

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

NIFO CONTRA POMPONAZZI:
EL DEBATE SOBRE LA INMORTALIDAD
DEL ALMA EN EL ÁMBITO DE LA MORAL

Al debate que se suscitó a partir de la publicación del *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi (1516) Agostino Nifo concurrió con una generosa refutación de los postulados del filósofo de Mantua. El *De immortalitate animae adversus Pomponatium*, editado inicialmente en 1518, es una farragosa obra repleta de contenidos de diversos orígenes con los que se pretende demostrar que la inmortalidad del alma es perfectamente compatible con la filosofía aristotélica.¹ Nuestro propósito en este breve artículo es estudiar el análisis crítico que Nifo realiza de los contenidos del capítulo 14 del *De immortalitate* de Pomponazzi. Hay que recordar que muchos han puesto la verdadera excepcionalidad del discurso de Pomponazzi cuando su tesis de la mortalidad del alma humana abandona el ámbito estricto de la psicología, deja el terreno de la exégesis textual, y se encamina al de la filosofía moral. Los capítulos 13 y 14 contienen probablemente la parte más valiosa del *De immortalitate*, ya que suponen en realidad un esfuerzo magnífico por ofrecer una visión de la dignidad humana, de su profunda esencia moral, sin la tutela religiosa. Ésa es, en efecto, la propuesta real de Pomponazzi cuando afirma que puede fundarse una moral en valores desvinculados de la esperanza de inmortalidad, circunscrita únicamente a los límites de esta existencia mundana. Se trata sencillamente de responder afirmativamente a la pregunta de si merece vivirse una vida aun a pesar de rechazarse la posibilidad de una continuidad allende los límites de la corrupción corporal, y de aportar razones para ello en la idea de que la esperanza de inmortalidad no determina ni mucho menos el valor de una vida humanamente vivida. He aquí sin lugar a dudas, permítasenos la

¹ A. Nifo, *L'immortalità dell'anima contro Pomponazzi*, ed. José M. García Valverde - Francesco Paolo Raimondi, Milán, 2009.

expresión, el Pomponazzi copernicano, el que es capaz de articular sobre los cimientos de la filosofía aristotélica un discurso moderno, una filosofía nueva cuyos retoños, sin embargo, sufrirán el embate de los vientos de la Contrarreforma.

Es ciertamente muy difícil desvincular el debate acerca de la inmortalidad del alma del de la vigencia de la religión entendida no sólo como doctrina sustentada en la fe, sino también como fuente de normas reguladoras de la vida. La inmortalidad del alma está directamente vinculada a los castigos y los premios de ultratumba, y ese vínculo es tan íntimo que la desautorización por la vía de la razón de los argumentos a favor de la inmortalidad suponía *de facto* remover los cimientos sobre los que se asentaba la concepción cristiana de la vida humana. Esta concepción había sido además defendida muy firmemente desde el ámbito de la filosofía moral por autores insertos dentro de la corriente platónica, uno de cuyos exponentes más preciados fue, en efecto, Ficino. En la *Teología Platónica* había sostenido ampliamente que la miseria contrastable de la condición humana sólo podía explicarse desde el punto de vista de una existencia ultraterrena que posibilita el cumplimiento del fin último de la contemplación de Dios; la infelicidad terrena, trasunto de una búsqueda constante de una perfección siempre inalcanzable dentro de los estrechos límites de una vida, se convierte en la certeza de nuestra propia inmortalidad.²

Pero una perspectiva como ésta no sólo se había sostenido desde el platonismo, terreno bien abonado para ella. También desde el aristotelismo se reivindicaba la inmortalidad del alma partiendo de los propios textos morales del maestro. En las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles se expresaba en los siguientes términos:

Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.³

² M. Ficino, *Teología Platónica*, I, cap. 1, ed. R. Marcel, París, 1964, p. 38.

³ Aristóteles, *EN*, X, 7, 1177b15-26 (trad. J. Pallí).

