

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS

LA INTELIGENCIA ANIMAL EN
MARSILIO FICINO

Quizás el máximo representante, dentro de la filosofía renacentista, de la inmortalidad del alma y de la superioridad del hombre sobre los animales sea Marsilio Ficino (1443-1499), sacerdote, médico y teólogo florentino que tradujo, entre otros, a Platón, a Plotino y a Zoroastro, y que al mismo tiempo, es autor, entre otras, de la importante obra denominada *Platonica theologia de immortalitate animorum ad Laurentium Medicem virum magnanimum*, más conocida como *Theologia platonica*,¹ un tratado fundamental para comprender la necesidad que el autor, junto a las autoridades cristianas de la época, sentía de demostrar, contra el averroísmo y el materialismo epicúreo de muchos autores de su tiempo, la inmortalidad del alma. Se trata de una obra bellamente escrita, que no fue editada hasta 1482, pero que, según parece razonable sostener, estaba terminada probablemente antes de 1474. El autor se propone, según hemos adelantado, la defensa de la religión cristiana, y en particular la creencia en la espiritualidad del alma y la superioridad indiscutible del hombre sobre las bestias. Su lectura ha provocado un torrente de opiniones a favor y en contra de la inmortalidad. Entre los que rechazarán sus argumentos en pro de la inmortalidad destacarán, aunque de modo indirecto, Pomponazzi y los pensadores libertinos, entre los que el *Theophrastus redivivus*, manuscrito anónimo de 1659, ocupa un lugar muy significativo ya que se propone la defensa del ateísmo y de la mortalidad del alma humana.

Pomponazzi sostiene que santo Tomás se equivoca al afirmar que la inmortalidad del alma no es incompatible con los fundamentos de la filosofía aristotélica, y sobre todo que el mismo Aristóteles sostuvo la inmortalidad del

¹ Citamos por la edición de Raymond Marcel: Marsile Ficin, *Theologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, 3 vols. París, Les Belles Lettres, 1964.

alma humana. En su obra *De immortalitate animae* (1516), Pomponazzi sostiene que la verdadera interpretación de la doctrina aristotélica sobre el alma conduce a la negación de la inmortalidad. El alma es, pues, de acuerdo con la interpretación pomponazziana de la psicología aristotélica, por naturaleza mortal, aunque de modo accidental, inmortal (*naturaliter et simpliciter mortalis et secundum quid immortalis*). La doctrina tomista de la creación del alma y su posterior afirmación de la inmortalidad, de acuerdo con Pomponazzi y otros conocedores del pensamiento aristotélico, no es fiel a Aristóteles, que sostenía la eternidad del mundo y de la especie humana. En efecto, la tesis de santo Tomás fue inmediatamente rechazada por Duns Scott, y cerca de Pomponazzi nada menos que el cardenal Cayetano, maestro general de la orden de los dominicos, sostenía que la inmortalidad natural del alma no era demostrable a la luz de la razón. Sabemos que el alma es inmortal sólo mediante la fe.

Para algunos filósofos del XVI, el hecho de que la inmortalidad natural del alma no fuese demostrable filosóficamente no es un escollo insalvable, ya que Dios puede operar mediante su infinita potencia y sabiduría el milagro de convertir en inmortal algo que por su naturaleza intrínseca no lo es. En cualquier caso, Pomponazzi se declara creyente en la inmortalidad del alma y, según se cuenta, cuando es interrogado por el tribunal que lo juzga, a la pregunta de si creía que el alma humana era inmortal, respondió «no lo creo, lo sé». Ese doble ámbito de la verdad, el de la filosofía y el de la fe, dominó cierta parte del pensamiento filosófico de algunos autores renacentistas y, lógicamente, ha dado pie a que muchos vean en Pomponazzi a un hombre que, para sobrevivir, se ve obligado a sostener públicamente que creía en la inmortalidad del alma. Debemos tener en cuenta que, según un acuerdo del Concilio Lateranense, era preciso que, aparte de la interpretación personal que un profesor podía tener, éste mostrase cuál era la doctrina de la Iglesia. A este acuerdo, en parte excesivo y humillante, sólo se opusieron el obispo de Pérgamo y el cardenal Cayetano.

Esa filosofía de la sospecha tiene sus defensores y sus detractores, entre los que cabría citar a Gilson, para quien no hay razón alguna para dudar de la palabra de un autor. Si el mismo Pomponazzi dice que cree en la inmortalidad, ¿por qué vamos a dudar de su palabra? Ahora bien, lo que sí es cierto es que Pomponazzi nunca se desdijo de su afirmación inicial. En la *Apologia* y en el *Defensorium*, en donde responde a las objeciones de sus oponentes y sobre todo a Nifo, que no hace, a su juicio, más que repetir los argumentos de Ficino, siempre sostiene lo mismo: que desde el punto de vista de la razón natural, el alma humana es de naturaleza corporal y mortal. Si el hombre es un

todo unitario compuesto de alma y cuerpo, y si, como dice Aristóteles, para pensar es necesario tener imágenes formadas por la fantasía, es imposible que el alma humana subsista, una vez destruido el cuerpo, o que pueda pensar sin necesidad de las imágenes. El alma es, según Aristóteles, *actus corporis* y, en consecuencia, toda la actividad del alma está vinculada con el cuerpo y depende de él como sujeto o como objeto. Del mismo modo que no se puede caminar sin pies, no se puede pensar sin imágenes, es decir sin el cuerpo. Luego sostener que el alma intelectual viene de fuera, es decir, que es creada por Dios e insuflada en el semen, como sostiene Nifo, supone que el alma preexiste al cuerpo *more platónico*. Si así fuese el hombre perdería su unidad sustancial.

La mayoría de los autores del XVI están a favor de las tesis de Ficino, pero quizás sea digno de destacar, entre otras razones, por su condición de filólogo, a Agustinus Nifus, que después de suscribir las tesis de Averroes sobre la mortalidad del alma y la unidad del Intelecto, se propuso defender contra Pomponazzi las tesis tomistas en su *Augustini Niphi Suessani de immortalitate animae Libellus adversus Pomponatium*, publicado en 1518 pero con una segunda edición aparecida el 13 de abril de 1521. Entre otras cosas, sostiene que Aristóteles no se propuso tratar el tema de la inmortalidad del alma, sino que lo hizo de modo accidental. Que sigue a Ficino se comprueba en cada página de su famoso *Libellus* contra la inmortalidad del alma, o mejor sería decir, según él afirma, de la mortalidad del alma de Pomponazzi. Pero éste, en la respuesta a los argumentos de Nifo, recogida en el *Defensorium*, dice que sus demostraciones son triviales y muy conocidas: «no hay ningún fraile (*frater*) que, subido en el púlpito, no las exponga a la gente, ni ningún zapatero (*sutor*) o carnicero (*macelarius*) o mujeruca (*feminicula*) que no las haya oído infinitas veces». Como ya había refutado en su *Tractatus de immortalitate animae* (1516) los argumentos de los espiritualistas, esperaba de Nifo otra cosa: «Marsilio Ficino en su libro *Theologia platónica* ofrece estos y otros casi infinitos argumentos mucho mejores».²

