

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

LA CRÍTICA AL AVERROÍSMO EN EL *DE IMMORTALITATE ANIMORUM* DE GIROLAMO CARDANO

Es fácil justificar un artículo dedicado a estudiar específicamente la presencia de Averroes y del averroísmo en el *De immortalitate animorum*¹. Acudamos en primer lugar a lo más evidente: Averroes es, tras Aristóteles, el filósofo que se cita con más frecuencia en esta obra; está por detrás de él Galeno, cuya presencia es ciertamente importante, Platón, y a una gran distancia Pomponazzi, Alejandro de Afrodisias y otros. Las referencias que hace Cardano a la obra traducida al latín del filósofo cordobés comprenden un amplio abanico de títulos entre los cuales sobresale, como es de esperar, el *Commenta-*

¹ El libro fue publicado en 1545 (cuando Cardano tenía 43 años) y es, por tanto, anterior a las obras enciclopédicas de la década de los cincuenta (*De subtilitate* y *De rerum varietate*) que tanto renombre le dieron. Ha sido publicada recientemente una edición crítica: CARDANO, G. (2006), *De immortalitate animorum*, ed. J. M. García Valverde, Milán, FrancoAngeli, 2006 (las citas que haremos al *DIA* las haremos siguiendo la paginación de esta edición); por otro lado, hay una traducción al castellano que hemos realizado también nosotros y a la que se puede acceder gratuitamente en la página web del Progetto Cardano, de la Università degli Studi di Milano: <http://filolinux.dipafilo.unimi.it/cardano/index.php>. Asimismo, para la incardinación del *DIA* dentro de la extensa producción literaria de Cardano y su relación con la obra que le precede (el *De sapientia* de 1544), cfr. A. INGEGNO, «Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione», en M. BALDI y G. CANZIANI (eds.), *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, Milán, FrancoAngeli, 1997, pp. 61 y ss. Finalmente, sin ánimo de agotar aquí toda la bibliografía existente sobre esta obra en particular y la psicología de Cardano en general, remitimos tanto al Estudio Preliminar de la edición crítica arriba citada (pp. 19-105) como a los siguientes escritos: A. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 61-78; I. MACLEAN, «Cardano on the immortality of the soul», en M. BALDI y G. CANZIANI (eds.), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milán, FrancoAngeli, 2003, pp. 191-208; CANZIANI, G., «L'anima, la mens, la palinogenesi. Appunti sul terzo libro del Theonoston», *ibid.* pp. 209-248.

rium Magnum al *De anima* de Aristóteles, pero también se encuentran múltiples citas de los comentarios que realizó a otras obras suyas –por ejemplo, al *De sensu*, al *De somno*, o al *De Caelo*–, sin olvidar las ocasiones en que menciona la *Destructio* (a la que se refiere Cardano con el nombre de *Disputationes*). Este dato por sí mismo ya es un indicativo claro de que el pensamiento de Averroes y, más en concreto, su peculiar lectura de la psicología aristotélica tiene una importancia destacada en la obra de Cardano. Por otro lado, lejos de acumularse la mayor parte de esas citas en una parte concreta de la obra, en realidad están salpicadas aquí y allá al pario de las ocasiones en que aparece el pensamiento de Aristóteles en las múltiples manifestaciones que tiene en esta obra: tenemos muchas referencias a Averroes en el capítulo primero, dedicado a exponer una larga serie de objeciones a la inmortalidad del alma humana *tout court* o al tipo de inmortalidad individual, tenemos muchas referencias a él cuando se trata de discutir sobre el fondo de los textos de Aristóteles si éste fue o no favorable a la inmortalidad del alma humana, e igualmente la presencia de Averroes es destacadísima cuando Cardano a partir del capítulo 11 de la obra decide acometer la explicación de su tesis definitiva de la eternidad y reencarnabilidad de los intelectos agentes individuales. Así pues, el filósofo cordobés está no sólo en aquellos momentos en los cuales Cardano hace de simple exegeta de los textos aristotélicos, hecho natural dada la trascendencia que tuvo Averroes como comentarista de dichos textos, sino también en aquellos otros en los cuales se manifestaba su vena más creativa e innovadora; no en vano la solución que aportaba Cardano tenía algunas resonancias de elementos propios de la interpretación que hizo Averroes de la noética de Aristóteles tal como el carácter substancial del intelecto agente (en la substancialidad del paciente, sin embargo, discrepa de él), y el tipo de relación existente en el alma humana entre el intelecto agente y el paciente en la cual ambos representan casi dos aspectos complementarios de una misma realidad (el aspecto receptivo y el activo). No obstante estas resonancias, no debemos olvidar también que la solución que consideró más acertada Cardano para solventar la cuestión de la inmortalidad desde lo aristotélico y lo racional tenía como uno de sus vértices elementales hacer compatible todos los condicionantes que habían conducido a Averroes, pero no sólo a él, a formular la unidad intelectual de todos los hombres, con una inmortalidad realmente individual. Por esa razón, tuvo que concentrar sus esfuer-

zos en desautorizar la formulación de tal unidad en un capítulo concreto –el noveno titulado precisamente «Opinio unitatis intellectus cum suis fundamentis»–, cuyo contenido vamos a estudiar a lo largo de este escrito.

Ciertamente no podemos ante estas evidencias sino poner en contacto este afán por contradecir la tesis averroísta de la unidad del intelecto con la obra cuya alargada sombra se proyecta sobre la de Cardano: el *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi. También aquí se evidencia un gran interés en desautorizar la lectura que Averroes hizo de la noética aristotélica y las conclusiones que sacó de ella en lo que se refiere a la inmortalidad del alma y, tal como en el *De immortalitate animorum* de Cardano, se dedica específicamente un capítulo, breve pero intenso, a esa tarea. Se trata curiosamente de la única vez en que Cardano coincide explícitamente con Pomponazzi y acepta su juicio (y también el del propio Santo Tomás), hecho harto significativo cuando sabemos que lo que Cardano pretendió fundamentalmente con esta obra es responder en su propio terreno – en el de la razón natural y los textos de Aristóteles– al Mantuano.

Sin embargo, también en su relación con el pensamiento de Averroes la actitud de Cardano es distinta de la de Pomponazzi. Para éste la postulación de una inmortalidad colectiva a través de la substancialidad e independencia del intelecto material no es satisfactoria porque esa substancialidad y esa independencia no se manifiestan en modo alguno en nuestra actividad intelectual. Para Pomponazzi, si queremos demostrar la separabilidad del alma intelectual y, por ello, su inmortalidad, es necesario y suficiente que ésta sea capaz de ejercer alguna operación completamente independiente del cuerpo; de hecho, como la operación de una cosa es una consecuencia de su modo de ser según la máxima aristotélico-tomista *agere sequitur esse*, si el alma intelectual fuera capaz de manifestar una sola actividad en la que no dependiera del cuerpo, esta única actividad permitiría establecer su independencia esencial con relación al cuerpo y, como pretendía Averroes, su eternidad y su unidad para toda la especie humana. Naturalmente, Pomponazzi concluía que esa operación independiente no se da en el alma intelectual ya que por el mismo Aristóteles sabemos de la dependencia que tiene *ex principiis* de los sentidos y de las imágenes sensibles. Así que con la negación de la independencia completa de nuestra actividad intelectual Pomponazzi descalificaba la propuesta interpretativa de Averroes, cerraba cuentas con el tipo de

inmortalidad que contenía tal propuesta y pasaba inmediatamente a discutir otras interpretaciones inmortalistas, especialmente la de Santo Tomás. No obstante, de esta disputa zanjada con Averroes extraía importantes conclusiones que le iban a servir más adelante, la primera de ellas y la más destacada es la que acabamos de subrayar: no hay, desde el punto de vista del pensamiento de Aristóteles, ninguna operación que el alma pueda realizar con independencia del cuerpo, y la que marca el grado de perfección superior del hombre con respecto a los animales, es decir, la intelección, queda incluida en esta conclusión. En el caso de Cardano la cuestión es distinta: él también intenta, como hemos dicho, refutar en un solo capítulo la interpretación que Averroes hizo de la psicología aristotélica, pero no puede evitar que esa interpretación influya en algunos aspectos importantes de la suya propia. Ciertamente el *De immortalitate animorum* es una obra bastante menos sistemática que el tratado de Pomponazzi, observamos, por ejemplo, con respecto a la crítica al platonismo que, aunque se centre en el capítulo tercero de la obra, sin embargo luego se retoma sin anuncio previo en el capítulo siguiente; y esto que hemos observado en el caso de Platón es más acusado en el caso de Averroes. El capítulo noveno está dedicado íntegramente a su refutación, pero mucho antes Cardano no ha tenido inconveniente en aliarse con el filósofo cordobés cuando se trataba de ofrecer razones que obstaculizan, si no niegan abiertamente, el tipo de inmortalidad individual conservadora de las experiencias y los recuerdos acumulados en vida, y propiciadora de un juicio *post mortem* verdadero e implacable.

Por otro lado, el tipo de solución que ofreció en esta obra Cardano a las dificultades intrínsecas de los textos de Aristóteles a la hora de definir si fue o no fue partidario de algún tipo de inmortalidad era igualmente permeable al discurso averroísta. La causa de ello está en lo siguiente: Averroes había sido considerado el gran adalid de la distinción tajante entre el contenido de la fe revelada y el de la razón natural y los principios filosóficos; cuando el averroísta –más bien que Averroes mismo– dice algo así como *de necesidad tengo que concluir que el alma racional es única para todos los hombres y que el tipo de inmortalidad que cabe esperar es solamente colectiva, pero gracias a la fe pienso que las almas son plurales, individuales e inmortales* quiere que entendamos que, si nos acogemos a los principios de la física y la metafísica aristotélica, tenemos que aceptar sólo un tipo de inmortalidad colectiva en la que se pierden todos los elementos

que le otorgaron al alma intelectiva una individualidad transitoria. Desde luego, fue Averroes el primero en poner el acento en que una interpretación escrupulosa de los principios aristotélicos es por su propia naturaleza distanciadora de los preceptos de la fe: Avicena, entre los árabes, y Santo Tomás, entre los cristianos, realizaron esfuerzos enormes por conciliar la fe con la razón natural apadrinada por los escritos aristotélicos, pero frente al primero Averroes demostró que para alcanzar esa conciliación era necesario adulterar completamente la letra de los escritos aristotélicos. Su juicio con respecto a Avicena era implacable: culpable de haber realizado la mayor falsificación del pensamiento de Aristóteles al mezclar tergiversadamente lo que le era propio con una intencionalidad que le era perfectamente ajena: «Et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in *Dialectica*, sed in aliis erravit, et maxime in *Metaphysica*; et hoc quia incepit quasi a se.»² Pese a esta denuncia, Santo Tomás un siglo después volvió a poner todos sus esfuerzos en llevar aquella conciliación a buen puerto y de paso en denunciar como ilegítima la lectura que Averroes había hecho de los textos aristotélicos. Creyó poder demostrar que era posible concebir desde el punto de vista aristotélico el concepto de alma que había legado la Revelación –creada por Dios, perpetua en el futuro, capaz de ser determinada en esta vida moralmente en vistas a la vida que le espera en el más allá, y finalmente destinada a reingresar en su cuerpo cuando Dios ponga fin a la historia de la humanidad–, y para ello se entregó a un titánico trabajo para conciliar la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo que comienza a existir con él, con la noción de alma-sustancia, o forma sustancial existente por sí misma, capaz por ello de sobrevivirle al cuerpo. Santo Tomás se refería a la hipótesis disyuntiva que Aristóteles había fijado en el libro I del *De anima*³ para explicar la existencia de una actividad pensante perteneciente exclusivamente al alma, desarrollada sin el concurso de la sensibilidad y por ello válida para probar la independencia en esencia de la causa

² Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 30, Crawford p. 470, 45-47.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, I, 1, 403a9 (trad. T. Calvo): «μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.» («No obstante el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni siquiera esto puede tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se puede dar sin ella»).

eficiente de tal actividad, es decir, del alma intelectual.⁴ En este sentido, el alma humana, en cuanto forma subsistente (*hoc aliquid*), es inmortal y continúa existiendo también sin el cuerpo. Pero, a pesar de ello, no deja de ser forma del cuerpo: de hecho, la forma es el principio determinante de la esencia de una cosa y de la actividad que tal cosa realiza conforme a su esencia; de este modo, dado que la actividad que caracteriza a la esencia del ser humano es el pensamiento, el alma intelectual es la forma sustancial del ser humano, el *quo aliquid est hoc aliquid*. Por otro lado, como forma que es, el alma intelectual de *este hombre particular* es en un sentido aristotélico aquello que explica, como acto primero de un cuerpo vivo que recibe su ser del alma, todas las funciones vitales del ser humano según aquél postulado aristotélico de que las almas superiores también contienen las inferiores. Ahora bien, la dificultad estaba en dar razón de la especificidad del alma humana, la cual manifestaba la peculiaridad única de ser al mismo tiempo forma sustancial y forma informante de un cuerpo, y Santo Tomás lo hacía acudiendo a una gradación ontológica en la cual el alma intelectual humana ocupa un lugar intermedio entre las formas materiales que son exclusivamente *forma de* y las formas separadas que son exclusivamente formas sustanciales. Esa posición intermedia del alma humana le otorgaba un doble aspecto exclusivo como *forma de* a la vez que forma subsistente.⁵ Esta tipicidad se manifiesta en su actividad propia, ya que, mientras que las formas materiales actúan con absoluta dependencia del cuerpo y la materia, el alma humana está en disposición de elevarse sobre el cuerpo y de desarrollar una actividad independiente; sin embargo, al mismo tiempo, su actividad intelectual no es tan perfecta como la de las formas completamente separadas y subsistentes, las cuales conocen mediante un acto de intuición directa e inmediata; en el caso del ser humano la actividad intelectual está determinada por la proximidad del cuerpo, y esa determinación se traduce en que requiere de las imágenes sensibles y en que tiene un desarrollo progresivo, desde luego no intuitivo, sin poder nunca desvincularse completamente de su objeto. Esto tiene que ver con el hecho de que tenga necesidad de representarse siempre la especie inteligible en la imagen sensible: esta

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 75, art. 2; *Quaestio de an.*, art. 14.

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestio de an.*, art. 1.

dependencia marca en realidad el grado de perfección al que podemos aspirar los seres humanos, y de esta manera Santo Tomás no tiene inconveniente en afirmar que nuestra alma después de la muerte está de alguna manera *disminuida*:

“Así, pues, según su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de inteligir que consiste en referirse a las imágenes de los cuerpos que se encuentran en los órganos corporales. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de inteligir semejante al de las demás substancias separadas, consistente en una conversión hacia lo inteligible. Por lo tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes le es natural al alma, como lo es su unión con el cuerpo. En cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo: para existir y obrar conforme a su naturaleza.”⁶

Así el alma tras la muerte conserva con respecto al cuerpo que ha animado una especie de inclinación (*habitud*), una tendencia que la individualiza y la diferencia respecto a las demás almas. Mediante esta relación perdurable del alma con su cuerpo Santo Tomás daba una explicación filosófica al dogma de la resurrección.

He aquí, pues, una repuesta al divorcio que había propiciado ya Averroes entre la fe y la razón, y que en tiempos posteriores tanto habían enfatizado los averroístas; lo que señala en el fondo Santo Tomás es que desde un punto de vista aristotélico no sólo no había que aceptar la unidad intelectual de Averroes, sino que, si se hacía un esfuerzo en la interpretación de los textos, se podía explicar racionalmente en base a ellos el dogma cristiano del alma en todos los extremos que hemos indicado anteriormente.

Esta interpretación recibió desde el propio ámbito cristiano severas críticas, todas ellas destinadas a poner de manifiesto que el senti-

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 89, art. 1: «Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.»

do en el que el Aquinate había interpretado los textos aristotélicos era notablemente tergiversador por hacerles hablar, permítasenos la expresión, en un idioma en el que jamás hablaron, ni su autor pretendió que lo hicieran. Bruno Nardi, el célebre especialista italiano del siglo pasado, puso en evidencia estas críticas y colocó sobre el escenario a la figura del cardenal Besarión, quien a través de su crítica a Giorgio de Trebisonda respondía al Aquinate precisamente en unos términos muy parecidos a los que utilizó Averroes contra Avicena, es decir, señalando que la postulación desde unas premisas supuestamente aristotélicas de un alma intelectual como forma sustancial, por supuesto individual, subsistente, comunicada inicialmente con el cuerpo y siendo inmortal *a parte post*, se opone directamente a los principios más ciertos de la metafísica de Aristóteles.⁷ Pomponazzi recogió en el *De immortalitate animae* esta crítica y profundizó significativamente en ella. Puede resumirse muy bien su posición con estas palabras extraídas precisamente de los compases iniciales del capítulo octavo, en el cual Pomponazzi afronta la crítica de la posición tomista:

“De la verdad de esta posición no hay, en lo que a mí respecta, ninguna duda en absoluto, cuando las Sagradas Escrituras, las cuales han de ser preferida a cualquier razón y experiencia humana, dado que han sido dadas por Dios, consagran esta posición. Pero lo que para mí se vuelve dudoso es si estas palabras exceden los límites naturales hasta el extremo de presuponer algo creído o revelado, y si están en consonancia con las palabras de Aristóteles, como el propio Santo Tomás enuncia.”⁸

A partir de aquí se inicia una larga discusión en la que el Mantuano va confrontando cada uno de los postulados básicos de la concepción tomista del alma con las premisas del discurso aristotélico sobre este particular. Sin profundizar en las disquisiciones de Pomponazzi, di-

⁷ BRUNO NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florencia, Sansoni, 1958, p. 446.

⁸ Cfr. P. POMPONAZZI, *De immorta. an.*, 8, p. 43b: «De veritate quidem huius positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum Scriptura canonica, quae cuilibet rationi et experimento humano praeferenda est, cum a Deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, est, an ista dicta excedant limites naturales sic, quod aliquod vel creditum vel revelatum praesupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse Divus Thomas enuntiat».

gamos que su propósito fue torpedear la tesis de Santo Tomás en su misma línea de flotación: para aquél era absolutamente ajeno a Aristóteles sostener para el alma un determinado tipo de actividad u operación completamente desvinculada del cuerpo y pretender que esa actividad sea su actividad esencial. Pomponazzi señalaba que, aunque se acepte que la intelección sea en sí misma un proceso independiente del cuerpo y que su consecución, el inteligible abstraído de la materia, sea una prueba de que la actividad que lo ha logrado no puede darse en un sujeto material, sin embargo esa actividad, como el mismo Santo Tomás reconocía, se ve necesitada de servirse de las imágenes sensibles suministradas por el cuerpo, de tal manera que, si bien no requiere el alma intelectual del cuerpo como sujeto, sí lo necesitaba como objeto, y eso la ata irremediabilmente a él e impide su separación. Por otro lado, jamás habló Aristóteles de la existencia de una forma sustancial tal como dijo Santo Tomás que era el alma intelectual humana; en realidad el Estagirita sólo habló de dos tipos de sustancias: por un lado estaban las sustancias espirituales, separadas de la materia, simples e inmortales, y por otro las corpóreas, compuestas de materia y forma, disolubles y corruptibles. La forma de las primeras es un *hoc aliquid*, mientras que la de las segundas es un *quo aliquid*, y según los principios aristotélicos el *hoc aliquid* no puede ser al mismo tiempo un *quo aliquid*. Efectivamente, Santo Tomás introducía un tercer tipo que recogía esa naturaleza ambigua del alma intelectual, en tanto que es capaz de compartir el ser *hoc aliquid* con el *quo aliquid*, y podía justificar esta naturaleza dentro de un orden universal ontológicamente jerarquizado, pero lo que no podía hacer bajo ninguna razón, a juicio de Pomponazzi, era pretender que esa tercera naturaleza tuviera cabida en el universo aristotélico y que estuviera justificada a partir de los principios de la metafísica de Aristóteles.

La posición que terminaba adoptando Pomponazzi era en realidad una reedición de la teoría de la doble verdad que tanto rechazo había generado cuando fue formulada por los averroístas medievales. Sin embargo, en su caso hay una disociación más llamativa y no menos provocativa en apariencia. Él optaba por dejar simplemente la cuestión de la inmortalidad del alma en manos de la fe y renunciar a demostrarla por la vía racional, ya que por la vía racional no sólo no se manifestaba un tipo de inmortalidad colectiva como la que había sostenido Averroes, entre otros, sino que se concluía que no había

posibilidad alguna para ningún otro tipo de inmortalidad. Naturalmente esta tesis provocó un enorme revuelo que, sin embargo, nunca le acarreó a su autor una condena oficial: muchos fueron los que se lanzaron a refutarla en su propio terreno; Kristeller ofrece una lista de los que editaron tratados con este propósito: el cardenal Gasparo Contarini, el eremita agustino Ambrosio Fiandino, el dominico Bartolomeo Spina, y el colega aristotélico Agostino Nifo. La polémica se enquistó de tal manera que Pomponazzi se vio obligado a responder con varias obras que doblaban en extensión el tratado inicial (la *Apología* y el *Defensorium*), y, aunque su voz terminara agotándose con el paso del tiempo, la llama de la polémica continuó encendida mucho después.⁹

El *De immortalitate animorum* de Cardano debe ser entendido dentro del contexto de las obras que se vieron influenciadas de manera decisiva por la obra de Pomponazzi y por la polémica subsiguiente. Su razón de ser está en afrontar un nuevo intento de hacer compatible el pensamiento aristotélico con la idea de la inmortalidad individual del alma; en este intento Cardano da muestras de querer ser original, de decir lo que otros no habían dicho, es más, de lograr de los textos del Estagirita una lectura rigurosa y definitiva como no se había producido en toda la ya dilatada historia de su exégesis. Esta empresa, más que ambiciosa, para ser verdaderamente original no podía no tener en cuenta las dificultades que Pomponazzi había puesto de manifiesto, y tenía que sortear con éxito las posiciones que ya estaban fijadas en torno a la cuestión de si era o no compatible la metafísica aristotélica con la fe religiosa, en este caso, cristiana. Dichas posiciones eran básicamente tres: una era la que había tomado Averroes, en su crítica a Avicena, y luego los averroístas medievales en su crítica a Santo Tomás, es decir, como hemos visto, afirmar que de un análisis escrupuloso de los principios de la psicología y la me-

⁹ PAUL O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. F. Patán, Madrid, F. C. E., 1993, p. 258. Para tener un conocimiento completo de la polémica, así como de los elementos más destacados del *De immortalitate animae* de Pomponazzi cfr. MARTIN L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, Antenore, 1986; asimismo remitimos a la magnífica Introducción de Vittoria Perrone a su traducción al italiano del *De immortalitate*: cfr. PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di V. Perrone, Florencia, Olschki, 1999.

tafísica de Aristóteles se ha de concluir un tipo de inmortalidad colectiva que difiere completamente de la que se postula desde el punto de vista de la fe revelada. La segunda es la posición que adoptó Santo Tomás, es decir, demostrar que el contenido de la fe revelada no desmiente en absoluto los principios aristotélicos, de tal manera que entre razón y fe no hay contradicción alguna. Y la tercera era la que había tutelado Pomponazzi en el *De immortalitate animae*, es decir, rechazar tajantemente que la inmortalidad del alma, sea ésta del tipo que sea, pueda tener cabida en el discurso racional-aristotélico, por lo que su postulación y defensa ha de dejarse únicamente en el terreno de la fe. Podemos decir que estas tres posiciones conformaban un tablero en el que Santo Tomás estaba enfrentado a Averroes, Averroes estaba enfrentado a Avicena, que representaba entre los árabes una posición conciliadora parecida a la que Santo Tomás ensayó después en el ámbito cristiano, y Pomponazzi se encontraba en posición primero de alianza con Santo Tomás frente a Averroes y los averroístas, y luego de confrontación con el mismo Santo Tomás. Las reglas del juego giraban básicamente en torno a un problema de naturaleza exegética con respecto a los textos aristotélicos, por lo que en muchos momentos la lucha es verdaderamente terminológica y lingüística.

