elaborado por Pietro Pomponazzi, en donde discute, además de con Aristóteles, con los estoicos, con Alejandro de Afrodisia y con algunos de los más célebres filósofos y teólogos de la Edad Media, sobre todo, al igual que en *De immortalitate animae*, con Tomás de Aquino. El problema en torno al cual gravita el pensamiento de Pomponazzi, especialmente en el *De fato*, pero no exclusivamente (también aparece referido en el *De immortalitate animae*), es la doble aseveración, en apariencia contradictoria, entre la determinación del universo desde el punto de vista de sus leyes inmutables, por una parte, y la potencia humana para autodeterminarse, esto es, para ejercer su libertad, por la otra³⁰. Es cierto que Pomponazzi quiere reflexionar sobre este problema desde la perspectiva naturalista, o sea, como filósofo natural, aun cuando la perspectiva de la fe se inmiscuye en sus elucubraciones, pues no deja de ser, a nuestro parecer, un filósofo cristiano, sólo que exigente en grado sumo con asumir la perspectiva de la sola razón, lo cual ha conducido, en la bibliografía secundaria sobre este autor, a especular sobre su nicomedismo, es decir, a afirmar que efectivamente asume la tesis de la doble verdad, de acuerdo con la cual una corresponde a la razón y otra a la fe, de guisa que, aunque en las conclusiones de su *De immortalitate animae* asevera que acepta la inmortalidad del alma, no deja de ser sospechoso que acumule una serie de argumentos a favor de su mortalidad (el objetivo de su crítica racional, dice Landucci, es el cardenal Cayetano³¹).

Quien permite observar el vínculo entre las tesis del *De immortalitate animae* y el *De fato* es Giovanni Sante-Felice, quien en un célebre artículo plasma: «Es ahora bien sabido que Pomponazzi, al afrontar la vieja y famosa cuestión de la inmaterialidad y espiritualidad, por ende, de la inmortalidad del alma intelectual, permaneciendo dentro de los límites de

las exigencias naturales de las cosas, no alcanza, a partir del examen de la íntima esencia de aquélla y de los datos reales de su funcionalidad, a una solución definitiva que no deje equilibrarse las razones a favor y las contrarias»³². En efecto, como se ha visto, en sí misma el alma intelectual parece inmortal, pero, puesto que está irremediablemente unida al cuerpo, del que es forma, se sigue, desde la sola razón, que es mortal y corruptible. Esta postura conduce al problema de cómo sostener que en el hombre haya libre arbitrio, dado que, como dice la sola razón, el alma intelectual está entreverada de tal manera con el cuerpo que debe someterse a las leyes que gobiernan a la naturaleza y, por otro lado, resulta necesario sostener, sobre todo desde la perspectiva de la moral, la libertad de la voluntad, de la que da fe la experiencia interna. Este problema se concreta todavía más, desde la perspectiva metafísica, y es justamente uno de los temas centrales del *De fato*, cuando se pretende conciliar la libertad humana con la voluntad de Dios, entendida como Providencia o predeterminación. En férrea discusión con Alejandro de Afrodisia, Pomponazzi hace ver que el conocimiento que Dios tiene de las cosas lo tiene porque es causa de ellas, en lo que estriba la dificultad: «Pero cualquier cosa que Dios conozca fuera de sí, la conoce en cuanto es su causa: en efecto, la ciencia de Dios no es causada por las cosas, sino causa a las cosas (como sostiene también Averroes, en el comentario 51 del libro XII de la *Metafísica*) y Dios conoce lo otro de sí exclusivamente porque es su causa. Por ello, su precognición es causa de los eventos contingentes y no es verdad lo contrario, a saber, que los contingentes son la causa de la precognición de Dios, como parece pensar Alejandro para escapar a la dificultad que deriva de su tesis. Por tanto, si la ciencia de Dios es causa de las cosas y si Dios sabe necesariamente, resulta también que las cosas serán necesariamente»³³.

En efecto, en el caso de Dios, su *scientia* y eficiencia son convertibles³⁴. Desde el punto de vista de las criaturas, esta ciencia y, por ende, eficiencia, son concebidas en términos de Providencia; así, Providencia y libre arbitrio se excluyen, al menos ya desde sus términos. Esta oposición ya ha sido prevista, en los albores del Medioevo, por Boecio, en el quinto libro de su *De consolazione*. Pero pueden tener alguna concordancia, *non eodem et secundum idem*, como dice Sante-Felice, sino que «Cada una de ellas, no estudiada en conexión con la otra, encuentra su fundamento en los órdenes del pensamiento y en los datos de la experiencia interna y

²⁹ Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, XV, 4: «Quare si quae rationes probare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum. Si quae vero videntur probare eius immortalitatem, verae quidem sunt et lucidae, sed non lux et veritas. Quare haec sola via firmissima, inconcussa et stabilis est, caeterae vero sunt fluctuantes».

³⁰ Ramberti, Rita, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi: la dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Olschki, Florencia 2007, 325pp.

³¹ Cf. Landucci, Sergio, *La doppia verità: conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli Milán 2006, p. 106. Sobre los problemas que podría suscitar su posición contraria a la fe (*contra fidem*), cf. Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris 2008, pp. 142ss.

³² Sante-Felice, Giovanni, *Piero Pomponazzi e la dottrina della predestinazione*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII/1, 1926, p. 24.

³³ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, I, 15, II/7: «Nam Deus quicquid extra se cognoscit ideo illud cognoscit quoniam illius est causa, nam scientia Dei a rebus non causatur sed res ipsas causat, ut etiam dicit Averrois in commento 51 XII *Metaphysicae*, neque alio modo Deus alia a se cognoscit nisi quoniam est causa aliorum. Quare sua praecognitio est causa contingentium et non contingentia sunt causa praecognitionis Dei, ut videtur Alexander sentire ut fugiat incommodum quod videbat sequi ex eius positione. Unde si scientia Dei causa est rerum Deusque de necessitate scit, videtur et quod res de necessitate erunt».