² «Marsiliusque Ficinus in suo libro de Theologia platónica, haec et infinita prope alia multo meliora adducit». En el capítulo X de su *Defensorium*, Pomponazzi da respuesta a los argumentos que Nifo expone en su *Libellus* desde el capítulo 35 al 42, ambos inclusive. En ellos recurre, a fin de demostrar la inmortalidad del alma, a los argumentos expuestos por Ficino: el de la libertad humana, el de los universales y el del apetito de lo piadoso, religioso y honesto: «si humanus animus periret cum corpore: homo non esset dominus suorum actuuum: at homo est dominus suorum actuuum: ergo anima non perit cum corpore; 2. universalia materialia sunt immortalia et

En el inicio mismo de la obra, Ficino declara que en ésta, como en las demás que ha escrito, sólo se ha propuesto sostener lo que la iglesia acepta: «In omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur». Como está convencido de que las dos verdades fundamentales de todo el saber son la divinidad del alma y el amor de Dios, cree, siguiendo la huella del pensamiento de san Agustín y en ocasiones la del de santo Tomás, que contribuye a la difusión de la verdadera religión exponiendo la doctrina de Platón a fin de que muchos espíritus depravados («perversa multorum ingenia»), que no se inclinan de buen grado a la autoridad de la Ley divina, se sometan a los razonamientos platónicos que apoyan sólidamente la religión («Platonicis saltem reitionibus religioni admodum suffragantibus acquiescant»). En la *República* platónica se dice que «el fin de la filosofía es el conocimiento de las cosas divinas y una ascensión desde las cosas que fluyen y desaparecen hasta aquellas que son verdaderas y siempre perseveran las mismas».³ No obstante, Ficino no siempre sigue la teoría platónica, pues niega la preexistencia de las almas y sostiene, siguiendo la *Summa contra gentiles* de santo Tomás, que son creadas. Rechaza así mismo la transmigración, incompatible con la fe.

Para lo que ahora nos incumbe, hemos de destacar la defensa que Ficino hace de la superioridad del hombre sobre los animales. A diferencia de la tesis inmortalista, los partidarios de la mortalidad del alma tienden a divagar, según Ficino, siguiendo a Epicuro, para quien «las bestias disfrutan como nosotros de la razón y sólo les falta el uso de la palabra y de las manos para mostrar al exterior lo que está oculto dentro de ellas» («Neque somniet Epicurus bestias sicut et nos ratione pollere, verum deesse illis sermonis et manuum usum, per quem intus latentem extra significet rationem»). La naturaleza no está ausente en las cosas necesarias y no es pródiga de lo superfluo («quoniam natura rebus necessariis non deficit, superfluis non abundat»), como se desprende, según Ficino, del hecho de que a los árboles no les dio pies como a los animales, ya

incorruptibilia...igitur anima est per essentiam immortalis: non itaque perit cum corpore; 3. nulla forma appetens quaerens atque inveniens honesta, pia et religiosa, e corpore simpliciter pendet, homo habet formam appetentem, quaerentem et inveniensem pia, honesta et religiosa, igitur etiam forma quae est anima a corpore nullo modo dependet; ex quo sequitur ut ipsa sit immortalis».

³ Plato, *Rep.*, VII, 532 cd: «Philosophiae finis est cogitatio divinorum. Quod in septimo de reipublica Plato noster ubi veram inquit, philosophiam esse ascensum ab his quae fluunt et occidunt ad ea quae vera sunt et semper eadem perseverant».

que éstos necesitan desplazarse para buscar el alimento, y «su fantasía tiene pocos y confusos conceptos porque no son necesarios sino para desplazar el cuerpo y pueden ser suficientemente expresados mediante el ladrido, el relincho, el gorgojo, el gañido, el grito o los gestos» («Phantasia illorum paucos aliquos et confusos conceptus habet et ad usum duntaxat corporis necessarios, qui mugitu, latratu, hinnitu, garritu, gannitu, fremitu seu nutibus sufienter exprimi possunt»).

Ahora bien, a diferencia de aquellos que dotan a la naturaleza de razón, prudencia, inteligencia, bondad, etc., Ficino sostiene que ella no es racional y que remite en última instancia a Dios: «Pero, aunque está desprovista por sí misma de razón, la naturaleza debe poseer las razones de las cosas corporales para ordenar desde el interior cada uno de los seres hacia el fin que les conviene, moverlos, formarlos, y, puesto que es irracional, es necesario que sea dirigida por el que es de por sí racional e informado por las razones. Porque no es razonable confiar el orden del universo a una naturaleza desprovista de razón».⁴ La identificación de Dios con la naturaleza, propuesta por algunos filósofos, choca frontalmente con el creacionismo de Ficino, para quien el creador del mundo no tuvo que fijarse en los seres para percibirlos, como piensan los epicúreos⁵, ya que no necesita de un modelo, sino que todo cuanto existe deriva del poder de su inteligencia; de modo que «su conocimiento precede indudablemente a los otros seres producidos por él» («siquidem cognitio eius alia ipsamet cognitione producta proculdubio antecedit»).

Hay, según dice Ficino, diferentes tipos de vida jerárquicamente subordinados de acuerdo a su perfección: la divina, la angélica, la racional, la sensitiva y la vegetativa; de modo que en los árboles y en los animales la vida vegetati-

⁴ Ficino, XI, p. 118: «Oportet autem naturam, etsi per se irrationalis est, tamen corporalium rationes habere, quibus possit intrinsecus singula congruis modis ad finem convenientem rationaliter ordinare, movere, formare, cumque per se irrationalis sit, ab eo quod per se rationale est duci debet rationibusque formare.»

⁵ Lucrecio, V, 181: «Exemplum porro gignundis rebus et ipsa/ notities hominum diuis unde insita primum est/, quid vellent facere ut scirent animoque viderent/, quoue modost unquam vis cognita principiorum/quidquid inter sese permutato ordine possent, si non ipsa dedit speciem natura creandi?» («Además, ¿de dónde les vino a los dioses el modelo para crear el mundo y la idea misma del hombre, para saber y representarse en su ánimo lo que querían hacer? Y ¿cómo conocieron las virtudes de los cuerpos primeros, y lo que éstos eran capaces de hacer al permutar su orden, si la Naturaleza misma no les dio la idea de la creación?»)

va produce en su interior una semilla que luego da lugar a un árbol o a un animal. La vida sensitiva alumbrada por medio de la fantasía un simulacro e intención de las cosas antes de producirlas en la materia externa. La vida racional produce dentro de sí las razones de las cosas y de sí misma antes de producirlas en el exterior por medio del lenguaje y de la acción. La vida angélica, por no tener contacto con las cosas corporales, posee las nociones de las cosas y de sí misma. Finalmente, la vida divina genera en sí misma, antes de producirla, toda la máquina del mundo («*Quamobrem divina vita eminentissima et fecundissima omnium universam hanc mundi machinam tanquam prolem suam in se generat priusquam pariat extra*»). Sólo en Dios, que es, según Platón, la semilla universal del mundo («*universale semen est mundi*») el ser y la inteligencia se confunden, de modo que la noción que Dios al comprenderse a sí mismo produce es como una imagen exacta de sí mismo que se identifica con él.⁶

La inteligencia humana, por el contrario, en tanto que descubridora de múltiples y variadas cosas, ha recibido en su defensa el uso de un lenguaje innumerable, como intérprete digno de ella («*Verum mens hominis infinitarum distinctarumque inventrix rerum usu sermonis innumerabilis suffulta est, quasi quodam digno eius interprete, manibus quoque munita tanquam aptissimis instrumentis ad inventa mentis innumera*»). También ha sido dotada de manos, instrumentos muy aptos para llevar a cabo las innumerables invenciones de la mente.