En este tablero, pues, y con esas reglas de juego decide intervenir Cardano, y hacerlo además sin formar equipo con nadie. Rechaza el concepto de inmortalidad colectiva de Averroes —en realidad, el propio título de esta obra parece ya una manifestación de ese rechazo por la inusual introducción del plural *animorum*—; rechaza igualmente introducir en la interpretación de los textos aristotélicos cualquier elemento que les pueda ser ajeno, de modo que con esto se adhiere implícitamente a los que habían acusado a Santo Tomás de adulterar aquellos textos en beneficio del dogma cristiano. En su caso la desautorización no sólo se refiere al Aquinate, también se traslada a su maestro y antes a Juan Filopón:

“No obstante, quizá éste, y Filopón, y Tomás y Alberto poco nos favorecen, puesto que también entonces alguien podría sospechar de manera demasiado abierta que son movidos por amor de la religión; pues nadie hay que dude de que fueron muy religiosos Tomás y Alberto, como quienes son incluidos entre los santos. Juan Filopón Alejandrino escribió muchas cosas contra Proclo y Severo en favor de la fe cristiana: se atrevió incluso a aseve-

rar el nacimiento del mundo, lo cual cuán piamente dicho está nadie lo duda, cuán peripatéticamente todos lo entienden. Para mí solamente Teofrasto será suficiente en lugar de todos los demás en la declaración de la opinión de Aristóteles.”¹⁰

Y finalmente rechaza el tipo de lectura que realizó Pomponazzi de la noética aristotélica por ser también tergiversadora al negar obstinadamente muchas evidencias que indican que Aristóteles no pudo ser favorable a la inmortalidad del alma. Contra aquél Cardano se entrega a una interpretación que pretende ser fiel y meticulosa de los textos aristotélicos. La finalidad es clara: poner de manifiesto que, en el terreno en el que pretendía Pomponazzi fundar su opinión de que racionalmente es imposible formular la inmortalidad del alma, se establece en rigor lo contrario de esta opinión. De modo que, dicho sintéticamente, contra Averroes declara la pluralidad de almas subsistentes, contra Santo Tomás se entrega a una lectura de los textos aristotélicos libre de toda contaminación religiosa, y finalmente contra Pomponazzi esgrime esa misma lectura *purificada* como única premisa de la conclusión por él extraída de que Aristóteles fue efectivamente partidario de un tipo de inmortalidad individual, si bien ésta poco tiene que ver con la que formuló Santo Tomás.

La actitud de independencia que había adoptado Cardano no le excluía, sin embargo, de ciertas permeabilidades respecto a algunas de las características propias de interpretaciones distintas e históricamente distantes. Esto que formulamos aquí de un modo genérico, tiene también su aplicación en la relación que tiene Cardano con Averroes. Contra éste, él cree que es posible fundamentar en el pensamiento de Aristóteles un tipo de inmortalidad individual. Es cierto que Cardano, lanzándose en una cruzada interpretativa contra el averroísmo en general y contra los que antes del mismo Averroes mantuvieron el carácter extrínseco y separado en todo momento de,

¹⁰ *DIA*, ed. cit., p. 257: «Sed tamen hic forsitan et Philoponus, ac Thomas, tum Albertus parum nobis favent, quoniam nimis aperte tum etiam, quod ne religionis amore moveantur, suspicari quisquam posset: nam Thomam, et Albertum, ut qui in divos referantur, nemo est qui ambigat, illos fuisse religiosissimos: Ioannes Philoponus Alexandrinus contra Proclum, et Severum multa pro christiana fide scripsit, ausus etiam mundi ortum asserere, quod quam pie, nemo dubitat: quam peripatetice, omnes intelligunt: mihi unus Theophrastus sufficet pro omnibus in Aristotelis sententia declaranda.»

al menos, el intelecto agente –léase Alejandro de Afrodiasias, por ejemplo–, enfatiza que las facultades intelectivas que se manifiestan *en* nuestra alma requieren ineludiblemente que *en* nuestra alma se dé un principio activo y otro pasivo; ello es, de entrada, semejante a decir que el intelecto agente es parte integrante de nuestra individualidad de la misma manera que lo es el intelecto paciente. Este énfasis acarrea el que Cardano entre en la liza de los que interpretaron las palabras de Aristóteles en *De an.* III, 5, y en esta liza se alió con Temistio o con Santo Tomás, entre otros, cuando se abona a la interpretación de que allí Aristóteles se refiere siempre y en todo momento a facultades que se dan en el alma, y jamás ofrece motivo alguno para que se le atribuya un carácter extrínseco a ese principio activo de la facultad intelectual, y mucho menos al otro principio pasivo, tal y como hizo Averroes. No obstante, también había una cosa que resultaba en dicho texto igualmente indudable para Cardano: la inmortalidad del intelecto agente, y sólo del intelecto agente, que es allí definido como un principio completamente impasible, pura actividad que no puede por definición ser afectada por cualquier información que acumule el sujeto en vida. Podemos decir que Cardano está dispuesto a inmolar en el altar de la inmortalidad individual los recuerdos, toda la memoria de lo vivido, incluso la ciencia adquirida en vida, y a todo ello acompaña aquello que resulta moralmente trascendente, es decir, la conciencia de los crímenes y la maldad cometida. De esta manera Cardano viene a decir que la inmortalidad que preconizó Santo Tomás, y que es aceptable desde un punto de vista religiosamente ortodoxo, está tan alejada de Aristóteles como a Averroes le pareció que lo estaba la de Avicena. También a Cardano, como a Averroes, el deseo firme de ceñirse a la letra de los escritos aristotélicos le lleva a alejarse de lo que puede admitirse desde la fe revelada: la hipótesis de un número de intelectos agentes substancialmente diferenciados, finitos en su número, y en un proceso de reencarnaciones continuas, debía chirriar tanto a los oídos de la ortodoxia como la unidad del alma humana de los averroístas.

No obstante esta coincidencia puntual, lo cierto es que la posición de Cardano ante tal unidad es de franco rechazo. El capítulo noveno del *De immortalitate animorum* se dedica monográficamente al análisis de esta posición en lo que se refiere fundamentalmente a la unidad del intelecto (agente y paciente), y en él se formula una refutación en toda la regla de los presupuestos sobre los que se solía sustentar la

tesis de la unidad averroísta –ello se realiza bajo la forma habitual en esta obra de poner por delante las razones de la parte contraria para proceder después a su discusión y refutación–; aquí además Cardano no ahorra en invectivas que denuncian la hueca palabrería, el discurso incoherente, el falso profesionalismo de los que han sostenido y sostienen la citada unidad del intelecto. Esta posición, por otro lado, no ha sido –al parecer de Cardano– siempre defendida con los mismos argumentos; por el contrario, entre los que la han mantenido de una u otra manera hay notables divergencias, algunas realmente insalvables. En definitiva, lo insustancial de sus opiniones, la incoherencia mencionada, la desviada interpretación de los escritos aristotélicos hacen del averroísmo una filosofía denunciabile y deplorable, juicio en el que (volvemos al tablero de juego) Cardano se alinea con Pomponazzi y con Santo Tomás: de hecho los menciona a ambos como primeros adalides de la lucha que aquí emprende.

Refiriéndonos ya a la estructura del capítulo noveno, debemos decir que entre las razones favorables a la unidad del intelecto que expone Cardano debemos hacer una clara distinción: por un lado tenemos una serie de razones que no apoyan directamente tal unidad, sino que ponen de manifiesto algunas dificultades que se dan en la psicología aristotélica ante las cuales la unidad del intelecto puede resultar una solución satisfactoria; son razones cuya procedencia es diversa, y en algunos casos ya fueron expuestas en el capítulo primero como objeciones al tipo de inmortalidad individual. Por otro lado, tenemos otro tipo de razones sostenidas positivamente por los defensores de la unidad del intelecto, y especialmente por el propio Averroes. Veamos, pues, brevemente las más destacadas de las primeras.

En primer lugar establece Cardano que la individualidad completa de las almas implica un número infinito de las mismas, dada la eternidad del mundo según uno de los postulados básicos del aristotelismo. Sin embargo, por el mismo Aristóteles se sabe de las insalvables dificultades lógicas que conlleva un infinito en acto.¹¹

Es, por otro lado, de gran apoyo a la unidad del intelecto la cuestión que plantea la problemática de la diversidad numérica de las almas y de la causa de tal diversidad. Esta razón ya fue esgrimida por Temistio como una de las más importantes para postular finalmente

¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, III, 5, 204a20-34.

la unidad del intelecto en acto. El argumento viene a decir que la individualidad diferenciada de las almas sólo puede deberse a los cuerpos, de ahí que, desaparecidos éstos, haya de desaparecer también esa individualidad. El argumento ya está, como el anterior, en el capítulo primero y allí de manera mucho más detallada:

“Pongamos también a consideración lo siguiente: si las almas son muchas, ¿se diferencian por el número sólo o también por la especie? Si por la especie, habrá tantas especies de hombres como hombres; si sólo por el número o por la forma, así también de nuevo es necesario que los hombres se diferencien por la especie; pero si sólo se diferencian por la materia, las diferentes almas estarán sometidas a la corrupción por ella, o, como incorruptibles, no dependen de ella, y por ello de todos los hombres no hay sino una sola alma.”¹²

Aquí Cardano quiere convertir la cuestión de la inmortalidad del alma en una especie de dilema en el que se nos obligaba a escoger entre la desestimación de la idea de que podamos sobrevivir de algún modo tras la muerte, o la asunción del tipo de inmortalidad despersonalizada que defendían los averroístas. El argumento es ciertamente poderoso. Temistio, como hemos dicho, echa mano de él para razonar la unidad del intelecto en acto:

“Y si intelectos agentes son muchos y hay uno por cada intelecto en potencia, ¿qué diferencia habrá entre unos y otros? Pues en el caso de entidades de la misma especie la multiplicidad es según la materia, y resulta necesario que los intelectos activos sean idénticos en lo que respecta a la especie, si es que es cierto que todos tienen la esencia idéntica al acto y todos piensen la misma cosa.”¹³

¹² *DIA*, ed. cit., pp. 141-142: «Considerandum est etiam, quod si animi plures sunt, vel numero tantum, vel etiam specie differunt: si specie, tot homines, tot hominum species: si numero solum, vel ob formam, atque sic denuo etiam differre homines, specie necessarium est: si vero materia tantum, aut differentes corruptioni propter illam obnoxii erunt, vel incorruptibiles, ab illa non pendent: atque ideo omnium hominum non nisi animus unus.»