³⁴ Cf. Sante-Felice, Giovanni, *Piero Pomponazzi e la dottrina della predestinazione*, cit., p. 26.

en aquellos de la realidad práctica»³⁵. Los filósofos terminan por decantarse por una de las alternativas menoscabando el otro término en disputa, o sea, o afirman la Providencia y niegan el libre arbitrio, o afirman este último y niegan aquélla. Pomponazzi conoce las soluciones más célebres al problema, y considera que la respuesta de cuño estoico es la más adecuada, incluso por encima de la cristiana, desde la perspectiva estrictamente racional o naturalista. El filósofo mantuano interpreta la respuesta cristiana en el registro siguiente. Primero, Dios conoce todas las cosas; no hay nada de lo que Él no tenga *scientia*; segundo, también existe el libre arbitrio en los entes inteligentes. ¿Cómo pueden coexistir ambos, se pregunta Pomponazzi?

«La Providencia divina, en cuanto considera el futuro como contingente y como es en sus causas, lo conoce y lo provee solo como algo que sucederá de modo contingente, y, entonces, desde este punto de vista, el evento podrá avenir y ninguna de las dos alternativas contrapuestas es conocida determinadamente. Es más, según esta perspectiva, el conocimiento de Dios abstrae (o, mejor, prescinde) de la determinación de la alternativa –como, para conocer a Sócrates en cuanto ser animado se requiere sólo que se conozca que es una substancia animada dotada de sensibilidad; y si se conociera que es también racional, no se le conocería sólo en cuanto ser animado, como es claro. Y tal conocimiento no puede llamarse potencial en lo que respecta a este punto de vista, sino que en su ámbito está, más bien, muy determinado. En cambio, sería en potencia si, respecto al conocimiento de Sócrates relativo a su ser animado, se supiese sólo que es una substancia o un ente viviente. Por tanto, desde este punto de vista, la Providencia de Dios es comoquiera certísima y determinada. En cambio, si el futuro es considerado no en su naturaleza potencial y como es en sus causas, sino como será fuera de sus causas y ahora pasado al acto, entonces Dios conoce con absoluta determinación cuál será la alternativa elegida; y, en cuanto Dios, en su infinita eternidad recorre toda sucesión temporal y todo instante, la alternativa será para Él determinada como lo es un evento presente o pasado. Por ello, la libertad de la voluntad es perfectamente compatible con la Providencia de Dios»³⁶.

En suma, Pomponazzi interpreta la respuesta cristiana distinguiendo dos facetas: la primera, cuando Dios conoce las cosas como futuros contingentes en sus causas, es decir, como algo por avenir, entonces Dios prescinde de las alternativas y conoce con determinación y certeza lo que sucede en él. La segunda, en cuanto Dios conoce no como puede ser en el futuro, sino en cuanto es en acto, conoce la determinación como si fuera presente. Concuera con el libre arbitrio en cuanto el futuro es conocido por la Providencia como la determinación de la voluntad misma: ante dos alternativas, Dios conoce perfectamente aquella hacia la cual se pliega la voluntad, no en cuanto futura, sino en cuanto está fuera de sus causas. Según Pomponazzi, la respuesta cristiana expuesta concuerda con el pensamiento de Tomás de Aquino. El Aquinate explica su posición de manera contundente en la *Summa theologiae*: en efecto, para él, Dios conoce los futuros contingentes (como demuestra la Revelación: el *sed contra* lo pone de realce al citar los *Salmos*). La explicación del Angélico es mucho más simple: un efecto contingente se conoce en sí mismo, o sea, en cuanto ya existe; o bien, «in sua causa», y así «ut futurum», en cuanto no determinado: Dios conoce todos los contingentes, no sólo en cuanto están en sus propias causas, sino como es en sí mismo cada uno, o sea, en presente. Dios, al conocer todo de manera eterna, no requiere pasar de un momento a otro, de un instante a otro, que es un modo cognitivo más bien de la criatura inteligente: Dios conoce todo en su presencialidad: «Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata»³⁷.

La postura con la que simpatiza Pomponazzi es la estoica. De manera ejemplar el filósofo mantuano explica que, para esta opinión, «omnia subsunt fato sic quod omnia sunt praevisa et a Deo praeordinata»³⁸. Puesto que todo está previsto y preordenado por Dios, nada puede escapar de tales consideraciones. Puesto que la voluntad es parte de ese todo, o sea, de todas las cosas, se sigue que está subsumida por Dios: la voluntad no se mueve a sí misma sino en cuanto es movida por Dios, «quoniam est Dei instrumentum»³⁹. En efecto, para Pomponazzi Dios prevé y provee, pues de lo contrario sería como el fuego que no calienta. Hay que aceptar que Dios, al prever y proveer, significa lo mismo que actúa con absoluta certeza: es a esto a lo que Pomponazzi parece denominar *fato*, destino: así se comprende que admita que todo está gobernado por el destino y por disposición inevitable de la Providencia divina; no hay nada que no se le someta⁴⁰. Para compren-

³⁵ Sante-Felice, Giovanni, *Piero Pomponazzi e la dottrina della predestinazione*, cit., p. 27.

³⁶ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 6, 5-7: «Quoniam divina providentia in quantum respicit futurum contingens et ut est in suis causis, non plus cognoscit vel providet nisi qualiter contingenter eveniet; sic quod ut sic, poterit evenire et non evenire, et nulla pars contradictionis est detenninate scita. Immo secundum istam considerationem, abstrahit vel potius praescindit a determinatione partis. Veluti scire de Socrate qua animai est, non oportet scire nisi quod est substantia animata sensitiva; et si sciretur quod est etiam rationalis, non sciretur tantum qua animai est, veluti manifestum est. Neque ista notitia dicitur potentialiis quantum spectat ad istam considerationem, immo est detenninatissima ut stat sub ista consideratione. Si autem sciretur de Socrate quantum spectat ad esse animai quoniam tantum est substantia vel vivens,

bene esset in potentia. Est igitur providentia Dei certissima et determinata secundum istum respectum. Si vero consideretur futurum non ut est in potentia et in suis causis, sed ut erit extra suas causas et deventum ad actum, sic Deus cognoscit determinatissime illam partem; et (ut) sua infinita aeternitate circuit omnem temporis differentiam et omne momentum, sicut etiam res praesens vel praeterita est determinata. Quare cum Dei providentia optime stat libertas voluntati».

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 13c.

³⁸ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, 1.

³⁹ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, 2.