La filosofía de Epicuro está en el blanco de las críticas de Ficino porque se trata de una concepción en la que todo se explica a partir de los átomos, que son *per se* activos y no precisan de ningún motor que los ponga en movimiento. No hay finalidad en el universo y todo lo que existe tiene unas razones determinadas de su existencia. La creación de la nada es imposible. No se trata sólo de que Epicuro niegue la existencia de los dioses⁷, sino de que considera que no intervienen en la naturaleza, como se deriva, según Lucrecio, del hecho de que ésta está llena de defectos («*tanta stat praedita culpa*»). El alma, por tanto, es fruto de la naturaleza, no de los dioses; es un cuerpo, que, como

⁶ Ficino, *ib.*, p. 119: «*In Deo autem quia esse et intelligere idem sunt, notio quam Deis intelligendo se ipsum gignit tanquam exactissimam sui ipsius imaginem idem est atque ipse Deus*».

⁷ En realidad Epicuro afirma la existencia de los dioses y dice que tenemos de ellos un conocimiento cierto y seguro (*prolepsis*). Otra cosa es que niegue la providencia divina y que sostenga que no intervienen en la naturaleza.

todos los demás *agregados atómicos*, se destruye tarde o temprano. La filosofía epicúrea, según dice Ficino basándose en Lucrecio,⁸ niega que Dios pueda producir el alma en la materia sin sacarla de la materia: («Quonam pacto, inquit Epicurus, producit Deus hanc animam in materia, nisi etiam ex materia?»). Pero eso es lo mismo que afirmar que el sol no produce la luz en el aire sin sacarla del aire.

El error de Epicuro radica, según Ficino, en que sostiene, equivocadamente, que la materia está dotada de un poder creador, siendo así que la materia no tiene por sí ninguna capacidad creadora («materiam ipsam nullam habere virtutem propriam formatricem»); ese poder sólo corresponde, como dice Platón en el *Timeo*⁹, a la razón de la inteligencia divina («divinae intelligentiae rationem») que infunde en la máquina del universo, la necesidad y la mente («ex necessitate constat et mente»), esto es, la materia necesaria para los cuerpos y las formas que reproducen la bondad y belleza de la mente divina. Es Dios quien produce por sí mismo la materia y la prepara para introducir en ella el alma («Deus vero per se illam materiam preparatam producit»)¹⁰. Las almas irracionales las dejó Dios en manos de sus auxiliares, pero la racional la formó él mismo («animam rationalem a solo mundi tribui»).

Con razón Nifo reprochará a Pomponazzi su adhesión a la filosofía de Epicuro. En última instancia, Pomponazzi sostiene que el alma surge del semen, teoría que Ficino pone en boca de Panecio: «aunque Panecio admite que Dios puede crear alguna cosa sin materia y sin instrumento, sostiene que el alma del recién nacido es engendrada por el alma de los padres, como se demuestra a partir del hecho de que tanto el cuerpo como el carácter de los hijos a menudo se asemeja al de sus padres».¹¹ La respuesta de Ficino es que esto no siempre sucede así, de modo que el argumento no prueba la mortalidad del alma. Según Ficino, la naturaleza del alma es espiritual, entre otras razones, porque no precisa del cuerpo, ni de la imaginación, ni de la fantasía para conocer lo universal. No puede morir con el cuerpo, como creen los seguidores de Epicuro.

⁸ Lucrecio, I, 205-207: «Nil igitur fieri de nilo posse fatendum est, semine quando opus est rebus, quo quaeque creatae aeris in teneras possint proferire auras».

⁹ Plato, *Tim.*, 50b, 51.

¹⁰ Ficino, X, p. 81.

¹¹ Ficino, X, cap. VIII, pp. 83-4: «Arbitratur enim tam animam nascentis ab anima parentum, quam corpus a corpore generari, quia corpore et ingenio similes genitoribus filii nascantur».

El hombre no ocupa en el sistema epicúreo una posición ontológica diferente de la de los demás animales ni hay en él nada que lo haga específicamente superior a ellos. Tampoco la esplendorosa naturaleza del mundo fue creada por los dioses en interés de los hombres.¹² La pretendida superioridad del hombre, defendida por Platón y los estoicos, resulta totalmente falsa a los ojos del materialismo epicúreo, que rechaza lógicamente todos los mitos sobre los premios y castigos del alma después de separarse del cuerpo. Más aún, si el alma humana necesita apoyarse en las imágenes sensoriales para formar los conceptos, una vez que se separa del cuerpo, carece de sensación y, en consecuencia, no puede alegrarse ni entristecerse, es decir, no puede recibir premio ni castigo. De donde se infiere que no sobrevive al cuerpo y que en consecuencia es mortal.

Según Pomponazzi, éste era el verdadero pensamiento de Aristóteles, pero Ficino sostiene que, en el libro segundo de *De generatione animalium*, Aristóteles afirma que «cuando el hombre fue engendrado, el intelecto fue infundido desde fuera y que sólo es divino aquello cuya acción no se lleva a cabo por algo corporal» («Quando generatur homo, intellectum infundi forinsecus, ac solum esse divinum cuius operatio non expleatur per aliquod corporale»). Luego el intelecto, concluye Ficino, no se origina, según Aristóteles, de la materia como las otras formas, sino que Dios infunde esta (forma) sin instrumento.¹³ La interpretación de Ficino tiene aún un escollo que sortear, pues Aristóteles sostiene que el mundo y el hombre son eternos y, en consecuencia, a no ser que hable metafóricamente, no ha habido un momento, como afirma Platón, en el que el alma no estuviese ya en la materia.

La eternidad, según Ficino, corresponde a Dios *per se* y las demás cosas declaradas eternas lo son por él. Esas cosas son creadas eternas por Dios, sin intermediario («ita in aeternitatis ordine ultra Deum, qui per se est aeternus, multa sunt quae per illum aeterna fiunt»). El alma del hombre será, pues, también ella inmortal e introducida por Dios en nuestro cuerpo. La especie universal hombre es formada por la mente activa (*agentem*) que produce los universales que la mente pasiva (*capacem*) recibe. Esos universales carecen de materia, de espacio, de tiempo, y son creados por el entendimiento agente,

¹² Lucrecio, V, p. 156 ss.: «Dicere porro hominum causa voluisse parare/ praeclaram mundi naturam (...) desiperest.»