¹³ Cfr. TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, p. 103,26-30): «εἰ δὲ πολλοὶ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν δυνάμει εἷς ποιητικός, πόθεν ἀλλήλων διοίσουσιν; ἐπὶ γὰρ τῶν αὐτῶν τῷ εἶδει κατὰ τὴν ὕλην ὁ μερισμός, ἀνάγκη δὲ τοὺς αὐτοὺς εἶναι τῷ εἶδει τοὺς ποιητικούς, εἴ γε ἅπαντες τὴν αὐτὴν ἔχουσιν οὐσίαν τῇ ἐνεργείᾳ καὶ τὰ αὐτὰ πάντες νοοῦσιν.»

Que fue, en efecto, un argumento celebrado en los círculos averroístas nos lo manifiesta el que Sigerio de Bravante lo mencione claramente en su comentario al *De anima* de Aristóteles.¹⁴ Santo Tomás, además, hace uso de él en distintos lugares como favorable a la posición de la unidad del intelecto: está, como es de esperar, en el *De unitate intellectus*¹⁵, pero también con gran claridad lo tenemos en la *Summa contra Gentes*:

“Parece que toda forma única en cuanto a la especie y múltiple en cuanto al número se individualiza por la materia; pues todo cuanto es uno en especie y múltiple en número tiene una forma igual, pero difiere en la materia. Por lo tanto, si el intelecto posible está multiplicado en diversos hombres numéricamente, siendo uno en especie, necesariamente está individualizado en éste y en aquél por la materia; pero no por una materia que sea parte del mismo intelecto, pues en tal caso su recepción sería del mismo género que la recepción de la materia prima, y recibiría formas individuales, lo que es contrario a la naturaleza del intelecto. Luego, se individualiza por la materia del cuerpo humano cuya forma es el intelecto. Mas toda forma individualizada por la materia cuyo acto es, es una forma material. Por lo tanto, es preciso que el ser de cualquier cosa dependa de aquello de lo que depende también su individuación. Y como los principios comunes pertenecen a la esencia de la especie, así los principios individuantes pertenecen a la esencia de este individuo. Luego se concluye que el intelecto sería una forma material, y en consecuencia que no recibiría nada ni operaría sin los órganos corporales, lo que es contrario a la naturaleza del intelecto posible. Luego éste no está multiplicado en los diversos hombres, sino que es único para todos ellos.”¹⁶

¹⁴ Cfr. Siger de Brabant, *Quaest. in Aristotelis De an. III*, q. 9, ed. B. Bazán, pp. 25-26: «Quod sit unus intellectus in omnibus videtur. Nulla forma immaterialis, una in specie, est multiplicata secundum numerum. Sed intellectus est forma immaterialis, una in specie. Ergo non est multa in numero.» («Parece que haya un solo intelecto en todos. Ninguna forma inmaterial, siendo una en especie, se multiplica numéricamente. No obstante, el intelecto es una forma inmaterial, única en especie. Por lo tanto, no es una pluralidad numérica.»)

¹⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *De unit. int.*, 5, 95.

¹⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S. contra Gent.*, II, 75, n.2: «Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non

Cuando Santo Tomás, que lógicamente rechaza la unidad del intelecto paciente, responde a este argumento lo hace desde sus presupuestos teóricos acudiendo a la idea de que la pluralidad numérica de las almas intelectivas (que son las que, según él, sobreviven al trance de la muerte) se debe en última instancia a la inclinación hacia los cuerpos con la que están dotadas de forma esencial. A su juicio hay que distinguir el hecho de que la diversidad numérica de las almas se deba a esa inclinación natural a los cuerpos, de que sea el cuerpo en última instancia la causa eficiente de esa diversidad; esto último es rechazado por él: es evidente que el alma es una en especie en los diversos hombres, sin embargo es plural en cuanto al número, sin que esto se deba entender de tal manera que se fuerce a concluir que el alma misma sea una forma material dependiente en su ser así como en su diversidad del propio cuerpo.¹⁷

Volviendo al *De immortalitate*, seguidamente tenemos la segunda serie de argumentos que mencionamos al principio: se trata de apoyos firmes y directos o casi directos de la unidad intelectiva; algunos son conocidos argumentos reconocidos como propios de la posición de Averroes por quienes la rechazan; en otros casos son derivaciones

autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptio-
nis materiae primae, et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intel-
lectus. Relinquitur ergo quod individuatur per materiam quae est corpus hominis
cuius ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus,
est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo
dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei,
ita principia individuata sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod
intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat
aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellec-
tus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus,
sed est unus omnium.»

¹⁷ Ibid., n. 6: «Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit
quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero
solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuatur
animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae,
secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.» («Pues así como
el alma humana según su especie tiene como propiedad unirse a tal cuerpo, así tam-
bién un alma difiere de la otra numéricamente en cuanto tiene relación con otro
cuerpo numéricamente diverso. Así como es individualizada el alma humana, y por
consecuente el intelecto posible, que es una potencia de la misma, según su relación
con un cuerpo, y no porque el cuerpo cause dicha individuación.»)

lógicas de los anteriormente citados, y finalmente en algunos otros nos encontramos con posiciones propias de Aristóteles que pueden ser esgrimidas en favor de la unidad del intelecto. Un ejemplo claro de los primeros es el que viene abriendo la serie: «Eran también argumentos verosímiles, por ejemplo, el que parezca la misma ciencia la del discípulo y la del preceptor, emigrando del uno al otro, pues se trata de una sola cosa; y eso no sucede en los sentidos, ya que en ellos de distinta forma ve uno y otro, y no transita de uno a otro la imagen aquella.»¹⁸ El argumento ya está en Temistio en unos términos ciertamente parecido a los que encontramos aquí.¹⁹ Y, por supuesto, también en Averroes:

¹⁸ *DIA*, ed. cit., p. 294: «Erant et argumenta verisimilitudinis, ut quoniam eadem videatur scientia discipuli et praeceptoris, ex uno in alium migrante, quod unum est: quod non contingit in sensibus, nanque in illis alio modo videt unus, ac alter, nec ex uno in alium transit imago illa».

¹⁹ Cfr. TEMISTIO, *op. cit.*, pp. 103,38-104,15: «πόθεν γὰρ αἱ κοιναὶ ἔννοιαι; 5,3.104 πόθεν δὲ ἡ ἀδίδακτος καὶ ὁμοία τῶν πρώτων ὄρων σύνεσις καὶ τῶν πρώτων ἀξιωματῶν; μήποτε γὰρ οὐδὲ τὸ συνιέναι ἀλλήλων ὑπήρχεν ἄν, εἰ μὴ τις ἦν εἷς νοῦς, οὗ πάντες ἐκοινωνοῦμεν, καὶ τὸ Πλάτωνος ἀληθές, ὡς εἰ μὴ τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος τοῖς μὲν ἄλλο τι τοῖς δὲ ἄλλο τι ταυτόν, ἀλλὰ τις ἡμῶν ἰδίον τι ἔπασχε πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥᾶδιον ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα. οὕτω δὲ καὶ ἐν ταῖς ἐπιστήμαις ὁ διδάσκων τῷ μαθάνοντι τὰ αὐτὰ νοεῖ· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μαθάνειν, εἰ μὴ ταυτό ἦν τὸ νόημα τοῦ διδάσκοντος καὶ τοῦ μαθάνοντος. εἰ δὲ ταυτόν ὥσπερ ἀνάγκη, δηλονότι καὶ ὁ αὐτὸς γίνεται νοῦς ὁ τοῦ διδάσκοντος τῷ τοῦ μαθάνοντος, εἴπερ ταυτόν ἐπὶ τοῦ νοῦ ἢ οὐσία τῇ ἐνεργείᾳ, καὶ διὰ τοῦτο ἴσως ἐπ' ἀνθρώπων μόνων τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μαθάνειν καὶ τὸ συνιέναι ὅλως ἀλλήλων, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων ζώων οὐκέτι, διότι μηδὲ ἡ κατασκευὴ τῶν ἄλλων ψυχῶν τοιαύτη, ὥστε δεχεσθαι τὸν δυνάμει νοῦν καὶ ὑπὸ τοῦ ἐνεργείᾳ νοῦ τελειοῦσθαι». («¿De dónde, en efecto, se derivarán los conceptos comunes? ¿De dónde las intuiciones, iguales y no aprendidas, de las definiciones primeras y de los conceptos comunes? Quizá no sería posible la comprensión recíproca si no se diese un único intelecto del cual todos participamos; y es cierta la afirmación de Platón, quien señala [Gorg., 481c] que si las afecciones de los hombres, por su diversidad, no tuvieran nada en común, sino que cada uno de nosotros tuviera una afección particular distinta de la de los otros, no sería fácil expresarle a otro el sentimiento propio. Y, de hecho, tampoco podría realizarse la enseñanza y el aprendizaje si el pensamiento del que enseña no fuera idéntico al pensamiento del que aprende. Así pues, si, como es necesario, es idéntico, resulta necesario que también el intelecto del que enseña se constituya como idéntico al que aprende, si es verdad que en el intelecto la esencia es idéntica al acto.»)

“Y cuando el intelecto material se une [al intelecto agente] en tanto que es perfeccionado por el intelecto agente, entonces nosotros nos unimos con el intelecto agente; y este estado es llamado adquisición e intelecto adquirido, como se verá después. Este modo en el que nosotros establecemos el intelecto material resuelve todas las cuestiones existentes respecto de nuestra tesis de que el intelecto es a la vez uno y múltiple. Pues, si la cosa concebida en mí y en ti fuera una en todos los aspectos, sería necesario que, cuando yo conozco un cierto inteligible, tú también lo conozcas, además de otras imposibilidades. Y si nosotros establecemos que es múltiple, sería necesario que la cosa concebida en mí y en ti sea una en especie y dos en el individuo, y de esta manera la cosa concebida tendría una cosa concebida, y se produciría una progresión al infinito. Además sería imposible que el discípulo aprenda del maestro, a menos que el saber que es en el maestro sea una potencia que engendra y crea el saber que está en el alumno según el modo por el que un fuego [en particular] engendra otro parecido en especie, lo que es imposible. Y el hecho de que lo que es conocido sea lo mismo en el maestro y en el alumno es lo que ha hecho creer a Platón que la ciencia es una reminiscencia. Por lo tanto, nosotros establecemos que la cosa inteligible que está en mí y en ti es múltiple en el sujeto en el que ella es verdadera, es decir, las formas de la imaginación, y una en el sujeto por el cual ella es un intelecto existente (y es el intelecto material), esas cuestiones se resuelven perfectamente.”²⁰

²⁰ Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 5, Crawford p. 411, 703-728: «Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie; quod est impossibile. Et hoc quod scitum est idem in magistro et discipulo ex hoc modo fecit Platonem credere quod disciplina esset rememoratio. Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens, et est materialis, dissolvitur iste questiones perfecte.»