⁴⁰ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, 11.

der la posición del mantuano, hay que admitir que todos los entes que pueblan la creación o universo están jerarquizados, y lo están de manera justa: así, las Inteligencias están por encima de las criaturas sublunares, y dentro de estas las plantas por debajo de los entes animados, y sobre estos descuelga el hombre. Puede ser que visto desde la perspectiva del singular ciertos entes parezca que no tienen un papel de importancia; pero, visto desde la perspectiva del universal, esto es, desde la visión de la totalidad, responden con justicia a su función: por ejemplo, los intestinos en el cuerpo. Por ende, es justo que, en el universo, tomado en su conjunto, haya «aliquod dominans et aliquod dominatum, aliquod aeternum aliquod caducum est, et sic de caeteris diversitatibus»⁴¹. En estos casos, así como en la diversidad de los individuos humanos (los hay unos más nobles que otros), no hay, como tal, bondad o maldad, sino en la voluntad: aquí Pomponazzi sigue la visión clásica, afianzada por la filosofía del Medioevo, de la voluntad como sede de la bondad y maldad moral, de las que se derivan la lauda y el vituperio, el premio y el castigo. A esto apuntan las objeciones contra los estoicos, pues hacen depender de Dios la bondad o maldad moral de la voluntad⁴². Que alguien tenga una buena o mala voluntad, o una tendencia al vicio o a la virtud, se derivaría de Dios, de guisa que los pecados entrarían en el diseño divino. El ejemplo del martirio es particularmente patético: en efecto, para que haya martirio, en el que Dios se place, se requiere que haya ferocidad y crueldad hacia el martirizado; luego, a Dios place la ferocidad y la crueldad en función del martirio.

Como puede verse, esta objeción afecta tanto a los cristianos como a los estoicos. Pero estos últimos parecen librarse de mejor manera que los primeros, según Pomponazzi. Para los estoicos, el bien y el mal están presente en el universo. Se aprecia por la experiencia y por la razón, pues la naturaleza misma de la acción la inclina al bien o al mal. En efecto, si el hombre *de facto* peca, se debe a que puede pecar; en otras palabras, en el hombre hay potencia para pecar, y lo hace muchas veces. De esto extrae el mantuano que pecar es un acto natural, pues tiene la potencia para hacerlo: «Sed quod secundum naturam est, aliquando necessarium est esse. Ergo necessaria sunt peccata»⁴³. Pero por el hecho de que algo sea posible, no lo vuelve necesariamente actual (cabría objetar), aun cuando tenga razón Pomponazzi al aseverar que eventualmente todo hombre peca. Ahora bien, para los cristianos, Dios podría eliminar el pecado del universo, pero no lo hace, como consta por la experiencia misma. La comparación de la que se sirve Pomponazzi es la del cojo (*claudus*): «Respecto a la posición cristiana, la de los estoicos parece más razonablemente fundada: según ellos, Dios se comporta como uno que es cojo o cojeante por naturaleza, mientras según los cristianos Dios se comporta como uno que cojea por su voluntad»⁴⁴. En el caso de los estoicos, el mal se debe a la constitución

misma del universo; en el de los cristianos, a la voluntad divina. Para Pomponazzi, es más cuestionable la segunda versión. Comoquiera, argumenta de este modo el filósofo renacentista: «Por ello, para responder a la objeción, sostengo que en Dios no hay ni defecto, ni crueldad, ni injusticia, ni ninguna otra pasión que no sea apropiada a Dios»⁴⁵. Si algo es malo, como por ejemplo la opresión del pobre por el rico, o la oveja devorada por el lobo, lo es bajo un punto de vista particular, no desde la perspectiva del todo, del universo, en definitiva.

En buena medida, el argumento tiene mayor o menor peso dependiendo de la posición que se asuma sobre la mortalidad o inmortalidad del alma. Si se admite su mortalidad, entonces la tesis de los estoicos es completamente concorde con la visión susodicha; si se sostiene la inmortalidad, aparecen nuevas dificultades, por ejemplo, la de un Dios cruel que se complace en la pena de sus criaturas. Si desde una perspectiva estoica se admite la inmortalidad del alma, la objeción de un Dios cruel deja de tener validez, puesto que, así como las ciudades poderosas de hoy mañana dejan de serlo, un alma que se encarna en este ciclo en un hombre pobre, mañana podrá hacerlo en la de un rico. Pero el núcleo del problema está en la postura que se asuma con respecto a la libertad de la voluntad, como se ha anticipado. Para unos, la voluntad no es movida por nada externo, so pena de caer en la violencia; para otros, es movida por el objeto conocido bajo la perspectiva del bien; otros más sostienen que Dios la mueve. Según Pomponazzi, los estoicos suscriben la última postura, por lo que explica: «Si es así, entonces no nos pertenecen ni el querer ni el rechazar, en el sentido entendido por los adversarios, a saber, en el sentido de que nuestra voluntad se mueva a sí misma sin que nada la mueva»⁴⁶. Con todo, el mantuano admite que el querer y el rechazar se hallan en la voluntad como su substrato, pero no su causa eficiente. Por ello, el hombre experimenta que es él quien quiere y rechaza, pero no experimenta que sea él quien «causa» esta querencia o rechazo: la experiencia demuestra que a veces se quiere querer algo y, sin embargo, no se quiere, como el amar a cierta persona que resultaría conveniente.

Con las consideraciones precedentes, que por ningún motivo agotan las múltiples aristas del *De fato*, puede comprenderse cuál es la posición estoica que asume Pomponazzi, con sus evidentes trazos de platonismo y aristotelismo, en torno a que necesariamente gobierna el destino. Escribe este filósofo: «En el universo hay sólo un primer motor, que es el único motor no movido; en cambio, todos los otros entes o son motores y movidos, o bien (si existe algo que no tiene alguna capacidad eficiente) son exclusivamente movidos. Entonces, todo motor, diverso al primero, es instrumento del primer motor y no deriva

claudicans ex natura, secundum Christianos vero se habet ut claudicans ex voluntate».

⁴⁵ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, I/39: «Quare respondendo ad obiectionem dicimus neque in Deo esse defectum, neque in Deo esse crudelitatem vel iniustitiam, vel aliquod aliud quod Deo non conveniat».