Desde el ámbito cristiano se sacó buen partido de este pronunciamiento: identificando la beatitud evangélica con la felicidad humana, se llegaba a la conclusión de que si el fin último del hombre, un estado de contemplación intelectual de la divinidad, no puede realizarse más que de una manera sumamente débil en este mundo, es necesario que se cumpla en el otro, por lo que el argumento moral revierte en una prueba poderosa de la inmortalidad del alma. Ahora bien, en las propias palabras de Aristóteles se vislumbra la duda de si este modo de vida contemplativo y la finalidad que comporta pueden considerarse específicamente humanos:

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.⁴

La posición de Pomponazzi se forja precisamente sobre la ambigüedad que nace, como en otras ocasiones, en la propia doctrina aristotélica: la *Ética a Nicómaco* ha tratado hasta su décimo libro de la virtud práctica, ésa que se funda sobre el compuesto que constituye esencialmente el hombre; pero la virtud teórica, y la *eudaimonía* que a ella va aparejada, parece destinada sólo a la parte más divina que habita en nosotros, el alma racional. Ahora bien, dado por descontado que la vida enfocada a la contemplación teórica reporta los mejores bienes para aquellos que la siguen, ¿puede en todo caso situarse en

⁴ Aristóteles, *EN*, X, 7, 1177b26-1178a7 (trad. J. Pallí).

ella el fin último del hombre, esa felicidad a la que todos aspiran por un impulso natural? Responder afirmativamente supone en realidad reconocer que la especie humana tiene por fin natural algo que muy pocos miembros de la misma están capacitados para alcanzar en esta vida. La respuesta de S. Tomás había sido escatológica: todos estamos llamados a conseguir ese fin en la próxima vida, o a alejarnos de él por la maldad acumulada en nuestro periplo terrenal. Pero, habida cuenta de lo dicho hasta este momento en el *De immortalitate animae*, Pomponazzi no está dispuesto a darle a esta respuesta carta de naturaleza aristotélica. Para él es más razonable establecer que la tensión aparente entre una vida ético-práctica y una vida contemplativa no debe hacernos pensar en una contradicción interna de la propia ética aristotélica, sino más bien suponer que Aristóteles nos está hablando en realidad de dos modos de vida diferentes entre sí y que no pueden aplicarse en igualdad de condiciones a la libre elección de cada individuo. Perrone Compagni lo explica muy bien al señalar que para Pomponazzi Aristóteles está dibujando en realidad dos formas de vidas distintas y pertinentes a dos clases de seres diversos en virtud de su propia perfección ontológica: una vida destinada al hombre y otra a otro tipo de ser de esencia superior.⁵ Y, de la misma manera que la posición del ser humano en el límite superior de lo terrenal y caduco le hace albergar dentro de sí perfecciones que le permiten disfrutar de un cierto tipo de inmaterialidad relativa e insuficiente, así también su vida en la tierra y la felicidad que persigue puede considerarse en un cierto sentido y hasta cierto nivel semejante a la vida y a la felicidad de las naturalezas superiores. Ahora bien, eso no puede significar, a juicio de Pomponazzi, que el fin natural de los hombres en su conjunto deba situarse en una actividad que excede las capacidades de la mayoría de los hombres, que no poseen en general espíritu teórico ni aspiran a él. De esta manera, la fijación del fin de una especie como la humana debe tener en cuenta la realidad humana, y esta realidad nos remite a una esencia marcada por la conjunción de un cuerpo y un alma que posee muy diversas actividades. La realidad humana es, en efecto, diversa; entre un hombre y otro podrían ocasionalmente describirse tal cantidad de diferencias, que nos llevarían a concluir que uno es semejante a las bestias y el otro a Dios; pero a pesar de esta diversidad, o más bien gracias a ella, puede establecerse un orden y un concierto en la especie humana que permite su supervivencia: igual –dice Pomponazzi– que los órganos de un cuerpo ejercen funciones tan diferentes y, sin

⁵ Cfr. Pomponazzi, *Trattato*, ed. V. Perrone, p. lxx.

embargo, todos están dispuestos de tal manera que sirven a un solo cuerpo en armonía.

Nifo, que es consciente, sin duda, del poder de este discurso, dedica más de cinco capítulos a desautorizar sus fundamentos, empezando por la cuestión de la felicidad a la que debemos aspirar los seres humanos como propia de nuestra condición. Nifo niega rotundamente que sea impropio de nuestra condición el aspirar a una felicidad tal y como la que disfrutaban los seres superiores. Identificando esta felicidad con el autoconocimiento divino, él dice que no podríamos aspirar a este tipo de felicidad y estaríamos, como pensaba Pomponazzi, relegados a un tipo de felicidad mundana, si no tuviéramos conocimiento alguno de esa felicidad y de la condición que a ella se asocia. Pero esto no es así, y la explicación se basa en un principio universal que Nifo formula de la siguiente manera: «ninguna potencia cognoscitiva conoce el bien de una potencia cognoscitiva superior, bien sea de forma confusa, bien sea de forma precisa, que no lo apetezca por naturaleza». ⁶ Es el caso, dice Nifo, de la facultad visiva humana, la cual desea poseer la potencia de ver directamente el sol tal y como hace el águila, y ello porque la facultad visiva humana conoce el bien de la del águila, si bien de una manera parcial y confusa. En consecuencia, no es descabellado suponer que una potencia cognoscitiva inferior sea capaz de conocer, si bien de una manera imperfecta, el bien de una potencia cognoscitiva superior, y por ello lo apetece, y este apetito no va *contra naturam*:

A partir de esto yo argumento contra esa respuesta de una forma demostrativa, según mi juicio: el intelecto humano conoce, al menos de forma confusa, el sumo bien de Dios y de todos los intelectos superiores. Ello se evidencia a partir de lo que primeramente se ha asumido, pues describe ese bien y qué es, y cómo es, lo cual no podría hacer si no lo aprehendiera al menos de forma confusa. Por lo tanto, a partir del segundo supuesto, lo apetece por naturaleza, y si lo apetece por naturaleza, entonces nuestro intelecto será capaz de él. Ahora bien, como no puede ser capaz de él a menos que sea inmortal, está claro entonces que por motivo de la felicidad el alma es inmortal, y de esta manera sería refutada la respuesta de Pomponazzi. ⁷

⁶ Nifo, *DIA*, 53, f. 12a: «nullam potentiam apprehensivam cognoscere confuse vel distincte bonum superioris potentiae cognoscitivae, quin naturaliter illud appetat».

⁷ *Ibid.*: «Ex his argumentor, meo iudicio, contra responsionem demonstrative: intellectus humanus cognoscit saltem confuse summum bonum Dei et omnium intellectuum superiorum. Patet ex prima assumptione, quia illud describit et quid sit, et

Por otro lado, cuestión peliaguda donde las haya es la de si la virtud debe ser un fin en sí misma. Conocemos bien la respuesta de Pomponazzi, que es glosada por Nifo en el capítulo 53. Vivir una vida virtuosa es, en sí mismo, un bien insuperable para la condición humana: supone en realidad el máximo grado de felicidad que nos podemos permitir, de ahí que dijera Pomponazzi: «La naturaleza humana no puede tener nada superior a la virtud misma, ya que sólo ella vuelve al hombre sereno y alejado de toda perturbación. Pues en el virtuoso todo es armónico: no teme nada, no espera nada, sino que se encuentra igual en la prosperidad y en la adversidad».⁸ Constituido de esta manera el fin propio del hombre, para Pomponazzi es ajena a la cuestión de la mortalidad o inmortalidad del alma su realización: es más, supuesta la mortalidad del alma, no hay inconveniente en que el virtuoso arrostre una muerte segura en la consecución del acto virtuoso, y ello porque alejarse de la virtud es alejarse del fin propio del hombre y de la felicidad verdadera. Por su parte, Nifo niega que la virtud sea en sí misma el sumo bien, porque éste es aquel que garantiza, si se alcanza, el estado óptimo de la condición de quien aspira a él. Ahora bien, la pregunta es si puede cumplir con esa función aquello que –dice Nifo– por su propia naturaleza tiende a la preferencia de los males:

Además, aquello cuya fuerza y naturaleza se sitúa en las adversidades no puede ser perseguido por sí mismo: ¿quién, en efecto, buscaría el exilio? ¿Quién la cárcel? ¿Quién las heridas? ¿Quién la pobreza?: en esas cosas se sitúa la naturaleza propiamente dicha de las virtudes. Y es que la virtud es padecer con fortaleza y soportar la indigencia, el exilio, el dolor y la muerte, cosas que son temidas por los otros. Por lo tanto, la virtud no debe perseguirse por sí misma.⁹

quomodo sit, quod non faceret, nisi saltem confuse illud apprehenderet. Ergo ex secunda suppositione illud naturaliter appetit, quod si illud naturaliter appetit, illius naturaliter noster intellectus erit capax; sed cum non possit illius esse capax nisi sit immortalis, patet igitur ex beatitudine animam esse immortalem, et hoc pacto refutata sit Pomponatii responsio.»

⁸ Pomponazzi, *DIA*, 14, f. 49c [trad. V. Perrone, pp. 96-97]: «Nihil enim maius natura humana habere potest ipsa virtute, quandoquidem ipsa sola hominem securum facit et remotum ab omni perturbatione. Omnia namque in studioso consonant: nihil timens, nihil sperans, sed in prosperas et adversis uniformiter se habens».