Estamos aquí ante una de las manifestaciones más claras de la llamada teoría del doble sujeto. El intelecto material es en verdad uno para todos los hombres, sin embargo por la acción de las *intentiones imaginatae* elevadas a *intentiones intellectae* por la intervención del intelecto agente se convierte en una casi-forma de éstas y se hace individual respecto a un hombre concreto, aunque permanece único con respecto a la especie completa. De esta manera Averroes pretende resolver un doble problema: por un lado tenemos que la existencia de un solo intelecto para toda la especie tendría como consecuencia que todos los hombres deberían pensar lo mismo en todo momento, lo cual no ocurre; sin embargo, Averroes cree salvar el hecho indudable de la diversidad de sujetos pensantes y de objetos pensados sin renunciar a la unidad del intelecto material mediante esta teoría que otorga un doble sustrato a los inteligibles. Por otro lado, también se soluciona la cuestión de la continuidad de conocimientos que permite el hecho del aprendizaje, al cual se refiere precisamente Cardano en el argumento que estamos analizando aquí. Por otro lado, que este argumento de la relación intelectual entre discípulo y maestro tiene una honda tradición como refuerzo del monopsiquismo de raíz averroísta, lo manifiesta el hecho de que todos sus contrincantes lo mencionan como uno de sus apoyos más característicos. Alberto Magno así lo hace,²¹ también Santo Tomás lo menciona en más de una ocasión.²² Cardano, por su parte, liga este argumento de la transmisión del conocimiento de maestro a alumno al argumento de la progresión conjunta del conocimiento humano y el avance de las artes, hechos que por sí mismos parecen remitirnos a una instancia superior que no está bajo el influjo de las vicisitudes del tiempo.

Otros argumentos que ofrece Cardano a favor de la unidad del intelecto están en relación, por ejemplo, con el postulado indudablemente aristotélico de la mayor perfección de la forma con respecto a la materia, de tal forma que en la jerarquía de perfección universal ocupan los primeros puestos las substancias inmateriales. Ahora bien, Aristóteles mismo en distintos lugares²³ señala que la pluralidad de

²¹ Cfr. ALBERTO MAGNO, *De unit. int.*, I, ed. Hufnagel, p. 12, 4-39.

²² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. contra Gent.*, II, 75, n. 4; *De veritate*, q. 11, a. 1, arg. 6; *S. Theol.*, I, q. 117, a. 1 co.

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII, 8, 1034a7; XII, 2, 1069b30; XII, 8, 1074a33; *De an.*, II, 2, 414a25-27.

individuos dentro de una especie sólo puede darse en virtud de la materia, de modo que suprimida ésta sólo es posible un único individuo por especie. Con respecto a esto, hay que recordar que ha sido cuestionada la forma en que Aristóteles puede salvar la inmaterialidad de los motores inmóviles y al mismo tiempo su individualidad. Quizá una de las interpretaciones más aceptadas en la actualidad es la del especialista polaco Philip Merlan: en su opinión una de las dificultades más importantes de la *Metafísica* es la de explicar cómo pueden darse varios motores inmóviles eternos, si la pluralidad implica, como hemos visto, la materia y cada uno de ellos por definición es una forma pura. La respuesta que él da es que cada motor inmóvil es único en especie, o, dicho de otra manera, cada uno constituye una especie distinta de la que él es su único miembro.²⁴ Hemos querido traer aquí esta respuesta porque está muy relacionada con el siguiente argumento favorable a la unidad intelectual que ofrece Cardano:

“así comprobamos también que la especie de los hombres no es más abundante que las Inteligencias, o más digna, pues todos los hombres al mismo tiempo solamente tendrían un intelecto y sería más imperfecto que la última Inteligencia, bastándose él solo para todos los hombres pasados, presentes y futuros.”²⁵

Ciertamente Averroes señala que el intelecto material, uno en cuanto a su ser, es la última de las Inteligencias, la más baja, y por ello la más imperfecta de todas las existentes: «Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellectus materialis»²⁶. Y en este contexto hay que entender las palabras de Cardano, pues, de hecho, la pluralidad subyacente de individuos no comporta la pluralidad de intelectos pensantes; de otra forma, nos encontraríamos con una grave dificultad: si

²⁴ Cfr. PH. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, D. Harrassowitz, 1960, pp. 159 y ss. Esta interpretación es aceptada por Guthrie: cfr. *Historia de la filosofía griega*, vol. VI: *Introducción a Aristóteles*, trad. A. Medina, Madrid, Gredos, 1993, p. 285.

²⁵ *DIA*, ed. cit., p. 296: «Sic etiam tuemur, hominum speciem non esse intelligentiis locupletiolem, vel digniorem, quandoquidem et homines omnes simul tantum unum habeant intellectum, atque illum ultima intelligentia imperfectiorem, qui universis praeteritis, praesentibus, et futuris satisfaciat.»

²⁶ Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 19, Crawford p. 442, 62-64.

cada individuo alberga una actividad intelectual perfectamente diferenciada, su condición se equipararía *de facto* con la de las Inteligencias, y de esta forma nos encontraríamos aquí abajo con una pluralidad de Inteligencias mucho mayor que la de allá arriba. Como esto parece absurdo, es mejor pensar, como señala Cardano, que todo el género humano se las arregla con un solo intelecto, y que éste en el orden de las Inteligencias ocupa el escalón más bajo y menos digno. Sin embargo, su naturaleza de Inteligencia le asegura al intelecto material como tal un carácter inmortal que de otra manera no podría concedérsele: es, eso sí, la inmortalidad impersonal que tanto rechazo supuso de parte de Santo Tomás y de su maestro Alberto Magno.

Otra razón señalada por Cardano como favorable a la unidad del intelecto se basa en el hecho de que Aristóteles no manifestase un rechazo claro al *voūs* de Anaxágoras, y que a éste sólo le criticara su falta de claridad,²⁷ cuando en otros casos la crítica y el rechazo del Estagirita es harto evidente. Por otro lado, también se constata que Aristóteles jamás hace referencia a la mente (*voūs*) en plural, sino siempre en singular, lo que podría hacer pensar que él considera la existencia de una sola.

Finalmente, acaba Cardano esta serie de argumentos exponiendo uno tomado seguramente del mismo Averroes en su comentario al *De anima*. Así lo expone Cardano, cita de Averroes incluida:

“Un argumento trascendental a favor de la unidad del intelecto es el que Averroes aduce en el libro tercero *Acerca del alma*: «Si los intelectos fueran plurales en número y uno en especie, también las formas inteligidas serían plurales en número, pero una en especie, por lo tanto a partir de ellas el intelecto podría extraer otra forma universal; ahora bien, las formas extraídas diferirían igualmente en número, pero convendrían en especie, por lo cual así en las formas inteligibles de un mismo objeto se produciría una progresión hacia el infinito.»²⁸

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, I, 2, 404b2.

²⁸ *DIA*, ed. cit., p. 296: «Maximum autem argumentum pro intellectus unitate est, quod Averroës adducit tertio De anima: Si intellectus essent numero plures, et specie unus essent, et formae intellectae numero plures, specie autem una, igitur ab his denuo per intellectum alia forma universalis excipi posset; at vero formae exceptae pariter numero differrent, convenirent autem in specie, quare sic in formis intelligibilibus eiusdem rei processus in infinitum esset.» (Para la cita de Averroes, cfr. *In Aristotelis De anima III*, t. comm. 5, Crawford p. 411, 703-713).

En efecto, la pluralidad de intelectos materiales supondría *de facto* una multiplicación infinita de los inteligibles, por más que aquéllos sean en cada caso uno en especie. La cuestión no es fácil de dilucidar; fue expuesta, como el mismo Averroes señala,²⁹ por Avempace; el problema está en dar solución a un problema que tiene distintas variables: por un lado la pluralidad de actos intelectivos posibles, y por otro la unidad de los inteligibles pensados. Según Averroes, la solución que aportó Avempace, la más acertada de las anteriormente dadas a su juicio, es que la multiplicidad no afecta a los inteligibles más que en virtud de las formas imaginadas que les sirven de substrato en cada individuo, y ésta es la causa de que el inteligible de caballo que está en mí sea distinto del que está en otro; en este sentido el inteligible no sería una *quid* simple; tendríamos, por un lado, la entidad propia del inteligible, y por debajo de ésta una forma de la forma inteligible que sería aquella por la cual el inteligible sería análogo a las cosas sensibles: una sola cosa es percibida por mí y por ti, aunque la imagen que hay en mí de ella es distinta de la que hay en ti. La solución que aporta Averroes es, como hemos dicho, la de la postulación de un doble sujeto para los inteligibles. El argumento tal y como viene expresado en el *Commentarium Magnum* –el texto más significativo sobre esta cuestión es el que hemos citado antes³⁰– fue incluido como uno de los momentos más relevantes en la *via Averrois* tanto por Alberto Magno³¹ como por Santo Tomás.³²

Después de exponer estos argumentos, Cardano, ya en un tono más crítico, se detiene a señalar las discrepancias existentes entre los que han sostenido de una manera u otra la unidad intelectual. Antes, sin embargo, indica el punto de partida en el que coinciden, al menos, los más destacados (Teofrasto, Temistio, Simplicio y Averroes): la inmortalidad y la unidad para todos tanto del intelecto agente como del intelecto paciente.³³ Que la cosa es ciertamente así en Averroes es algo que no permite discusión alguna, siempre y cuando entendamos por el intelecto paciente el redeterminado por Alejandro de Afrodi-

²⁹ Ibid., t. comm. 36, Crawford p. 490, 323 y ss.

³⁰ Cfr. supra n. 20.

³¹ Cfr. ALBERTO MAGNO, *De un. int.*, 1; ed. Hufnagel, p. 12, 4-39.

³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De unit. int.*, 5, 102.

³³ Cfr. *DIA*, ed. cit., p. 297.

sias intelecto material (*intellectus materialis*). Ahora bien, en el resto de los mencionados la cuestión merece una consideración un poco más detenida. ¿Pensaron realmente Teofrasto, Temistio y finalmente Simplicio en la eternidad y unidad de ambos intelectos? ¿Es precipitado el juicio que realiza aquí Cardano? Ciertamente él hace que todos ellos coincidan en la unidad así como en la inmortalidad de los intelectos agente y paciente, pero señala igualmente sus discrepancias a la hora de determinar si ambos intelectos o sólo uno de ellos forman parte realmente de nosotros; en este caso, dice: «algunos hacen que sólo el intelecto paciente sea una parte de nosotros, como parece señalar Teofrasto, otros ni uno ni otro, como parece opinar Averroes, y otros ambos, como con suficiente claridad dice Temistio»³⁴. Recapitulando podemos decir que Cardano le atribuye a Teofrasto la unidad e inmortalidad de ambos intelectos (agente y paciente) y sólo el carácter propiamente humano del intelecto paciente; a Temistio le atribuye la unidad, la inmortalidad y la constitución humana de ambos intelectos, a Simplicio la unidad e inmortalidad de los dos intelectos –pero no se pronuncia Cardano sobre si éste estableció la constitución humana o externa de ambos intelectos–, y finalmente a Averroes le atribuye la inmortalidad así como la unidad de ambos intelectos, los cuales, por otro lado, no pertenecerían propiamente al ser humano. Esta diversidad de opiniones, que también se manifiesta en la distinción que se establece entre ambos intelectos le sirve a Cardano para criticar severamente la falta de consistencia y la abierta incoherencia que hay entre los que han sostenido la unidad del intelecto.