⁴⁶ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, III/2: «Quod si sic est, non est igitur nostrum velle et nolle secundum intellectum quem ipsi dant, videlicet quod voluntas nostra a nullo mota se ipsam moveat».

⁴¹ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, I/6.

⁴² Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, I/15.

⁴³ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, I/38.

⁴⁴ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, I/31: «Rationabilior igitur videtur Stoicorum opinio opinione Christianorum, quandoquidem secundum Stoicos Deus se habet ut claudus sive

el movimiento de sí, sino en cuanto es movido por el primero motor, y mueve de acuerdo a como es dirigido por el primer motor. Pero el primer motor no puede mover sino pensando y queriendo; por ende, es preciso que todas las cosas sean pensadas y dispuestas por el primer motor, no sólo respecto a su substancia, sino también respecto a su existir y obrar. Este pensar y disponer pueden ser llamados providencia divina; en cuanto lo que ha sido predispuesto y regulado por Dios, se explica y cumple en las cosas que han sido predispuestas y reguladas, aquel pensar y aquel disponer pueden ser llamados destino»⁴⁷. Así pues, el destino es la misma razón de Dios que todo dispone de acuerdo con el orden que Él ha establecido; y puesto que todas las cosas dependen de Él, no sólo en su ser o existir, sino también en lo que son y en su operación, se sigue que el obrar de todas y cada una depende de su pensamiento y voluntad. Como *Architectum*, Dios proyecta en su Mente toda cosa antes de llevarla a cabo, sin que haya un tiempo en el que proyecta y ejecuta, produciendo la primera Inteligencia, que recibe su ser y obrar de la Causa primera, y a esto ya el mantovano lo denomina *fatum*. La primera Inteligencia produce la segunda Inteligencia, y la conjunción de la primera y Dios es el *fatum* de la segunda. Y así sucede de la Primera causa a la última. Así, también las acciones humanas están gobernadas por el destino, pues ya en la causa se halla, de manera ciertamente potencial, lo que efectivamente se efectúa. Ciertamente, Pomponazzi tiene en consideración la astrología, que, para él, como para otros autores de su época, puede determinar al individuo humano inclinándolo hacia una acción en vez de otra; así, los cuerpos celestes y las estrellas sesgan al hombre: en suma, marcan el destino. Los cuerpos superiores influyen sobre los inferiores, porque son regulados por el destino: las diferencias entre los individuos las atribuye a las causas celestes.

Pero quedan todavía tres libros más que conforman el *De fato* pomponazziano. En ellos, el problema del libre arbitrio es afrontado con nuevos bríos, aun cuando acepta, en el plano racional, la superioridad de la explicación estoica por encima del resto, incluida la cristiana, como se ha visto. Hace frente al problema de las naturalezas del intelecto y la voluntad, es decir, en qué consisten, si es que tienen relaciones entre sí, lo cual es evidente, o si se trata de una sola facultad con dos funciones, como parecería sugerir la escuela escotista. Parece seguir una interpretación tomista del problema, aunque no parece ser la posición seguida por el propio Aquinate, pues el Angélico no sostiene la unicidad del intelecto y la

voluntad, aunque la entrevé, según Pomponazzi mismo. El meollo de este problema se concreta especialmente en visualizar dónde se localiza la libertad, pero excluye que pueda encontrarse en el intelecto o en el juicio, pues el intelecto siempre actúa naturalmente. Entonces, debe estar en la voluntad, pero hay que ver en qué sentido: «En la elección la relación entre intelecto y voluntad, según Pomponazzi, se configura en los siguientes términos: el intelecto presenta un objeto a la voluntad junto al juicio de valor sobre él; en esta operación, la voluntad es pasiva y el intelecto activo. En cuanto la voluntad decide ejercer la propia acción, mueve al objeto para especificar el acto volitivo; en esta operación la voluntad es activa en el ejercicio y el intelecto en la especificación. Pero la actividad del intelecto es secundaria desde el momento en que ella depende de la decisión inicial de la voluntad para actuar y, por ende, para mover el objeto a especificar la propia acción»⁴⁸. Empero, cuando se dice que la voluntad elige siempre el bien, entonces está determinada por este último y, en consecuencia, no puede ejercer propiamente la libertad, pues esta última significaría que puede colocarse a sí misma su objeto, que es lo que no sucede: estaría determinada por el juicio del intelecto. El argumento presentado por Pomponazzi requiere ser citado extensamente: «Aquí tal vez se objetará, como hacen muchos, y como parece pensar Aristóteles en el libro III de la *Ética*, a saber, “si se proponen a la voluntad un bien que aparece mayor y uno que aparece menor, en esta situación la voluntad no puede querer el bien menor y descartar el mayor, como se mostraba. Pero la voluntad puede comandar al intelecto a deliberar bien y hacer de modo que la disposición sea contraria, o sea, que aquello que primero era o aparecía como bien menor aparezca ahora como mayor, mientras que aquello que aparecía mejor ahora sea peor: de este modo se mantiene la libertad”. Pero también esta explicación no es adecuada. En efecto, la voluntad no manda nada al intelecto, ni a otra potencia, si primero no le ha sido mostrado que aquel objeto es bien. Por tanto, necesariamente tal indicación previa precede al mandato de la voluntad y es natural, ni de ningún modo está en poder de la voluntad, desde el momento en que la voluntad presupone al intelecto. Tal indicación dependerá de alguna causa externa, como Dios o algo más (y es aquello que sostiene sobre todo los estoicos). Entonces, no está en poder de la voluntad»⁴⁹.

⁴⁷ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, II, 7, IV/2-4: «Et altius ordiendo videtur dicendum quod, cum tantum in universo sit unum primum movens quod tantum est movens, non motum, caetera vero sint moventia et mota, aut tantum mota si detur aliquod quod nullam habeat efficientiam, ideo omne movens aliud a primo movente est instrumentum primi moventis, neque ex se habet motum nisi ut movetur a primo movente, taliterque movet qualiter dirigitur a primo movente. Cum autem primum movens non possit movere nisi intelligendo et volendo, ideo oportet omnia a primo movente intelligi et ordinari non solum quantum ad eorum substantiam verum et quantum ad eorum esse et suas operationes. Talis intelligentia autem et ordinario potest appellari divina providentia; ut vero quod provisum et ordinatum est ab ipso Deo in his quae provisae et ordinatae sunt explicatur et perficitur, sic fatum potest appellari».