¹³ Ficino, ib. p. 82: «Quasi non expromatur ex intimo materiae gremio, sicut alias formas putat expromi. Ergo hanc sine instrumento ipse Deus infundit.»

inmortal y separado.¹⁴ Esas especies que el entendimiento separado de la materia concibe no son, como afirma Epicuro, percederas, sino perpetuas e innatas a la mente («quod species innatae sunt menti»), de modo que las especies de los universales no se imprimen en la mente por los simulacros («ita universalium species a simulacris non signantur in mente»), sino que son creadas por el poder de la inteligencia, del mismo modo que la fantasía genera los simulacros por sí misma («sed ita mens illas per vim suam efficit, sicut phantasia fingit simulacra per se ipsam»). La razón de esto es que el *fantasma* o imagen es singular, mientras que los conceptos son universales. Luego esta especie universal no proviene ni de las imágenes ni de los cuerpos exteriores, que sólo pueden informar a la mente por medio de las imágenes¹⁵. No se puede considerar que una confusión de simulacros (*simulacrorum confusio*) sea una especie simple, luego se ha de concluir que es la inteligencia la que engendra naturalmente las especies universales y que en sí misma contiene las especies de todas las cosas, de modo que lo semejante es generado por lo semejante («Mens igitur, quae per suum esse naturaliter generat universales rerum omnium species, in ipsa quoque sua essentia ab origine nacta videtur universales species omnium, ut similia similibus generentur»).¹⁶

En el sistema de Ficino, por tanto, hay una gnoseología de carácter innatista que contrasta con el empirismo de algunos intérpretes del pensamiento aristotélico y epicúreo. La tesis aristotélica de que el intelecto es imaginación o no se da sin imaginación parece que no casa con el innatismo platónico; de ahí que se considere próximo al pensamiento aristotélico el apotegma *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. La cuestión es, por una parte, si el universal existe fuera de los individuos de los que se dice y, por otra, si el intelecto que desmaterializa el fantasma es de naturaleza inmaterial. Pomponazzi sostiene que Aristóteles niega la inmortalidad del entendimiento humano porque, según él, no puede conocer sin imágenes, es decir, necesita del cuerpo para conocer.

Por otra parte, la doctrina de la *prolepsis* de los estoicos y epicúreos supone

¹⁴ Ficino, XI, p. 95: «Denique ea quae intellectus attingit ita separata, si natura sunt talia, talis quoque est intellectus, nam cum attingit separata, ibi tunc est ubi sunt ipsa, igitur et ipse seperatus».

¹⁵ Ficino, XI, p. 99: «Si non fit species haec quae etiam universalis nuncupatur a simulacris, multo minus fit a rebus externis, quae non possunt per aliud medium formare mentem, quam per simulacra».

¹⁶ Ficino, XI, p. 101.

que los conceptos se forman a partir de la imagen de los objetos de la experiencia, de modo que de aquello de lo que no tenemos sensación no podemos tampoco tener conceptos. Por eso algunos partidarios del aristotelismo y del epicureísmo concluye que, como de Dios no tenemos ninguna sensación, no podemos formarnos ninguna idea de él; más aún: aquello que no es percibido por los sentidos no existe. Luego Dios no existe. Bien es verdad que Cicerón interpreta la gnoseología epicúrea de las *prolepseis* o conceptos universales en clave innatista: si todos tienen una idea de Dios no se puede negar su existencia y es preciso que él haya infundido en nuestras mentes esta idea. He aquí, en mi opinión, un adelanto de la teoría cartesiana que pretende probar la existencia de Dios a partir de la idea que todos los hombres poseen de él. Aparte de que los ateos niegan que todos los hombres tengan una idea que represente a Dios, todo el problema estriba en la validez que se otorgue al argumento del *consensus universalis*. De todos modos, en la polémica entre Descartes y Gassendi, se percibe bien esa pugna entre el empirismo y el idealismo que se remonta a la crítica aristotélica del innatismo platónico y que supone la existencia de lo universal en sí, aunque a veces diga que «las ideas están en la mente divina». Si fuese así, ¿cómo podrían ser por sí mismas?

Para Ficino hay una gradación en las almas, de forma que las de los animales son superiores a las de los vegetales, y en cierto modo se asemejan a la naturaleza celeste, no sólo por el movimiento, sino por el conocimiento («quoniam similes sunt caelesti naturae non in movendo solum, sed quodammodo etiam in cognoscendo»). Las almas de los animales tienen un cierto grado de conocimiento y de espiritualidad, porque el acto del sentido y de la imaginación se produce a través de las imágenes espirituales de los objetos («animae bestiarum operationem habent spiritualem. Sensus enim imaginationisque actus spiritualis est per ipsas obiectorum imagines spirituales»). Lo que las diferencia de las almas de los hombres es que están cercanas a la materia y no sienten a no ser mediante un instrumento corporal, y no perciben más que lo corpóreo y particular, y obedecen siempre a las necesidades del cuerpo («quia per corporalia instrumenta sensuum actus exercent, neque quicquam nisi corporale et particulare percipiunt»). El alma humana, por el contrario, se eleva por encima de todas las formas, deviene semejante a las inteligencias celestes y no necesita de ningún órgano para conocer; lo que demuestra que está libre de toda materia (*a materia vinculis exclusam esse, cum operationem sortita sit a materiae commercio liberam*).

Eso se ve, por ejemplo, en el sueño; de modo que si la materia es un impedimento tanto para la potencia como para el objeto del conocimiento, se sigue

que «el alma que siente e imagina no está compuesta de materia («sequitur animam quae sentit quippiam imaginaturque non esse compositam ex materia») ni es una forma dividada por la cantidad». De modo que podemos concluir por medio del conocimiento inferior que el alma no es material y por medio del superior, esto es, por la inteligencia, que no viene de la materia¹⁷. Su naturaleza es similar a la de Dios (*Deo similis*). Se podría decir que, a pesar de estar en la materia, en el límite extremo del cuerpo, emana de la inteligencia que está fuera de él; de modo que la sustancia de la inteligencia humana es absolutamente incorporea a pesar de estar unida a la materia («substantia vero mentis humanae incorporalis quidem est omnino, sed unita materiae»). Ella conoce lo incorpóreo, pero mientras está unida al cuerpo, lo conoce por medio de un elemento corporal que es la fantasía. Durante la mayor parte del tiempo, pues, necesita de este tipo de imágenes, pero, una vez separada de él, se repliega sobre sí misma y lo conocerá en sí misma.¹⁸

La inteligencia puede, sin la ayuda de la fantasía, dirigirse a los universales («non minus mens ad universales species flecti, cessante phantasia»). Ficino sostiene que podemos admitir que la inteligencia necesita de los simulacros de las cosas naturales cuando se trata del conocimiento de los cuerpos, pero como entre nuestras ideas están las de las cosas divinas, en modo alguno son necesarias las imágenes corporales respecto de ellas («non necessario corporalibus imaginibus astringuntur»). Nuestro espíritu, hablando con propiedad, no obtiene, cuando se trata de las cosas divinas, su conocimiento de los cuerpos, sino de las ideas innatas o infusas, dependiendo de que se contemple a sí mismo o se dirija a lo que está por encima de él («Earum enim cognitionem non a corporibus proprie animus mutuatur, sed ab ideis vel ingenitis, quando revertitur in se ipsum, vel infusis, quando supra se surgit»).