En cuanto a Teofrasto, como el mismo Cardano dice, lo que conocemos de él en este asunto lo tenemos a través del comentario de Temistio al *De anima* aristotélico,³⁵ y ciertamente es una prueba de que entre ambos hay cierta coincidencia de postulados el que Temistio construya su genuina opinión a partir de pronunciamientos extraídos del primero; un ejemplo de ello lo encontramos en este fragmento:

³⁴ Ibid.: «quidam patientem tantum nostri partem faciunt, ut videtur innuere Theophrastus: quidam neutrum, ut Averroes sentire videtur: quidam ambos, ut satis aperte Themistius.»

³⁵ Sobre esta cuestión Cfr. E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina-París, Publications Universitaires de Louvain, 1954.

“Y tratando las afirmaciones de Aristóteles acerca del [intelecto] agente, afirma [Teofrasto]: «se ha de considerar aquello que decimos, es decir, que en toda la naturaleza está lo que es como la materia y la potencia, y lo que es causa y agente», y [añade] que siempre lo que actúa es superior a lo que padece, y el principio a la materia. Estos pronunciamientos son acogidos [por Teofrasto], pero se pregunta: «¿cuáles son, pues, estas dos naturalezas?, y ¿qué es, a su vez, lo que hace de substrato y está vinculado a lo que es activo? Pues el intelecto es de alguna manera una entidad mixta de lo agente y de lo que está en potencia. Si, por lo tanto, [el intelecto] moviente es innato deberá estar presente continuamente desde el principio hasta el final; y si sobreviene después, ¿con qué y cómo se produce su génesis? Así pues, parece que [el intelecto moviente] es ingénito si es que es incorruptible; por lo demás, si es que es inherente [al alma], ¿por qué no está siempre activo?, o ¿por qué se produce el olvido, el engaño y el error? Es por la mezcla.» De todo esto resulta manifiesto que no nos equivocamos cuando opinamos que para ellos [Teofrasto y Aristóteles] existen dos intelectos distintos, por un lado el intelecto pasivo y corruptible, que ellos denominan común e inseparable del cuerpo –y Teofrasto dice que el olvido y el engaño nacen a causa de la mezcla con este intelecto–, y por otro lado, el intelecto que es como un compuesto de potencia y acto, que permanece separado del cuerpo, incorruptible e inengendrado, y [admiten] que estos intelectos son en un aspecto dos naturalezas y en otro aspecto una, pues lo que está compuesto de materia y forma es una unidad.”³⁶

Es evidente que para Teofrasto el fenómeno del error o del olvido se debe a una depauperación del intelecto agente en su mezcla con el

³⁶ Cfr. TEMISTIO, *op. cit.*, p. 108,18-34: «ἀψάμενος δὲ καὶ τῶν περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ διωρισμένων Ἀριστοτέλει ἐκεῖνο φησὶν ἐπισκεπτέον, ὃ δὴ φαμεν ἐν πάσῃ φύσει τὸ μὲν ὡς ὕλην καὶ δυνάμει, τὸ δὲ αἴτιον καὶ ποιητικόν, καὶ ὅτι αἰεὶ τιμιώτερον τὸ ποιῶν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. ταῦτα μὲν ἀποδέχεται, διαπορεῖ δέ: τίνα οὖν αὐταὶ αἱ δύο φύσεις; καὶ τί πάλιν τὸ ὑποκείμενον ἢ συνηρημένον τῷ ποιητικῷ; μικτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, καὶ εὐθὺς ἐχρήν καὶ αἰεὶ· εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἢ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγένητος, εἴπερ καὶ ἄφθαρτος, ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐκ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν· ἐξ ὧν ἀπάντων δηλόν ἐστιν, ὅτι οὐ φαύλως ὑπονοοῦμεν ἄλλον μὲν τινα παρ' αὐτοῖς εἶναι τὸν παθητικὸν νοῦν καὶ φθαρτόν, ὃν καὶ κοινὸν ὀνομάζουσι καὶ ἀχώριστον τοῦ σώματος, καὶ διὰ τὴν πρὸς τοῦτον μίξιν τὴν λήθην καὶ τὴν ἀπάτην γίνεσθαι φησὶν ὁ Θεόφραστος· ἄλλον δὲ τὸν ὡσπερ συγκείμενον ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, ὃν καὶ χωρὶς τὸν τοῦ σώματος εἶναι τιθέασι καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον, καὶ πῶς μὲν δύο φύσεις τούτους τοὺς νοῦς, πῶς δὲ μίαν· ἐν γὰρ τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.»

intelecto paciente; y quizá en torno a esto pueda situarse el pronunciamiento de Cardano según el cual Teofrasto sostuvo la naturaleza inherente al alma del intelecto paciente frente al origen externo del intelecto agente. Esto último no está demasiado claro en el texto que aportamos, pero sí lo está en otro inmediatamente anterior en el que observamos la interpretación que Temistio hace del *voûs θύραθεν* de Aristóteles:

“¿Cómo puede ser que el intelecto, procediendo de fuera y, por así decirlo, siendo añadido, sea al mismo tiempo innato [respecto del alma]? Que no es nada en acto y todo en potencia, como el sentido, está bien dicho. Esto, en efecto, no debe ser entendido como si él no fuera nada (pues esto sería capcioso) [interpretamos οὐδέν en lugar de οὐδέ tal y como hace B. Todd a la luz de la traducción árabe del texto³⁷], sino en el sentido de que el intelecto es una cierta potencia que hace de substrato, así como sucede en las entidades materiales. Por otro lado, el de fuera [ἐξωθεν] no se debe entender en el sentido de añadido [ἐπίθετον], sino en sentido de que está ya presente en la primera generación. No obstante, ¿cómo puede [el intelecto en potencia] devenir los inteligibles?, y ¿qué significa el que es afectado por ellos? Pues esto resulta necesario si es que debe venir al acto como el sentido; ahora bien, ¿qué clase de afeción o de cambio puede padecer de parte de un cuerpo lo que es incorpóreo? ¿La causa [del cambio] proviene de lo corpóreo o del intelecto? En cuanto que el intelecto padece una afeción la causa estaría en lo que es corpóreo (pues nada que sea afectado lo es por sí mismo); sin embargo, en cuanto que el intelecto es el principio de todas las cosas, y de él depende el inteligir y el no inteligir, frente a lo que ocurre en los sentidos, [parecería que] la causa estaría en él mismo. Pero quizá esto podría parecer absurdo si es que el intelecto tiene la naturaleza de la materia no siendo nada en acto, y todo en potencia.”³⁸

³⁷ Cfr. THEMISTIUS, *Paraphrase of De anima 112.33-113.32*, en F. M. SCHROEDER-R. B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, p. 113

³⁸ *Ibid.*, pp. 107,31-108,7): «ὁ δὲ νοῦς πῶς ποτε ἐξωθεν ὦν καὶ ὡςπερ ἐπίθετος ὁμῶς συμφυῆς; καὶ τίς ἡ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ' ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, καλῶς, ὡςπερ καὶ ἡ αἴσθησις, οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτός (ἐριστικὸν γάρ)· ἀλλ' ὡς ὑποκειμένην τινὰ δύναμιν καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλικῶν. ἀλλὰ τὸ ἐξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον. πῶς δὲ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ καὶ τί τὸ πάσχειν ὑπ' αὐτῶν; δεῖ γάρ, εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἤξει καθάπερ ἡ αἴσθησις, ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ' ἐκείνου ἢ ἀρχῇ ἢ ἀπ' αὐτοῦ; τῷ μὲν γὰρ πάσχειν ἀπ' ἐκείνου δόξειεν ἄν

Observamos que en el texto no hay distinción entre el intelecto agente y el intelecto en potencia; Temistio, en efecto, nos traslada a un Teofrasto que siempre se refiere al intelecto de una manera genérica (voûs) sin hacer ninguna distinción; en todo caso, en el texto Teofrasto defiende su carácter intrínseco al alma, y, como quiera que le atribuya una casi doble naturaleza –la de recibir los objetos inteligibles y ser afectado de alguna manera por ellos, lo que lo equipara con los sentidos, y por otro lado la de ser principio de su propia actividad intelectual, lo que lo separa de aquéllos–, podríamos decir que esa doble vertiente noética, activa y pasiva radica en el alma humana, lo que coincidiría sólo en parte con lo que dice Cardano acerca del discípulo de Aristóteles: le atribuye el carácter intrínseco del intelecto en potencia, y el carácter extrínseco del intelecto agente; nosotros podríamos decir a la luz de este texto que el pronunciamiento de Teofrasto va más encaminado a considerar a ambos intelectos, o, mejor, a ambas caras del mismo intelecto humano, inherentes al alma. Otra cuestión diferente es hacer partícipe, como hace Cardano, a Teofrasto de la nómima de los que sostienen la unidad del intelecto, y más aún, como se indica en el texto que comentamos, de la unidad tanto del intelecto agente como del paciente; en este caso la fuente parece otra, probablemente el propio Averroes, de quien el especialista alemán W. W. Fortenbaugh ha extraído un buen número de fragmentos relativos a Teofrasto;³⁹ por ejemplo, debatiendo el filósofo cordobés acerca de la naturaleza del intelecto material, señala lo siguiente:

“De ahí que Aristóteles, cuando se apercibió de que la preparación que está en el intelecto era distinta de las otras, juzgó precisamente que la naturaleza que le sirve de sujeto era diferente de otras naturalezas susceptibles de preparación, y que lo que es propio del sujeto de esa preparación es que no haya en él ninguna «intención» [intentio] inteligible que esté en potencia o en acto. Es por ello que sea necesario que ese sujeto no sea ni un cuerpo ni

(οὐδὲν γὰρ ἀφ’ ἑαυτοῦ τῶν ἐν πάθει): τῷ δὲ ἀρχὴν πάντων εἶναι καὶ ἐπ’ αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ, ὥσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀπ’ αὐτοῦ. τάχα δ’ ἂν φανεῖη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὅλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὧν ἅπαντα δὲ δυνατός.»