⁴⁸ Scribano, Emanuela, *Il libero arbitrio in P. Pomponazzi*, «Annali dell'Istituto di filosofia», III, 1981, p. 29.

⁴⁹ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, III, 7, 16-17: «Sed huic forte dicitur securi a multis dicitur et videtur esse sententia Aristotelis in III Ethicorum, videlicet quod maiori bono et minori propositis secundum apparentiam ipsi voluntati, non potest rebus sic se habentibus voluntas velle minus bonum et renuere maius bonum, ut ostensum est; verum potest voluntas intellectui imperare ut recte consultet, et facere quod dispositio sit contraria, videlicet quod ubi prius erat sive apparebat minus bonum appareat nunc melius, et ubi tunc melius nunc peius; quare secundum istum modum stat libertas. Verum neque istud dictum videtur sufficere. Quoniam voluntas nihil imperat intellectui vel alicui alteri potentiae nisi prius sit tale praesentens esse bonum ipsi voluntati. Unde de necessitate talis praesentens praecedat imperium voluntatis, et est naturalis neque aliquo pacto est in potestate voluntatis, quandoquidem voluntas intellectum praesupponat. Erit igitur hoc ex aliquo extrinseco, ut Deo vel quovis alio; quod maxime volunt Stoici. Non igitur hoc est in potestate voluntatis».

La posición anterior es la que sostiene el mantua-no desde el punto de vista estrictamente racional. Más adelante, en el libro IV del *De fato*, hay una reformulación interesante del problema: Pomponazzi recuerda la distinción aristotélica entre opinión y ciencia, siendo objeto de esta última lo universal y necesario, mientras que la primera puede ser verdadera o falsa⁵⁰. En el caso de la ciencia, la actitud subjetiva que la acompaña es la certeza; en el caso de la opinión, hay incertidumbre; no puede ser que Dios tenga un conocimiento incierto; por tanto, su conocimiento es pleno y cierto. Pero el libre arbitrio versa sobre lo contingente e indeterminado: «¿Cómo puede ser, pues, que el libre arbitrio, que es variable e indeterminado, esté sujeto a la Providencia divina, que es ciertísima e invariable?»⁵¹. Los estoicos, tan estimados por el filósofo mantuano, han formulado posiciones diversas sobre este problema, a saber, o bien niegan el libre arbitrio y, así, queda salvaguardada la Providencia, o bien someten a esta última al libre arbitrio. Ambas posiciones, sin embargo, son contrarias a la religión cristiana, piensa Pomponazzi y, por ende, a la Verdad. Muchos filósofos sostienen que, puesto que Dios sabe con antelación cuáles son los actos humanos que un individuo realiza, entonces no puede afirmarse el libre arbitrio.

El mantuano busca proponer la cuestión, en el libro V, desde la perspectiva de la contingencia, esto es, si acaso Dios actúa de manera contingente. Afirma que la proposición *Deus contingenter agere* puede entenderse de dos modos, a saber, entendiendo que Dios puede producir, sin mediación alguna, un acto, mientras que, en otro momento, puede producir el acto opuesto; el segundo modo diría que Dios puede producir separadamente ambos actos, aunque no contemporáneamente. Los cristianos, dice, entre los que se incluye (*nos Christiani*) admitimos el primer modo sin dificultad, aun cuando Aristóteles pudiera negarlo⁵². El argumento central parece ser que, si el hombre puede actuar de un modo o de otro, con mayor razón Dios puede hacerlo. Aristóteles no podría aceptarlo, porque, para él, Dios no puede imprimir un movimiento que eternamente no produce. Pero si Dios tiene voluntad, y la voluntad es libre, por ende, no obra necesariamente. En relación al segundo modo de entender la proposición antedicha, sostiene que Dios no puede hacerlo. El argumento sería el siguiente: si Dios puede producir en el tiempo (*t*) a Sócrates y, al mismo tiempo, no producir en el tiempo (*t*) a Sócrates, entonces Dios está determinado a una de esas dos opciones, o no. Pero si no está determinado a alguna de estas dos opciones, por ejemplo, entonces estaría indeterminado, lo que no es viable admitir⁵³. Pero el hombre sí puede actuar de la manera susodicha, por lo que es necesario explicitar por qué Dios no podría, lo cual racionalmente parece absurdo, porque la voluntad humana superaría a la divina: «el motivo de la diversidad depende del hecho de que la voluntad humana es variable; por ende, no estando determinada,

puede determinarse y, una vez determinada a un acto, puede aun con todo determinarse a otro. Todo esto es imposible en la voluntad divina. Y dado que tal contingencia implica variabilidad, por ende, debe excluirse de Dios, pero no del hombre»⁵⁴. Siendo así, la voluntad humana no es superior a la divina, sino imperfecta e inferior, mientras que la determinación implica perfección. Así, la conclusión es que Dios actúa libremente, y la creación, aun cuando haya sido determinada desde la eternidad, ha sido producida en el tiempo: el cosmos, pues, no es eterno, sino que su rasgo característico es la temporalidad.