Nadie, según Ficino, diría que en la contemplación de las cosas divinas son necesarias las imágenes sensibles, pues en realidad, cuando el intelecto se aparta de sí por la intermediación de los sentidos, sólo percibe las cualidades sensibles, y cuando por la fantasía retorna a sí mismo, alcanza las intenciones insensibles de las imágenes sensibles. Mediante la razón y la inteligencia se dirige

¹⁷ Ficino, X, pp. 72-73: «per cognitiones inferiores concludimus animam ex materia non esse, per cognitionem supremam, scilicet per intelligentiam, animam non esse a materia concludere possumus».

¹⁸ Ficino, X, p. 77: «ideo huiusmodi plerumque egit simulacris. Verum quando hoc deposito corpore redacta fuerit in seipsam intelliget in seipsa».

hacia sí o hacia las cosas que están por encima de él, como los ángeles, de modo que intuye las razones insensibles separadas definitivamente de las imágenes.¹⁹

Para Ficino, el hombre es una especie de Dios (*quidam Deus*) y, desde luego, lo es respecto de los animales (*Deus est procul dubio animalium*) e incluso de los elementos (*Deum denique omnium materiarum*).²⁰ La diferencia fundamental entre los animales y el hombre radica, en su opinión, en que aquéllos son obra de la naturaleza, es decir, alcanzan, como ella, su fin por medios determinados y se originan casi siempre del mismo modo, pues la naturaleza siempre es determinada hacia una sola cosa, mientras que el hombre elige entre diversos medios para llegar al mismo fin tanto en la moral como en la técnica²¹. Los seres de la misma especie, según Ficino, no discrepan en sus acciones naturales, sino que siempre son acordes con la naturaleza. Del mismo modo que la golondrina siempre construye el mismo tipo de nido, todo intelecto entiende de modo similar los primeros principios de las artes y de la moral, que cada uno conoce naturalmente. Y la voluntad, de modo similar, apetece el bien mismo, porque desea naturalmente el bien. El intelecto, por tanto, por naturaleza tiende a la verdad y al bien. La elección, empero, es un tipo de acción inherente a la especie humana, del mismo modo que el proceso discursivo de la razón. Estas son dos propiedades exclusivamente suyas.²²

Luego el hombre es, frente al animal, un ser libre y racional, al que los cielos no determinan en sus actos de conocimiento ni de voluntad, como sucede con los cuerpos. Por el contrario, la oveja juzga por conocimiento natural que ha de temer al lobo, sin que pueda dejar de temerlo, al empujarla a ello la naturaleza. Es un instinto natural el que incita a la golondrina a construir el nido, a la abeja, su celda, a la araña, su tela. Todos los animales de la misma especie ejecutan las mismas tareas de idéntica manera, sin haberlo aprendido, es decir, de modo innato y sin la menor variación, porque la especie natural que les

¹⁹ Ficino, p. 78: «insensibiles rationes ab imaginariis intentionibus segregatas».

²⁰ Ficino, p. 225.

²¹ Ficino, IX, p. 25: *Ea profecto quae natura fiunt, determinatis mediis, producuntur ad finem, unde semper eodem modo pene proveniunt. Natura enim ad aliquid unum determinatur. Electiones autem hominis diversis viis tendunt ad finem tam in maioribus quam in artificiis.*

²² Ficino, p. 25: «Electio vero est actio quaedam sequens humanam speciem, sicut discursio rationis. Haec enim duo sunt hominis propria».

dirige existe desde el comienzo y permanece la misma.²³ Los hombres, por el contrario, aprenden y varían constantemente sus obras a pesar de que desde el inicio tienen una única naturaleza («Homines autem et discunt, et opera sua variant semper: unam tamen ab initio naturam habent»). No son arrastrados por la naturaleza a actuar, sino que toman sus propias decisiones y unas veces actúan de un modo y otras de otro («Non igitur Natura trahuntur ad agendum, sed ipsi suo consilio alias aliter se ipsos agunt»). Mientras que los árboles y las bestias actúan siempre del mismo modo y no se equivocan nunca, el hombre muy frecuentemente suele cometer errores.

No se trata de que el intelecto de las bestias sea superior, pues en realidad carecen de él, sino que son arrastradas por el intelecto divino que no se equivoca jamás («Non quidem ex eo quod intellectus insit illis perfectior, quibus nec intellectus inest ullus, sed quia intellectu divino nunquam errante trahuntur»). El hombre, al no estar, como en las bestias, determinado su juicio hacia una cosa concreta a la hora de actuar, es necesariamente libre (*neccesario liber*), mientras que las arañas o las golondrinas actúan siempre de la misma manera. Sólo él entre todos los seres animados tiene la capacidad de reflexionar sobre sí mismo («quod se reflectat, ex eo quod se iudicare cognoscit iudiciumque definit») y su libertad se deriva de la virtud del juicio mismo («libertatem intellectus ipsius virtute»), que está determinado por el bien en general, pero no por uno particular. Las cosas naturales se diferencian de las voluntarias y sólo en el hombre se da la posibilidad de elegir. El principio del movimiento de los animales no está en el alma sino en el cuerpo, como se comprueba en el caso de la alimentación. El animal hambriento, ante la presencia de determinado fruto, lo desea y tiende hacia él sin que haya propiamente conocimiento, pues el alma animal no mueve al cuerpo ni se mueve por sí misma: es la naturaleza del alimento y de su cuerpo la que pone en funcionamiento los miembros²⁴. Igual que el fuego no puede inflamarse en presencia de algo combustible,

²³ Ficino, p. 19: «Naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi perniciosum ac fugit, neque potest non fugere, impellente natura. Naturali instinctu feruntur hirundines ad nidum conficiendum, apes ad alvearia, ad telas araneae. Ideo omnes eiusdem spiciei animantes eodem modo sua fabricant semper, neque discunt aliquando, neque variant unquam, quia species naturalis qua ducuntur ab initio inest atque eadem permanent».

²⁴ Ficino, p. 21: «Itaque non proprie anima illa ducit corpus, neque proprie ex se ipsa movetur, sed tam cibi quam sui corporis natura trahit illam, ad cuius membra etiam rapiuntur».

la bestia no actúa por sí misma, sino que es arrastrada hacia lo que se le presenta de una determinada manera.

En definitiva, lo que viene a sostener Ficino es que el animal no es consciente ni, por tanto, libre. ¿Se podría decir que actúa como un autómeta? En el bruto el principio de la acción es la naturaleza del cuerpo o alma («Ergo in bruto principium actionum est corporis natura sive anima»). Ese alma irracional sólo juzga, desea y persigue lo que beneficia al cuerpo («Irrationalis anima nunquam aliter iudicat, cupit, prosequitur, quam quod ad corporis pertineat usum»), porque por su esencia es corpórea («non anima mera sed corporalis») y está sometida toda entera a la naturaleza y a la vida, que son los mecanismos de las cosas naturales, puesto que el fin de la acción es la conservación de la naturaleza y de la vida corporales («postquam in natura vitaque corporea consrvanda est finis agendi»). El animal nunca se arrepiente (*nunquam paenitet*) ni se retracta, ni se enmienda. Sigue lo que es propio de la vida corpórea: actuar de un modo único, sin desviaciones.