³⁹ Cfr. W.W. FORTENBAUGH, *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, 2 vols. trad. de P. Huby, R. Sharples & D. Gutas, Leiden, Brill, 1993.

una forma en un cuerpo. Y dado que no es ni un cuerpo ni una facultad existente en un cuerpo, tampoco será una forma de la imaginación. Ciertamente, éstas [las formas de la imaginación] son facultades de un cuerpo, y son «intenciones» inteligibles en potencia. Y puesto que el sujeto de la preparación [de la que hablamos] no es ni una forma de la imaginación, ni, como decía Alejandro, una mezcla de los cuatro elementos, y puesto que no podemos decir que una preparación esté desprovista de sujeto, nosotros nos percatamos bien de que Teofrasto, Temistio, Nicolás y otros peripatéticos antiguos hayan preferido retener la demostración de Aristóteles y atenerse a sus palabras. De hecho, cuando ellos han consultado los escritos de Aristóteles y han examinado sus palabras, ninguno ha podido interpretarlas en el sentido de una preparación en sentido estricto, ni en el de una realidad que sirva de sujeto a la preparación a título de facultad dada en un cuerpo; [por el contrario], dicen que esta realidad es simple y separada, impassible y no mezclada con el cuerpo. Y si esto no fuera la opinión de Aristóteles, convendría pensar que ésa es la opinión verdadera.⁴⁰

Es obvio, leyendo este texto, que Averroes sitúa a Teofrasto (junto a Temistio) en su órbita de interpretación del pensamiento de Aristóteles: ambos están por él unidos en la concepción de un intelecto material separado, diferenciado del alma en cuanto que carece por completo de vinculación con el cuerpo y con sus facultades, no siendo un cuerpo ni una forma residente en un cuerpo, y es por pro-

⁴⁰ Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 14, Crawford p. 432, 113-135: «Unde Aristoteles, cum invenit preparationem que est in intellectu esse diversam ab aliis, iudicavit precise quod natura subiecta ei differt ab aliis naturis preparatis. Et quod est proprium isti subiecto preparationis est quod non est in eo aliqua intentionum intellectarum in potentia aut in acta; unde necesse fuit ipsum non esse corpus neque formam in corpore. Et cum non fuerit corpus neque virtus in corpore, non erit etiam forme ymaginationis; ille enim sunt virtutes in corporibus, et sunt intentiones intellectu in potentia. Et cum subiectum istius preparationis neque est forma ymaginationis, neque mixtio ex elementis, ut Alexander intendit, neque possumus dicere quod aliqua preparatio denudetur a subiecto, recte videmus quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum Peripateticorum magis retinent demonstrationem Aristotelis et magis conservant verba eius. Cum enim intuerentur sermones Aristotelis et eius verba, nullus potuit ferre ea super ipsam preparationem tantum, neque super rem subiectam preparationi si posuerimus ipsam esse virtutem in corpore, dicendo eam esse simplicem et abstractam et non passibilem et non mixtam corpori. Et si istud non esset opinio Aristotelis, oporteret opinari eam esse opinionem veram».

nunciamentos como los que hace aquí Averroes por los que Temistio y Teofrasto han sido incluidos posteriormente en la nómina de los que mantienen la unidad del intelecto, tradición de la que parece hacerse eco Cardano, como hemos visto. La cuestión está, en el caso de Teofrasto, en que según los textos que hemos visto parece sostener al mismo tiempo la trascendencia y la inmanencia al menos del principio activo de nuestro intelecto; es trascendente en la medida en que el Estagirita había manifestado con suficiente claridad su procedencia externa y había insistido (el capítulo quinto de *De anima* III es claro a este respecto) en su carácter autónomo e impasible. Pero también es inmanente, pues, el hecho de que penetre del exterior es señal de que se encuentra verdaderamente en el hombre. Como hemos observado en los textos anteriormente citados, según Teofrasto los dos intelectos están mezclados, lo que significa, como hemos dicho, la inmanencia del principio activo, y no hace falta un esfuerzo exegético grande para entender que para el discípulo de Aristóteles ese principio activo es participado desde el comienzo de la vida por cada individuo, de forma que el acto de pensar es finalmente inmanente y trascendente: se da en un individuo y en última instancia tiene un origen superior y probablemente indivisible, y en este sentido sería correcto introducir a Teofrasto entre los que sostuvieron de una manera u otra una noética colectiva, al menos de una manera parcial en lo referente al principio activo del inteligir o, si se quiere, al intelecto agente.

En todo caso, Temistio es efectivamente claro determinando la existencia de un triple intelecto y distinguiendo los roles que cada uno ocupa en el hecho del pensamiento humano. En este sentido vamos a comprobar que el juicio que hace Cardano de este filósofo es en lo esencial correcto, aunque hay que matizar algunas cosas. Recordemos que, para Cardano, Temistio es precursor de la unidad del intelecto, que mantiene esta unidad tanto en el caso del intelecto agente como en el del paciente, y que considera que ambos forman parte del alma humana, situándose en este extremo frente a Averroes y, en un contexto más cercano, frente a Alejandro, quien había identificado el intelecto agente con la divinidad. Ciertamente, Temistio había sido elogiado desde muy pronto por enfatizar el carácter

humano del intelecto agente⁴¹ y, en consecuencia, su no identificación con el Dios aristotélico.⁴² No cabe duda de que Cardano hace referencia a esto cuando le atribuye la opinión del carácter anímicamente humano de todos los intelectos implicados en el conocimiento y desde luego no puede decirse que esté desacertado en ello. Es claro, pues, que la noética de Temistio parece estar firmemente emplazada en el ámbito de la psicología humana. Éstos son los hitos de esa psicología: en vez de asimilar la actividad del intelecto presente en *De anima*, III, 5, (es decir, el intelecto agente) al Dios del libro XII de la *Metafísica*, tal y como había hecho Alejandro, se habla más bien de la vinculación en razón de un compuesto de materia y forma de tal intelecto agente con un intelecto potencial que sería ontológicamente inferior.⁴³ Estos dos intelectos pueden ser distinguidos conjuntamente de un tercer intelecto (el intelecto pasivo), el cual está asociado con las funciones de memoria, emoción y razonamiento discursivo.⁴⁴ Este último intelecto es el que resulta inseparable del cuerpo, mientras que el intelecto potencial está separado de él,⁴⁵ aunque en menor medida que el intelecto agente (productivo), y ello por su más estrecha relación con el alma.⁴⁶ La separabilidad del intelecto potencial, y su estatus como materia del intelecto productivo es crucial para entender lo genuino del pensamiento de Temistio. Este intelecto no es una mera precondition para el desarrollo intelectual, el estado propicio para poseer conceptos, sino que es también el “precursor” en el alma del intelecto productivo,⁴⁷ es decir, lo que prepara al alma para el tipo de pensamiento que hace posible el intelecto agente. En el fondo, lo que significa esto es que la relación entre el intelecto productivo y el individual puede representarse como una forma que se autorealiza. Esto es evidente en la afirmación de que la esencia de la identidad personal es el intelecto en acto,⁴⁸ y en el uso intercambiable de los términos *nosotros* e *intelecto productivo*.⁴⁹ Por otro lado, en un pa-

⁴¹ Cfr. TEMISTIO, *op. cit.*, p. 103,4-5, 13.

⁴² *Ibid.*, pp. 102,30-103,19.

⁴³ *Ibid.*, p. 106,8-9.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 101,5-102,24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 105,26-30.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 106, 8-14.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105,30-34.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 100,16-22.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100,37-101, 1; 103,16-17.

saje construido a base de citas aristotélicas,⁵⁰ Temistio desarrolla un punto de vista respecto a la identidad personal según el cual *nosotros*, en tanto que intelecto productivo, después de la muerte no recordamos ninguna vinculación con el intelecto pasivo. La individualidad se pierde entonces en una noética que termina siendo, como postula Cardano, de naturaleza colectiva, naturaleza que acompaña tanto al intelecto agente como al paciente (sólo el tercer intelecto, el pasivo es precedero), de ahí que lo que afirme Cardano de Temistio tenga una justificación plena; además, Temistio no deja de admitir (con Alejandro a pesar de todo) la existencia de un intelecto primero y único gracias al cual se puede explicar la existencia de las concepciones comunes extendidas universalmente entre los hombres, la existencia de la comunicación y gracias a ella de la enseñanza:

“Con todo, [el intelecto] que ilumina primeramente es uno, mientras que los intelectos iluminados e iluminantes son plurales, como la luz. En efecto, el sol es uno, pero podrías decir de la luz que se divide en razón de los ojos.”⁵¹

En el caso de Simplicio, al que Cardano incluye igualmente entre los que han sostenido la unidad del intelecto, el tratamiento de la actividad intelectual humana no se diferencia mucho de lo que acabamos de ver en Temistio, si bien en su caso la cuestión tiene un trasfondo marcadamente neoplatónico, pues sitúa el alma, y más en concreto su facultad más excelente, la intelección, como verdadero medio a la manera plotiniana entre lo mortal y lo inmortalidad, entre la diversidad precedera y la unidad eterna:

“Y la causa está en la procesión continua [πρόοδος] a través de entidades intermedias desde los seres superiores hacia los inferiores, de tal manera que no quede espacio vacío. Y ello es porque resulta necesario que los seres intermedios sean superiores a los inferiores en la medida en que son más poderosos y están más cercanos a los que existen primeramente. Por lo tanto, el alma humana es intermediaria –o, mejor, la parte racional de este tipo de alma, la cual él [Aristóteles] aquí llama intelecto– entre los seres que son indivisibles y los divisibles, entre los que están siempre en la misma condi-

⁵⁰ Ibid., pp. 101,1-102,24.

⁵¹ Ibid., p. 103,32-34: «ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις.»

ción y los que cambian completamente, y entre aquellos que están siempre en sí mismos y los que existen en algo distinto [de sí], en la medida en que trasciende a estos últimos y está distanciada de los primeros, es decir, en cuanto que está en un nivel superior a los seres que existen en algo distinto [de sí], es inmaterial, y, en cuanto que está distanciada de los seres superiores y que permanecen siempre en sí mismos, no siempre entiende ni entiende en sentido estricto.”⁵²

Desde el punto de vista de Simplicio, pues, la cuestión está en entender qué naturaleza prevalece en el alma humana, –o al menos en su parte más excelsa, el intelecto–, si la de los seres inferiores o la de los seres superiores. Plotino, seguido en esto claramente por Porfirio, mantuvo la trascendencia de nuestro intelecto, sin embargo, en posteriores manifestaciones del neoplatonismo se argumentaba que la naturaleza intermitente de la intelección humana así como su imperfección requieren que la parte superior del alma sea finalmente emparejada a las otras partes.⁵³ En estas palabras se manifiesta ese debate. Simplicio por su parte, más allá de otras consideraciones y en la misma línea que Temistio, sostiene la autonomía del intelecto humano y niega que su faceta activa esté fuera del alma humana. Comentando el final del capítulo quinto de *De an.* III, señala lo siguiente:

“Es claro que la cuestión es relativa solamente a nuestra alma. En ella no sólo está lo que padece, sino también lo que actúa, el principio y la causa de las cosas que llegan a ser. Es más, lo que actúa en el alma es capaz de pensar por sí mismo, y une su actividad con su substancia de manera indivisible. El principio y la causa de lo que llega a ser, cuya substancia es actividad, es separable y simple, se pertenece a sí y no está en otra cosa. Este tipo de realidad no puede admitir un opuesto, es decir, la carencia de vida y de subs-

⁵² Cfr. SIMPLICIO, *In libros Aristotelis de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, p. 238,5-13: «καὶ αἰτία δὲ ἡ διὰ τῶν μέσων αἰεὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ ἔσχατα πρόοδος, ἵνα μηδὲν ἢ κενόν· ἐπεὶ καὶ μείζονα εἶναι τὰ μέσα τῶν ἐσχάτων ἀνάγκη ὡς κρείττω καὶ ὡς πλησιάζοντα μᾶλλον τοῖς πρώτοις οὐσι. μέση τοίνυν ἡ ἀνθρωπεῖα οὐσα ψυχῇ, μᾶλλον δὲ ὁ τῆς τοιαύτης ψυχῆς λόγος, ὃν νῦν προσαγορεύει νοῦν, τῶν τε ἀμερίστων καὶ μεριστῶν, καὶ τῶν αἰεὶ ὡσαύτως ἐχόντων καὶ τῶν πάντη μεταβαλλόντων, τῶν τε πάντη ἑαυτῶν ὄντων καὶ τῶν ἐν ἐτέρῳ ὑπαρχόντων, ὡς τούτων μὲν ἐξηρημένος ἐκείνων δὲ ἀπολειπόμενος, ἢ μὲν ὑπερήρται τῶν ἐν ἄλλῳ, καὶ αὐτὸς ἄυλός ἐστιν, ἢ δὲ ἀπολείπεται τῶν ἄκρων καὶ ἐν ἑαυτοῖς αἰεὶ μενόντων οὐκ αἰεὶ νοεῖ ἢ νοεῖται εἰλικρινῶς.»