Efectivamente, la *actione ad extra* es evaluada por Aristóteles y los estoicos como necesaria, mientras que los cristianos sólo la admiten *ad intra*, aunque advirtiendo que se trata de una imprecisión del lenguaje, evidentemente, porque en Dios las procesiones de las Personas divinas son necesarias, pero no son propiamente *processiones*, sino siguiendo un modo de expresión neoplatónico muy difundido entre los filósofos. Las *actiones ad extra* son equivalentes, con propiedad, a *Deus aget*, pues la acción de Dios propiamente produce algo que no es Él, es decir, cosas realmente distintas. El problema estriba en la eternidad o no de las *actiones ad extra* de Dios, o sea, si siempre ha creado o no; si no ha creado siempre, entonces habría una contradicción patente, pues Dios pasaría de un estado a otro, por ejemplo, al querer crear, lo cual es absurdo con su naturaleza. En efecto, resulta incompatible con la naturaleza de Dios el que tuviera una voluntad *indeterminata* y, en consecuencia, *mutabilis*⁵⁵. El modo en que el filósofo renacentista busca resolver la cuestión, poniendo en entredicho siempre sus propias capacidades y fuerzas para lograrlo, es básicamente la siguiente. En primer lugar, Dios es perfecto; nada que sea imperfecto puede predicarse de Él; afirmar que Dios tiene una voluntad indeterminada, significa atribuirle alguna imperfección; por ende, Dios ha determinado absolutamente todo desde la eternidad o, en las palabras del propio Pomponazzi, «unde omnia determinare consequitur necessario naturam Dei sicut sapientia, bonitas et sic de singulis consequuntur Dei naturam»⁵⁶. Ahora bien, la manera en que Dios se ha determinado voluntariamente no es necesaria, y esto es lo que este filósofo quiere destacar: la creación no perfecciona a Dios, es decir, no lo vuelve más o menos divino de lo que ya es, o sea, nada le agrega o elimina: desde el punto de vista de la perfección de Dios mismo, la existencia o no del universo nada cambia en Él. Por ende, la existencia de la creación es, en sí misma, indeterminada, pues nada agrega a Dios, pero es necesario que Él se determine por alguna de las dos alternativas: puesto que place más a su voluntad (*suae voluntati placuit*) que exista el cosmos, en consecuencia, existe. Así, puesto que Dios ha creado el cosmos, es necesario que este último exista, pero se trata de una existencia condicionada,

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 33, 88b30-89a10.

⁵¹ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, IV, 1: «Qui igitur fieri potest ut liberum arbitrium, quod variabile et indeterminatum est, divine providentiae subiiciatur, quae certissima et invariabilis est?».

⁵² Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 2, 14.

⁵³ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 2, 22-25.

⁵⁴ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 2, 31: «ratio diversitatis est quoniam voluntas humana est variabilis; quare non existens determinata potest determinari, et determinata ad unum potest ad alterum determinari; hoc autem impossibile est in voluntate divina. Cumque talis contingencia includat mutabilitatem, ideo a Deo releganda est, non autem ab homine».

⁵⁵ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 4, 15.

⁵⁶ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 4, 23.

pues es un acto *ad extra* del Creador. Así se puede comprender que Dios actúa contingentemente.

Las posiciones anteriores son importantes para entender el problema del destino, esto es, de la Providencia divina. De manera sumamente nítida, y exponiendo la posición del Aquinate, Pomponazzi asegura que el teólogo medieval afirma que la perfección de Dios se manifiesta en todas sus criaturas, y en el caso del hombre también se puede advertir variopintamente, por lo que algunos individuos están direccionados hacia ciertos objetivos y otros hacia los opuestos, por ejemplo, hacia la gloria o pena, que en ambos casos son manifestación de la bondad divina. Puesto que el hombre no puede direccionarse a sí mismo hacia la beatitud sobrenatural, es necesario que alguien lo conduzca, como la flecha a la diana. Así, *praedestinatio* es el término que significa la eterna voluntad que conduce a la criatura humana a la beatitud, en lo cual se muestra la bondad de Dios⁵⁷. Desde la perspectiva humana, el hombre es quien primero elige y luego ama, pues la voluntad humana no produce al bien; en otro orden, el bien precede a la elección, y la elección al amor⁵⁸. Por ello, aun sin saber quiénes tienen predestinada la gloria o la pena, es menester efectuar obras buenas, pues en ellas se explicita la elección y, en consecuencia, el bien. Pero Pomponazzi encuentra reparos a la posición del Aquinate: por ejemplo, admitiendo que la creación no añade nada a Dios, se sigue que no puede manifestar su infinita magnitud. Sería suficiente con que creara una sola criatura, por ejemplo, y le predestinara a la gloria. Tampoco es compatible con la naturaleza de Dios que Él quiera el pecado, porque así pecaría, como suele objetarse contra los estoicos⁵⁹. Si Dios no muta, entonces, el predestinado al pecado necesariamente será castigado, lo cual, para santo Tomás, muestra la justicia divina, mas para Pomponazzi manifiesta injusticia, lo cual es inadmisibles en Dios. Ahora bien, si el ser salvo o castigado entran en la esfera de la contingencia, es decir, queda en manos del hombre el buscar el bien y evitar el pecado, ¿cómo puede compaginarse con lo dicho hasta ahora? En términos metafísicos, ¿cómo es que la causa contingente podría igualarse a la causa necesaria? Es absurdo, evidentemente, que la primera someta a la segunda, esto es, que el libre arbitrio someta a la voluntad de Dios. Pero si es un hecho de experiencia que el hombre delibera, entonces debe ser libre; por ende, no hay destino. En consecuencia, la voluntad de Dios termina sometida a la deliberación. Mas Pomponazzi niega la consecuencia, pues Dios bien puede predisponer que el evento se dé a través de la deliberación: «Y la deliberación se implica en el destino no menos que su efecto, porque precisamente Tomás responde que las plegarias de los santos o de otros son necesarias, ya que se implican en la predestinación, como se implica también la salvación»⁶⁰. Por ende, Sócrates, por ejemplo, es salvo gracias a la plegaria de los santos u otros. Y

en esta posición los cristianos se acercan a los estoicos, según el mantuano. Como puede apreciarse, Pomponazzi dilatada y pausadamente elabora su propia posición en torno a este complejo problema metafísico. Afirma, pues, que

«desde la eternidad, Dios ha querido producir el universo que vemos, pero no ha querido producirlo en la eternidad, sino en cierto punto del tiempo, según lo que sostiene la Iglesia. Como pertenece a la esencia del hombre el hecho de ser un ente animado racional, y como pertenece a su integridad el hecho de tener todas las partes corpóreas necesarias para ser hombre y específicamente por los filósofos, análogamente pertenece a la esencia del universo el hecho de tener una propia forma y materia y todo lo que en él se encuentra, al menos respecto a la substancia y a lo que por sí constituye accidente de la substancia. Por ello, si faltase la materia o la forma o ambas, el universo no existiría [...]. Por ello, en el universo está tanto la criatura más perfecta según el acto, tanto la más imperfecta, así como la intermedia; está lo necesario y lo contingente; hay libre y no libre [...]. Dado que las obras de Dios son perfectas, es apropiado o necesario que en el universo se encuentre una naturaleza libre. En verdad, la libertad parece convenir indistintamente a cualquier esencia intelectual; pero aquí hablamos sólo de la libertad de la voluntad humana, que tiene el poder para pecar y no pecar [...]. Dios, entonces, ha formado al hombre naturalmente capaz tanto para pecar como para abstenerse del pecado. Y, puesto que el hombre es intermedio entre los dioses y las bestias, tiene, por ende, el poder de asemejarse a Dios gracias a la virtud, o bien de asemejarse a las bestias gracias a los vicios. Es más, incluso asemejarse a las plantas y hasta a las cosas inanimadas»⁶¹.