Por otra parte, finalmente, entre los animales de una misma especie no hay diferencias. Todas y cada una de las arañas hacen lo mismo, igual que las golondrinas o, en fin, cualquiera de las especies, sin que veamos en ellas el menor signo de modificación o evolución en su conducta operativa. Actúan como las piedras, que caen todas igual, o como las plantas que crecen del mismo modo según lo específico de cada especie de acuerdo con las circunstancias naturales. El alma de las bestias, siguiendo el instinto natural, respeta la línea de conducta familiar a su especie, el hombre, por el contrario, no sólo actúa en función de las imágenes recibidas de las cosas, sino en virtud de sus formas y razones universales («per universales rerum species et rationes») que, en parte, están en el ánimo y en parte son engendradas por su propia potencia; en cuyo caso el principio de la acción no se deriva del cuerpo sino del alma. Ni los humores, ni el cielo, que no mueve nuestros cuatro humores antes de haber puesto en movimiento los cuatro elementos, moverán el alma sin haber agitado los humores («non caelum, quod per humores movet; corpus quippe coeli longe remotum, neque prius movet quattuor humores nostros quam moveat quattuor elementa, neque movebit animam nisi humoribus agitatis»). El alma se opone al movimiento de los humores desdeñando sus asaltos (*impetus*) mediante la intensidad de la meditación (*intentione speculationis*), por la observancia de las costumbres (*morum studio*) o el recurso a las artes (*artium industria*).

Nadie hubo más inclinado por la naturaleza al amor que Sócrates, nadie más a la bebida y al desenfreno que Alcifrón, pero lograron vencer mediante

el esfuerzo (*studio*) esa inclinación. Otros, como Demóstenes, lograron vencer el obstáculo que la naturaleza había puesto en su camino y superaron a los demás justo en aquello que por naturaleza eran inferiores. Luego el hombre es capaz de vencer las inclinaciones de los humores, de los elementos, del temperamento e incluso el destino trazado por el cielo, que llega a descubrir con su mente y que afecta no al hombre propiamente dicho, es decir a su alma, sino a la cárcel en la que está encerrado, esto es, su cuerpo.²⁵

Ficino se hace eco de las creencias astrológicas de la época, que podían poder en peligro la libertad, sobre la que descansa una de las pruebas más importantes de la inmortalidad del alma humana. El hombre no se ve impelido a la acción por los astros, porque, como dice Ptolomeo, los efectos particulares de orden material no se derivan de una manera absoluta de los fenómenos celestes, que son causas universales y alejadas²⁶, sino de de las causas intermedias y de la disposición variable de la materia, sometida a causas contrarias. La libertad y el discurso de la razón pertenecen, como hemos dicho, en exclusiva al hombre²⁷, y el cielo puede afectar por instinto natural nuestro cuerpo pero no doblegar nuestra voluntad («*Quamobrem caeli voluntatem nostram instintu naturae non movent, movent tamen corpus*»). Según Ptolomeo, en nuestro cuerpo influyen, además de los astros y el momento del nacimiento, la naturaleza de la especie, del lugar, del individuo, de la alimentación y de la educación; por eso recomendaba a los sabios que no entrasen en los detalles particulares a la hora de hacer sus predicciones.

Según Nifo, Ptolomeo, en el proemio de su *Peri ton apotelesmaton*, demuestra que ni las estrellas pueden obligarnos, a no ser por ignorancia: «Si alguien, como dice Porfirio en el comentario de aquel proemio, supiera que a los cuarenta años debe morir de la caída de un caballo, si a esa edad no se montara más caballo, sin lugar a dudas sobrepasaría las amenazas celestes; por lo cual si el alma fuera *simpliciter* material, no podría resistirse a la virtualidad material agente, ni superarla.»²⁸ Por eso Platón dice que somos nosotros quienes esco-

²⁵ Ficino, p. 24: «quia non ad ipsum hominem, qui ipse est animus, pertineat quicquam, sed ad animi carcerem».

²⁶ Ptolomeus, *Centiloq.*, 8. Cfr. Santo Tomás; *C.G.*, III, 85: «Nam et Ptolomeus ipse concedit particulares effectus circa materiam haudquaquam absolute sequi coelestia, quae universales remotaeque causae sunt».

²⁷ Ficino, IX, p. 25: «Electio vero est actio quaedam sequens humanam speciem. Haec enim duo sunt hominis propria».

²⁸ Nifo, *Libellus*, cap. XXXIX: «Razones físicas por las cuales se prueba que el alma

no muere con el cuerpo, sino que permanece tras la muerte». Nifo se apoya en Plotino para demostrar que el alma racional no forma una sola cosa con la apetitiva, como sostiene Pomponazzi, y que en consecuencia debe ser inmortal: “pues el alma racional rechaza la fornicación corporal u otro placer, y se manifiesta positivamente frente a él, como la experiencia muestra. Así pues, el alma racional y el apetito serán de naturaleza distinta; por lo cual, dado que el apetito es *simpliciter* material, el alma racional será *simpliciter immaterial*”. Otro de los argumentos en pro de la inmortalidad se basa en el *De somno Scipionis* de Macrobio: el que apatece la honestidad y la religión no sigue los placeres del cuerpo, por tanto depende del alma la elección de esas cosas, lo que demuestra que no es corpórea, pues nada apetece el cuerpo que no sea corporal: “Ahora bien, con el cuerpo se hacen solidarios los animales, los cuales, exceptuado el hombre, no apetece nada que sea pío, honesto y religioso; pienso que esto no es por otra causa que porque toda su virtualidad se refiere al cuerpo. Sin embargo, vemos que los hombres desprecian *simpliciter* toda cosa corpórea, y buscan las incorpóreas, y por ellas los vemos morir, padecer y afanarse; lo cual no sería posible sino porque su alma está por encima de los cuerpos y separada *simpliciter* de ellos, y no está sometida a ninguna presión corpórea...Si el hombre es como quiere Pomponazzi un animal, no tiene *simpliciter* nada más elevado que los demás animales. ¿Por qué el hombre pío, religioso y honesto busca las cosas incorpóreas, las persigue y las investiga? ¿Por qué ningún animal apetece las cosas incorpóreas, a no ser que aceptemos las fábulas de Plinio, que atribuyó religiosidad a los elefantes y piedad a los leones?” (cap. XLI). Para Plotino, según Nifo, este es un argumento eficaz para probar la inmortalidad del alma, pues cuando el alma humana se halla frente a las cosas corpóreas (útiles y placenteras) y las incorpóreas (piedad, religión y honestidad) desprecia *simpliciter* las corpóreas y las rechaza. Leemos que los hombres píos y religiosos desprecian las riquezas, los honores, los cetros y los reinos y buscan las cosas *simpliciter* inmatrimales, pero no leemos que el animal desease semejantes cosas. ¿Cómo puede una cosa que no está por encima del cuerpo apetece tantas cosas incorpóreas, cultivarlas, venerarlas y observarlas? Sólo el hombre, como decía Pitágoras, se inclina hacia las cosas sublimes religiosas y pías, por eso Dios lo levantó de la tierra y lo elevó a la contemplación de su artífice. Sólo él, a diferencia de los animales, mira hacia el cielo y levanta el rostro hacia las estrellas. Ese es el significado de la palabra *anthropos*; por eso dice Cicerón que ningún animal, excepto el hombre, tiene algún conocimiento de Dios. De donde se deduce que el alma no es inmortal *secundum quid*, como afirma Pomponazzi, sino *simpliciter*. La prueba definitiva de que el entendimiento es incorruptible para Aristóteles es según Nifo evidente a partir de este texto del *De anima* I, 4, 408b19-23: «El intelecto parece ser, en su origen, una entidad independiente y no sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: pues un anciano si pudiera disponer del ojo apropiado vería, sin