⁹ Nifo, *DIA*, 54, f. 12b: «Praeterea, id cuius vis atque natura in adversis posita est non est propter se expetendum: quis enim expeteret exilia, quis carceres, quis vulne-

Esta constatación supone, en opinión de Nifo, la desarticulación completa del discurso de Pomponazzi respecto a esta cuestión. Si se supone, efectivamente, que el alma es mortal en términos absolutos, y si la virtud, al corromperse el cuerpo, no va a suponer ninguna recompensa en el futuro, entonces nadie en su sano juicio va a elegir una vida de sinsabores, en la que se anteponen las fatigas y las miserias, en lugar de una entregada a los goces. La respuesta de Nifo no es, en todo caso, una negación implícita de que la condición humana sea ajena a la virtud. Al contrario, Nifo considera que precisamente la inmortalidad del alma es, frente a lo que decía Pomponazzi, la condición indispensable que hace deseable una vida virtuosa: «si se constata que el hombre nace para la virtud, debe asumirse alguna esperanza mayor que nos procure una (...) recompensa de los males y las fatigas que hay que arrostrar por las virtudes».¹⁰ Ahora bien, más complicado resulta la cuestión de vincular este parecer a la propia letra de Aristóteles. Nifo, que es naturalmente consciente del apoyo que Pomponazzi había recabado de los textos aristotélicos en los que no se da a la virtud ninguna recompensa más allá del honor y la honra, dice que la cuestión debe ser bien entendida en virtud del referente que los libros éticos de Aristóteles tienen. Ese referente no es el hombre esencialmente considerado, sino el hombre limitado a su estado actual en la tierra. Así es como deben entenderse aquellas palabras del libro I de la *Ética a Nicómaco*, cuando se dice que han de ser considerados felices aquellos que viven una vida digna de vivirse ‘en cuanto hombres’.¹¹ Nifo aquí acude a la interpretación de Santo Tomás, para quien esas palabras tienen por referente a aquellos que están sometidos en esta vida a la incertidumbre y los cambios.¹² De esta manera, la pregunta de si la virtud debe ser perseguida por sí misma debe, desde el punto de vista de los textos aristotélicos, responderse afirmativamente si se tiene en cuenta que Aristóteles está hablando «en relación con el hombre constreñido a la presente vida, en tanto que el hombre constreñido a la presente vida está ordenado al fin de vivir bien y felizmente; y así es como habla

ra, quis paupertatem, in quibus praecipua virtutum natura collocata est? Est enim virtus egestatem, exilium, dolorem, mortemque, quae timentur a caeteris, pati fortiter ac subire. Non igitur virtus expetenda est propter se.»

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Aristóteles, *EN*, I, 10, 1101a20-21.

¹² Nifo, *DIA*, 54, f. 12b-c; Tomás, *In Arist. Ethicorum libros*, I, lect. 16, n. 16.

Aristóteles en los libros morales acerca del hombre y del bien del hombre».¹³ No obstante, ésta no es la naturaleza humana entendida en términos absolutos, pues lo propio del hombre es vivir una vida intelectual, y de esta manera el fin propio del hombre no es la virtud ética, sino la dianoética, y el bien último es vivir una vida intelectual en la búsqueda de la vinculación a Dios mediante una intelección tal que se identifique plenamente con Él. De esta dimensión humana hablaría Aristóteles más bien en la *Metafísica* que en la *Ética a Nicómaco*, en donde hay un texto que parece remitir a otro estudio cuando se trata de hablar de la felicidad suma que, se dice allí, es un don de Dios y representa el más grande logro que le corresponde a la condición humana.¹⁴ De aquí que –a juicio de Nifo– quepa hablar, desde el punto de vista de Aristóteles, de dos dimensiones humanas: una mortal y la otra inmortal; a cada una de ellas le corresponde un don divino: «verum illud quod est hominis simpliciter optimum non ad moralem, sed ad aliam facultatem spectat, quae facultas est metaphysica»¹⁵. Sobre esta dimensión Aristóteles no habría hablado expresamente en sus libros morales, pero eso no significa –dice Nifo– que no la haya tratado en otras obras. Así, por ejemplo, en la *Política* dice que gozan de las Islas de los Bienaventurados aquellos que en vida han practicado la filosofía, la prudencia y la templanza.¹⁶

¹³ *Ibid.*: « ab homine contracto ad praesentem vitam virtutem esse propter se expetendam, quoniam homo contractus ad praesentem vitam finaliter ordinatur ad bene beateque vivendum, et hoc pacto de homine, deque hominis bono loquitur Aristoteles in libris moralis philosophiae.»

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *EN*, I, 1099b10-16.

¹⁵ Nifo, *DIA*, 54, f. 12c.

¹⁶ *Ivi*, f. 12d; cfr., Aristóteles, *Pol.*, VII, 15, 1334a30.