Dios está por encima de la libertad considerada limitadamente, que es la libertad moral, o para pecar o no, según el modo de hablar de Pomponazzi. Dios no puede pecar, porque es signo de imperfección, pero las criaturas inteligentes sí pueden, pues tanto hombres como ángeles pueden determinarse en el bien

⁵⁷ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 5, 7.

⁵⁸ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 5, 11.

⁵⁹ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 6, 12.

⁶⁰ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 6, 35: «quoniam et ipse Thomas respondet quod preces sanctorum vel aliorum sunt necessariae quoniam cadunt sub praedestinatione veluti et salus cadit sub praedestinatione».

⁶¹ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 7, 4-8: «Deus ab aeterno voluit producere hoc universum quod videmus, non tamen pro aeterno sed pro novo, veluti Ecclesia determinat. Sicuri autem de ratione hominis est esse animal rationale et de integritate eius est habere omnia membra requisita ad hominem de quibus philosophi determinant, sic de ratione universi est habere propriam formam et propriam materiam et omnia quae in eo reperiuntur, saltem quoad substantiam et per se accidentia ipsarum substantiarum. Unde si deesset materia vel forma vel ambo, non esset universum [...]. quare in universo sunt et perfectissima creatura secundum actum, et imperfectissima, et media; sunt et necessarium et contingens; sunt liberum et non liberum [...]. Quare cum Dei opera sint perfecta, conveniens est aut necessarium quod in universo sit natura libera; et quanquam libertas universaliter videatur convenire cuique naturae intellectuall, tamen non intendimus in proposito nisi de libertate voluntatis humanae quae potest peccare et non peccare [...]. Constituit ergo Deus hominem natura peccabilem et posse etiam a peccato se cavere; quare cum homo sit medium inter deos et bestias, habet potestatem fieri similis Deo per virtutes, et fieri similis bestiis per vitia, immo et plantis et ipsis inanimatis».

o mal moral. El hombre, en el mundo sublunar, ocupa el sitio intermedio, y por ello puede decantarse hacia uno y otro extremo. Que pueda pecar el hombre, no significa que necesariamente deba pecar, sino que, por el contrario, se encuentra en tal situación para que pueda vencer los pecados mediante la virtud. La beatitud humana está en su propia mano, y no es imputable a Dios. Dios, en efecto, no quiere el pecado, pero lo permite; de aquí se sigue que Dios no quiere castigar, pero ante la presencia del mal, ejecuta la pena con justicia. Por eso dice Pomponazzi que Dios quiere a la justicia «de secundaria intencione». Como buen cristiano, tiene en cuenta el arduo problema de la *gratia*, que se vincula indudablemente a la predestinación: en efecto, a unas criaturas las ama más que a otras, pero a ninguna odia; a las que ama más, les ha dado la gracia, como al «Pueblo elegido», pero, por lo mismo, les exige más a estos últimos que a los que no ha concedido la gracia⁶².

Así, para el filósofo mantuano, la predestinación tiene dos significados y dos aspectos con los cuales se vincula, habiendo certeza en uno y en otro no. La primera tiene relación con el futuro y consiste en la gracia que Dios confiere a quien quiere, sin mérito alguno: esta predestinación es ciertísima, pues la conoce Él. La otra predestinación se refiere a la gloria, que es dispensada a quien tiene los méritos para ello. En este caso, Pomponazzi considera que no hay certeza, en cuanto se considera el futuro como contingente, pues no hay certeza sobre lo contingente, en definitiva. Esto no significa que Dios no conozca con certeza quién alcanza la gloria y quién no. Por eso es que puede haber a quien se dispense la gracia y, sin embargo, por su pecado, no sea salvo, que son a los que llama réprobos (*reprobati*). Así, concluye el renacentista, la predestinación considera la gracia futura y la gloria en acto⁶³. Por ejemplo, el bautizado, confirmado, etcétera, ha recibido la gracia de Dios, pero debe poner manos a la obra para obtener la gloria, en lo cual hay incertidumbre mientras no se lleven al acto las acciones correspondientes, en este caso, las virtuosas. La gloria ha sido prometida condicionalmente, aun cuando se posea la gracia: es mediante la libre voluntad que aquélla puede obtenerse, pues la posibilidad para obrar bien o mal está en manos de cada ente inteligente creado⁶⁴. De esta manera, puede salvaguardarse el libre arbitrio, por una parte, y la predestinación o Providencia divina, por la otra, pues Dios conoce formal y materialmente a los salvos⁶⁵.

Desde el punto de vista de la sola razón, las soluciones que los filósofos han propuesto sobre la concordia entre la libertad y el destino, que Pomponazzi cuenta en seis, tienen sus argumentos y, al mismo tiempo, sus contrargumentos perfectamente bien identificados. Pero la que le parece encierra menos contradicciones es la estoica, aun cuando cuenta con el contrargumento de la mortalidad del alma, lo cual la vuelve más coherente, a los ojos del renacentista. Pero si el alma fuese inmortal para el estoicismo, tampoco dejaría de ser coherente. Pues los

razonamientos del hombre y su intelecto no están libres de error, es razonable someterse a la Verdad y, por ende, a la Revelación y la Escritura, pues es guiada por el Espíritu Santo, que es Dios. Y dado que la Iglesia condena el destino en términos estoicos, entonces es prudente negarlo, pues resulta mejor seguir la Verdad que los razonamientos de los filósofos, que son humanos. Ahora, la manera en que los cristianos explican la concordia entre libre voluntad y predestinación, confiesa que encierra muchas dificultades, las cuales se deben, según el espíritu del texto, a que son obra de razonamientos. Por ello, la interpretación de Pomponazzi, expuesta a grandes rasgos en lo que precede, piensa él que es razonable y, por ende, otros más pueden compartirla y el resto atacarla.