gemos nuestro genio, no es el genio o el destino el que nos escoge a nosotros («Ideo Plato in libro de Republica decimo, virtutem animi, inquit, non esse servilem daemonen vitae ducem, ac rursus vitae fortunam eligi a nobis, non nos a daemone vel fortuna»). Por eso la responsabilidad (culpa) no es de Dios sino de quien elige. También Zoroastro dice: «ne tu augeas fatum», esto es, en tus manos está ceder o no al destino.

El hombre se distingue de los animales –dice Ficino– por la práctica de las artes y por ser capaz de establecer normas. Mientras que los animales viven sin artes o ejercen una sola, arrastrados por el destino («ad cuius usus non ipsa se conferunt, sed fatali lege trahuntur»), como lo prueba el hecho de que no hacen ningún progreso en la habilidad de su ejecución («ad operis fabricandi industriam nihil proficunt tempore»), los hombres son inventores de innumerables artes, que ejercitan como les place. Lo que indica que cada uno de ellos puede ejercer muchas a la vez, pero además es innovador y se hace más hábil con el continuo uso, «y lo más admirable: las artes humanas fabrican por sí mismas cada una de las cosas que produce la naturaleza, como si fuéramos émulos de la naturaleza, no sus esclavos».²⁹

Hay una triple diferencia, según Ficino, en lo que concierne a las artes, entre las bestias y el hombre. Primero, nosotros las recibimos de Dios directamente, mientras que las bestias las reciben por medio de la naturaleza celeste. En segundo lugar, nosotros las recibimos todas, ellas sólo una. La tercera diferencia estriba en que las bestias son empujadas a ejercer su arte por una compulsión irresistible de la naturaleza, mientras que nosotros elegimos el ejercicio de una sola arte o de varias.³⁰

duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en el que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades».

²⁹ Ficino, XIII, p. 223: «et quod mirabile est, humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli. Est autem differentia triplex inter nos et bestias quoad artes pertinet. Prima, quod a Deo sine medio eas accipimus, illae natura caelesti intercedente. Secunda, quod quisque nostrum accipit cunctas, bestiarum species singulae singulas. Tertia, quod bestiae necessario quodam impulsu naturae ad suae artis usum certo tempore compelluntur, nos autem libero rationis iudicio tum artis unius, tum plurimarum usum eligimus».

³⁰ Ficino, XI, 5, p. 133. La inteligencia humana es inmortal porque recibe natural y firmemente las especies de las ideas inmortales de modo inmortal («procul dubio mens hominis est immortalis, quae naturaliter firmiterque immortalium idearum

Como hemos dicho ya, los animales o viven sin artes o ejercen una sola arrastrados por el destino (*fatali lege trahuntur*). La prueba está en que no progresan en la habilidad de su ejecución. Los hombres han inventado innumerables artes que practican a su arbitrio. Las artes humanas fabrican lo que la naturaleza misma ha producido y los hombres devienen más hábiles en su técnica, lo que indica que somos dueños de la naturaleza, no sus esclavos. Según Plinio, Zeús pintó unas uvas que atraían a los pájaros, Apeles dibujó un perro tan perfectamente que los caballos al verlo relinchaban y los otros perros ladraban, Praxíteles esculpió una Venus en mármol que despertaba pensamientos lascivos³¹. Arquitas fabricó una paloma y la hizo volar. Los egipcios construyeron estatuas que caminaban y hablaban. Arquímedes reprodujo en bronce la esfera celeste, capaz de describir con exactitud los movimientos de los siete planetas. Las pirámides, las fábricas de vidrio de los romanos, son otros tantos avances que demuestran que la inteligencia humana imita lo que Dios crea, y ejecuta, corrige y perfecciona las obras de la naturaleza inferior.³² Aunque la naturaleza ha dotado al hombre de menos defensas que a los animales, éste ha desarrollado armas e instrumentos mediante los que puede evitar sus ataques y, frecuentemente, dominarlos y, en determinados casos, prestarles ayuda.

El hombre conoce el modo de dar satisfacción a múltiples deseos provenientes de cada uno de los cinco sentidos, pero además no se ciñe, como las bestias, a los límites del cuerpo, sino que mediante la *acción cogitativa* se dedica a la escultura, a la pintura, al arte en general, sin buscar ningún placer sensible. Ninguna bestia es capaz de algo semejante. El hombre se sirve de los elemen-

species per modum suscipit immotalem», p. 134.)

³¹ Plinio, *N. H.*, XXXV, 63, 10 respectivamente. En VIII, 17, 33 habla de la serpiente basilisco, «que nace en la provincia Cirenaica con un tamaño de no más de doce dedos, una mancha blanca en la cabeza, como adornada con una diadema. Espanta a todas las serpientes con su silbido y no impulsa su cuerpo flexionándolo con muchos anillos, como los demás, sino que avanza enhiesta y derecha de medio cuerpo. Mata los arbustos no sólo al tocarlos sino incluso al exhalar su aliento, quema las hierbas y resquebraja las piedras; tal es el poder de su mal. Se cree que en cierta ocasión se mató uno desde un caballo con una lanza y que, al ascender por ésta su veneno, murió no sólo el jinete, sino también el caballo». En XXIX, 66, habla de nuevo del basilisco.

³² Ficino, XIII, 3, p. 223: «Denique homo omnia divinae natura opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat».

tos y los embellece, como se comprueba en los campos alineados de árboles, en la edificación de las ciudades, en la canalización del curso de las aguas. En cierto modo reviste el papel de Dios (*vicem gerit Dei*).³³ El hombre doma a los animales, los cuida, los engorda, no al revés; de modo que ejerce una especie de providencia sobre los seres vivos y los no vivos, por lo cual en cierto modo es un Dios (*est quidam Deus*).

Mientras que las bestias son capaces de cuidarse de sí mismas y de su prole por un cierto tiempo, el ser humano gobierna su familia, administra la ciudad, dirige las naciones y manda en todo el mundo; se diría que ha nacido para dirigir, incapaz de soportar la esclavitud («et quasi ad regnandum sit natus est omnino servitutis impatiens»). Cultiva, además, las ciencias liberales: el cálculo, la música, la geometría, el estudio de la naturaleza, la oratoria, la poesía, sin cuidarse del cuerpo, del que algún día se desprenderá (*sine corporis auxilio vivere*).