4. Conclusión

Los trabajos de Pomponazzi, especialmente su *De immortalitate animae* y su *De fato*, son verdaderas obras cumbre de la especulación metafísica, ambas concentradas, sobre todo, en el tema del hombre, nuclear para la filosofía renacentista. Estas obras incluyen importantes contribuciones, sistematizaciones y argumentaciones de amplio espectro metafísico, que incluyen a Dios y al universo en su conjunto, sin que se encuentre en ellas propiamente una doctrina del ente en cuanto tal, pero que ciertamente presupone en ambos trabajos el filósofo de Mantua. Su conocimiento de las obras metafísicas de los clásicos, especialmente de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Averroes, santo Tomás y Duns Escoto permea en estos dos tratados de enorme fecundidad. No es, como dice Mondin, un repetidor de doctrinas de otros, sino un pensador genuino con visos de enorme originalidad.

En conformidad exclusivamente con la razón y los razonamientos de Aristóteles, Pomponazzi sostiene la mortalidad del alma humana, que es una forma material enraizada en el cuerpo: es acto, precisamente, del cuerpo organizado en potencia, como dicta la definición del Estagirita. El hombre no conoce sin mediación, esto es, movido por la imagen, por el *phantasma*; por tanto, aun cuando es verdad que el hombre conoce el universal, lo hace siempre concibiéndolo en el particular. Esta es una de las razones que continuamente aparecen en la interpretación del filósofo mantuano y que sirve de base para sostener la mortalidad del alma humana. El intelecto del hombre es intermedio, por lo que no es meramente animal, ni tampoco es divino, pues Dios conoce el universal de modo absoluto, sin intermediarios, sin imágenes, sin *phantasmata*. En cuanto al tema del destino y su compatibilidad con el libre arbitrio, asegura la predestinación, pues Dios es sapientísimo y, por ende, ordena todo el cosmos; pero el hombre puede deliberar, en cuanto no hay certeza de si con sus obras alcance o no la gloria, como se ha visto. No deja de tener predilección por la respuesta estoica a este problema, pero Pomponazzi es cristiano y lo declara de continuo, lo cual no excluye el problema de la doble verdad que puede jugar un papel de cierto relieve en el marco de la universidad europea del siglo XVI. Si bien el *Tractatus de immortalitate animae* no deja de acumular argumentos a favor de la mortalidad del alma, su autor se decanta por afirmar que

⁶² Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 7, 14-19.

⁶³ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 7, 27.

⁶⁴ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 7, 32.

⁶⁵ Cf. Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 9, 28.

no hay certeza racional para dirimir entre su inmortalidad o mortalidad, lo cual es tachado por Landucci como un bello “alarde” (*millanteria*) que puede deberse al nicomedismo de la época⁶⁶. Empero, una frase contenida en su *De fato* lo dice tan claramente que no puede generar duda, pues se somete a la Revelación y a la Escritura, y no a los filósofos cristianos, de los que es legítimo dudar: «noster enim intellectus non potest in tam ardua penetrare, quare sufficiat Revelatio et Scriptura Canonica quae errare non potest»⁶⁷.

Bibliografía

- Bianchi, Luca, *Pour une histoire de la “double vérité”*, Vrin, París 2008, 192pp.
- Boulègue, Laurence, *À propos de la thèse d’Averroes. Pietro Pomponazzi versus Agostino Nifo*, en: Biard, Joel – Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Ámsterdam – Filadelfia 2009, pp. 83-98.
- Brenet, Jean-Baptiste, *Corps-sujet, corps-objet. Notes sur Averroès et Thomas d’Aquin dans le De immortalitate animae de Pomponazzi*, en: Biard, Joel – Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Ámsterdam – Filadelfia 2009, pp. 11-28.
- Copenhaver, Brian P. – Schmitt, Charles B., *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – Nueva York 1992, 450pp.
- Dal Pra, Mario, *Sommario di storia della filosofia. La filosofia moderna*, t. II, La Nuova Italia, Florencia 1984, 359pp.
- Douglas, Andrew H., *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge University Press, 1910, 318pp.
- Forte, Juan Manuel, *Pomponazzi y la eternidad del mundo. Entre el problema neutro y el saber dialéctico*, «Éndoxa», 31, 2013, pp. 279-298.
- García Valverde, José Manuel, *El intelecto agente en Pietro Pomponazzi*, «Anuario filosófico», 45/3, 2012, pp. 545-566.
- Garin, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, t. II, Einaudi, Turin 1966.
- Kristeller, Paul Oskar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México 1982, 366pp.
- Landucci, Sergio, *La doppia verità: conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli Milán 2006, 155pp.
- Mondin, Battista, *Storia della metafísica*, t. III, ESD, Bolonia 1998, 799pp.
- Pine, Martin L., *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Antenore, Padua 1986, 381pp.
- Pomponazzi, Pietro, *Tutti i trattati peripatetici* (al cuidado de Francesco P. Raimondi – José M. García Valverde), Bompiani, Milán 2013, 2912pp.
- Pomponazzi, Pietro, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione* (texto latino de la edición crítica de R. Lemay, edición de Vittoria Perrone Compagni), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento – Nino Aragno, 2tt., Marene 2004, 928pp.
- Ramberti, Rita, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi: la dottrina etica del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*, Olschki, Florencia 2007, 325pp.
- Ramberti, Rita, *La fondation de l’autonomie morale dans le De immortalitate animae et dans De fato de Pietro Pomponazzi*, en: Biard, Joel – Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Ámsterdam – Filadelfia 2009, pp. 135-152.
- Sante-Felice, Giovanni, *Piero Pomponazzi e la dottrina della predestinazione*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII/1, 1926, pp. 24-43.
- Scribano, Emanuela, *Il libero arbitrio in P. Pomponazzi*, «Annali dell’Istituto di filosofia», III, 1981, pp. 23-69.
- Suarez-Nani, Tiziana, *Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot, critiques de Thomas d’Aquin*, en: Biard, Joel – Gontier, Thierry (eds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Ámsterdam – Filadelfia 2009, pp. 29-46.
- Wonde, Jürgen, *Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1994, 264pp.

⁶⁶ Cf. Landucci, Sergio, *La doppia verità: conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, cit., pp. 104-105.

⁶⁷ Pomponazzi, Pietro, *De fato*, V, 4, 19.