La naturaleza del ingenio humano es similar a la de Dios («quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, pene eodem quo et auctor ille calorum»). ¿Quién no ve que el ingenio humano no está sujeto por su naturaleza al espacio ni al tiempo? («Quis non videat ingenium hominis natura sua locis et temporibus non esse subiectum?»). Una aptitud para materias tan numerosas e importantes, una tal estabilidad del conocimiento no se explica mediante un pequeño ángulo del cerebro (*angusto cerebri angulo*) ni se conserva por su materia cambiante y perecedera, sino que exige el receptáculo muy vasto y estable de un alma divina.³⁴

El uso del lenguaje y de la escritura, exclusivos del hombre, indica que tenemos una especie de inteligencia divina, que se halla en las bestias. Podríamos vivir sin lenguaje, como las bestias o los mudos, pero eso indica que se nos ha concedido para un fin más elevado, a saber, como intérpretes de la inteligencia, heraldos y mensajeros universales de descubrimientos sin fin («Ideo ad excellentius aliquod opus est nobis sermo tributus, videlicet tamquam mentis interpres, infinitorum inventorum praeco et nuntius infinitus»).

El hombre, además de las manos, tiene inteligencia, que mediante el lenguaje y la escritura, concibe en sí misma lo que Dios hace en el mundo por su acto de inteligencia. Por lo cual es necio quien haya negado que el alma sea de

³³ *Ib.*, p. 225.

³⁴ Nifo, *op. cit.*, p. 228: «sed amplissimo eget stabilissimoque divini animi receptaculo».

naturaleza divina, siendo así que es émula de Dios en las artes y en el gobierno³⁵.

Frente a las tesis espiritualistas de Ficino y de quienes, como Nifo, declaran que los actos heroicos demuestran la inmortalidad del alma, Pomponazzi³⁶, a partir de los textos de Aristóteles (libro tercero de los *Topici*³⁷, donde dice que «de dos males se ha de elegir el menor», y el tercero de los *Etici*³⁸: «la elección es de los bienes, y el rechazo de los males») sostiene que eso se puede realizar sólo por virtud, sin necesidad de que el alma sea inmortal: «si se elige la muerte por la patria, por los amigos, para evitar el vicio, se adquiere una máxima virtud y es muy útil para los otros, ya que de manera natural los hombres alaban la virtud; entonces la muerte ha de ser elegida máximamente». Perpetrando un crimen se perjudica máximamente a la comunidad, por lo cual también a sí mismo ya que es parte de la comunidad. De donde se deduce que, según Aristóteles, la vida no debe ser seguida porque sea más larga ni más duradera pero infame, sino que debe ser preferida una corta pero digna de alabanza, del mismo modo que la vida de la bestia no puede ser preferida a la del hombre por larga que aquélla sea. Sólo en paridad de condiciones se elegirá una larga.³⁹

Tampoco se elegirá una vida viciosa, pues el vicio es miseria, según dice Platón⁴⁰, y, finalmente, la muerte, sobre todo cuando no se sigue del crimen cometido la felicidad. No debe preferirse la muerte, dado que no es nada, sino el acto virtuoso, aunque tenga como consecuencia la muerte, igual que rechazando el vicio no rehusamos la vida, que en sí es buena. Sólo en el caso de una enfermedad incurable se ha de rechazar la vida, según dice Platón en el *Cri-*

³⁵ Nifo, *op. cit.*, p.299: «Quaptopter dementem esse illum constat, qui negaverit animam, quae in artibus et gubernationibus es aemula Dei, esse divinam».

³⁶ Pomponazzi, *De immortalitate animae*, 21, 22, 23, p. 29: «cum igitur in eligendo mortem pro patria, pro amicis, pro vitio evitando maxima virtus acquiratur aliisque multum prosit, cum naturaliter homines huiusmodi actum laudent nihilque praetiosius et felicius ipsa virtute, ideo hoc maxime eligendum est».

³⁷ Aristóteles, *Top.*, III, 2, 117a8

³⁸ Aristóteles, *Eth. Nic.* III 4, 1111b33-1112 a 17.

³⁹ «neque magnum tempus vivere cum infamia est praeponendum vivere parvo tempore cum laude: sicut vita hominis, quantumcumque brevis, est praeponenda vitae bestiae, quantumcumque diuturnae. Aristoteles namque Eticorum primo dicit vitam longevam non praeferendam esse vitae brevi, nisi cetera sint paria».

⁴⁰ Platón, *De republ.*, X, 611b9.

tón.⁴¹ Los filósofos y los hombres virtuosos, según Platón y Aristóteles,⁴² son los únicos que saben valorar la virtud y cultivarla por sí misma, mientras que la mayoría de los hombres, si no esperaran una vida mejor tras la muerte, la tolerarían sin duda con ánimo muy inicuo, ignorantes de la excelencia de la virtud y de la falta de nobleza del vicio.⁴³

La esperanza del premio y el temor al castigo fueron introducidos, según Pomponazzi, para refrenar los execrables deseos de los hombres,⁴⁴ que estarían dispuestos a cometer cualquier crimen antes que elegir la muerte al ignorar la excelencia de la virtud y la fealdad del vicio. La muerte no se afronta sólo porque se suponga que el alma es inmortal, pues, según se deduce de la conducta de las bestias, cuyas almas son mortales y se guían por el instinto natural («in quibus non est dubium animas mortales esse atque instinctu naturae duci»), muchos animales la afrontan o la causan. En efecto, tanto Aristóteles como Virgilio,⁴⁵ hacen referencia a cómo las abejas luchan hasta morir por su reina y por su Estado. Aristóteles⁴⁶ cita otros ejemplos, como el de sepia marina que defiende hasta la muerte a su pareja, el del camello que mató de un mordisco a su cuidador por haberle mediante engaño obligado a aparearse con su madre, o el del caballo que se arrojó a un precipicio, también engañado en el mismo sentido. Estas cosas se dice que son realizadas por la naturaleza y que son acordes con la razón, puesto que, según Temistio y Averroes, la naturaleza es dirigida por una inteligencia que no yerra.⁴⁷

⁴¹ Platón, *Crito.*, 47d7-48b10.

⁴² Platón, *De repub.* IX, 582a8-e9. Aristóteles, *Eth. Nic.*, IX, 8, 1168 a 28-1169b2.

⁴³ «Si enim homines non sperarent meliorem vitam post mortem, iniquissimo animo eam tolerarent, quia ignorant excellentiam virtutis et ignobilitatem vitii».

⁴⁴ «Quare ad refrenandum diras hominum cupiditates data est spes praemii et timor punitionis».

⁴⁵ Aristóteles, *De hist. animal.*, IX 40, 62 a 13-22; Virgilio, *Georg.*, IV, 67-68.

⁴⁶ Aristóteles, *De hist. animal.* IX 47, 630b31-631a7.

⁴⁷ Pomponazzi, *De immortalitate animae*, 23: «Haec autem cum natura fiant, secundum rationem facta sunt, quandoquidem ex Themisti et Averrois sententia natura dirigitur ab intelligentia non errante».