⁵³ Cfr. PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, vol. III, p. 333, 29 y ss.

tancia (pues no admitirá lo contrario en sí mismo ni en otra cosa, ya que se pertenece sólo a sí mismo). Por consiguiente, lo que actúa en el alma, siendo incapaz de admitir la muerte y la destrucción, es necesario que sea inmortal, y no primeramente por su imposibilidad de sufrir esas cosas, sino, como ha sido dicho, en relación al hecho de que en su inclinación hacia el exterior genera substancias y facultades secundarias.”⁵⁴

De modo que hay algo en el alma que posee una naturaleza superior, es inmortal como las substancias superiores, y de alguna manera posee el carácter de lo indivisible; en este sentido podría incluirse, en efecto, a Simplicio en la nómina de los que mantuvieron una cierta unidad intelectual, incluyendo, eso sí, el carácter inmanente del principio activo. Sobre el carácter potencial o material del intelecto, Simplicio mantiene su naturaleza precedera, aunque aquí la cuestión merece cierta matización; Simplicio señala el carácter precedero del intelecto en potencia *qua* intelecto en potencia, pues en su progreso de perfección abandona esta condición y adquiere la condición superior, inmortal como hemos visto, de la actividad intelectual agente:

“El intelecto pasivo es material y potencial (...). Y por esta razón es precedero *qua* pasivo. Él, sin embargo, llega a ser inmaterial e intelecto en acto e inteligible en contacto con lo que es acto, perfectamente inmaterial e intelecto perfecto y ello en su ascenso hacia lo único que es activo. Es por eso que la destrucción del intelecto pasivo no consiste en su movimiento hacia el no-ser, sino en unirse con lo que existe en una condición superior de substancia separada del alma.”⁵⁵

⁵⁴ Cfr. SIMPLICIO, *op. cit.*, p. 247,33-13: «δῆλον ὡς περὶ τῆς ἡμετέρας ἠρωτημένον ψυχῆς· ἐν τῇ ἡμετέρα ψυχῇ οὐ τὸ πάσχον ἐστὶ μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν, ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῶν γιγνομένων· ἐπὶ τὸ ποιοῦν ἐν τῇ ψυχῇ ἑαυτὸ νοεῖν δύναται καὶ τὴν ἐνέργειαν ἐνίξει τῇ οὐσίᾳ ἀμερίστως· τὸ ἄρχον καὶ αἴτιον τῶν γινομένων καὶ τὸ τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια χωριστὸν ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν· τὸ χωριστὸν καὶ ἀπλοῦν ἑαυτοῦ ἐστὶ καὶ οὐκ ἐν ἐτέρῳ· τὸ τοιοῦτον ἄδεκτον τοῦ ἐναντίου, ἀζωίας τε καὶ ἀνουσιότητος (οὔτε γὰρ ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀντικείμενόν ποτέ τι δέξεται οὔτε ἐν ἐτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ μόνως ὄν)· τὸ ποιοῦν ἄρα ἐν τῇ ψυχῇ θανάτου καὶ φθορᾶς ὄν ἄδεκτον ἀθάνατον ἀναγκαίως καὶ αἰδίον τυγχάνει ὄν, οὐ διὰ τὸ ἄδεκτον προηγουμένως, ἀλλὰ διὰ τό, ὡς εἴρηται, καὶ ἐν τῇ ἕξω ῥοπῇ πηγάζειν οὐσίας τε καὶ ζωᾶς δευτέρας.»

⁵⁵ Cfr. SIMPLICIO, *op. cit.*, p. 247,33-36: «ἢ ὁ παθητικὸς νοῦς ὑλικὸς ἦν καὶ δυνάμει (...) καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθαρτὸς ἢ παθητικὸς, ἄυλος δὲ γίνεται καὶ ἐνεργεία νοῦς τε καὶ νοητὸς ἐν τῇ πρὸς τὸ ποιοῦν συναφῇ, τελείως δὲ ἄυλος καὶ νοῦς τέλειος ἐν τῇ εἰς

Hay entonces una progresión de perfección ascendente que va de lo pasivo a lo activo, y en esta autorrealización, tal y como la que señalábamos en Temistio, no hay una distinción expresa entre el principio activo y pasivo del intelecto humano, de ahí probablemente que Cardano les atribuyera a ambos el sostener una indistinción real (no tanto conceptual) entre el intelecto agente y el intelecto en potencia.⁵⁶



Con respecto al análisis crítico que hace Cardano de las pruebas antes mencionadas a favor de la unidad intelectual, hay que señalar primeramente que él mismo para una discusión profunda de la posición de Averroes nos remite a Pomponazzi y a Santo Tomás, cuyos puntos de vista en este tema, como hemos dicho al principio, son por él aceptados. Pese a ello, cree conveniente añadir algunas consideraciones nuevas.

Lo primero que dice es que, dadas algunas matizaciones y si la cuestión queda dentro de ciertos límites, él no disiente conceptualmente de algunos postulados básicos del averroísmo:

“En verdad a ellos les concedemos la unidad del intelecto si hablamos de su naturaleza, origen y esencia, pues no se diferencian más los hombres entre sí que los caballos, o los perros. Parece haber además un origen conjunto de todos los intelectos, puesto que todos poseen los mismos principios introducido desde la primera edad, igual que la razón de construir el nido es la misma para todas las golondrinas.”⁵⁷

He aquí lo que Cardano acepta de los averroístas y de cuantos han sostenido la unidad del intelecto: es incuestionable que la sola pre-

τὸν ποιοῦντα ἀναδρομῆ. ὡς εἶναι τὴν φθορὰν τοῦ παθητικοῦ νοῦ οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν ἔκστασιν, ἀλλ’ εἰς τὸ κρείττονως ὄν συναίρεσιν τῆς χωρισθείσης ψυχικῆς οὐσίας».

⁵⁶ Cfr. *DIA*, ed. cit., p. 301.

⁵⁷ *DIA*, ed. cit., p. 301: «Unitatem certe intellectus, si de natura, origine, et essentia loquimur, illis concedimus: nam non plus homines inter se differunt, quam equi, vel canes: videtur etiam una omnium origo, quoniam omnes indita ab ineunte aetate eadem habent principia, velut et hirundinibus nidum construendi ratio omnibus eadem.»

sencia de los individuos dentro de una especie según su forma implica de necesidad una serie de coincidencias, y estas coincidencias se dan en lo tocante al intelecto de la misma manera que en lo tocante a otras facultades del alma. Sin embargo, los que establecen la unidad del intelecto van más allá, y ahí ya no puede prestarles Cardano su asentimiento. En primer lugar, –dice él– señala, sostienen la unidad del intelecto en potencia y fundamentan esta posición, entre otras razones, en el hecho de la unidad aparente de la ciencia; en este sentido dice Cardano que el saber que estaba en el matemático Apolonio de Pérgamo y el que puede estar en él es el mismo a pesar del paso del tiempo; sin embargo, –sigue diciendo– la continuidad del saber no es sino un accidente del intelecto individual, y sólo desde una perspectiva *accidental* puede constituirse como una sola cosa; ahora bien, lo que es un accidente puede sufrir vicisitudes que en realidad niegan su identidad como realidad única y perdurable. Es bien sabido que la ciencia sufre los avatares del tiempo y de la diversidad de individuos que se dedican al saber: avanza, retrocede e incluso llega a desaparecer, y eso no le puede ocurrir a lo que constituye por sí mismo una unidad independiente y substancial. Por lo cual, si la unidad del intelecto paciente se cifra en esta unidad del saber, hay que desestimarla, pues prevalece la pluralidad de individuos, pluralidad que se traduce en una diversidad de intelectos potenciales: ante esta diversidad, pues, la pretendida unidad de la ciencia no deja de ser algo circunstancial y debido a nuestro común *modus intelligendi*, y no una entidad subsistente. Este argumento de la unidad de la ciencia está íntimamente ligado al de la posibilidad del aprendizaje o de la transmisión del saber del alumno al maestro. Santo Tomás refutaba esta teoría esgrimiendo para ello una concepción transitiva del hecho de la intelección; la unidad, según su posición, se produce en el origen, en el objeto de conocimiento, pero no en el final del proceso, en el intelecto:

“Por lo tanto, hay una cosa que es inteligida a la vez por mí y por ti, sin embargo es inteligida por mediación de otra cosa por mí y por mediación de otra por ti, es decir, por una especie inteligible diferente; y uno es el entender mío y otro el tuyo; y uno es mi intelecto y otro el tuyo. De ahí que Aristóteles dijera en las *Categorías* que una cierta ciencia es singular respecto de su sujeto, «por ejemplo, una cierta ciencia gramatical está en un sujeto, esto es, en el alma, pero ella no es predicada de ningún sujeto» [*Cat.*, 2, 1a25-27]. Por ello, mi intelecto, cuando entienda su entender, entienda un cierto acto

singular, mientras que cuando entienda el entender simplemente, entienda algo universal. En efecto, la singularidad no repugna a la inteligibilidad, sino la materialidad; por lo que, dado que existen algunas singularidades inmatrimales, como es el caso de las sustancias separadas de las que se ha hablado más arriba, nada impide entender de este modo las singularidades.»⁵⁸

Por otro lado, Cardano considera que es inútil pensar en la unidad del intelecto en potencia, pues la razón más importante para considerar su unidad es evitar la multiplicidad (infinita) de formas tras la muerte, pero «illo igitur corruptibili existente, quorsum attinet unum facere?» Por eso, si se elimina la posibilidad de la inmortalidad en lo que atañe al intelecto en potencia, no hay ningún inconveniente en aceptar su pluralidad en razón de los sujetos de los que él es parte formal. Observamos aquí cómo Cardano se alinea claramente entre los que sostienen la mortalidad del intelecto paciente, posición que se ha desarrollado ampliamente en los capítulos anteriores del *De immortalitate*: el intelecto paciente constituye la verdadera forma del ser humano y, según la definición genérica que se le otorga al alma por parte de Aritóteles en el libro segundo del *De anima*, sólo cabe pensar en su disolución junto con la del compuesto mismo.

Dicho esto, Cardano pasa a considerar la cuestión de la unidad del intelecto agente. Tampoco aquí se muestra favorable al posicionamiento averroísta. La discusión que Cardano sostiene con esta posición estriba en que si se compara el intelecto agente con la luz, no hay posibilidad de considerarlo uno y explica por qué: si se entiende la similitud con la luz en el sentido de la imagen de la luz del sol que está al mismo tiempo en muchos ojos, se siguen numerosos inconvenientes, el primero de los cuales es el siguiente: el intelecto agente no sería una sustancia, «nam similitudo substantiae substantia non est:

⁵⁸ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *De unit. in.*, 5, 108: «Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum et aliud tuum; et alius est intellectus meus et alius tuus. Vnde et Aristoteles in Predicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, «ut quedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto uero nullo dicitur». Vnde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quendam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid uniuersale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nichil prohibet huiusmodi singularia intelligi.»

intellectus vero substantia quaedam, ut docuimus, existit.»⁵⁹ Y es que para Cardano la posibilidad de la inmortalidad personal sólo puede derivarse del hecho del carácter de substancia y de la independencia del intelecto agente. Por otro lado, si la similitud se establece en relación con la imagen de la luz que está en el ojo, nos vemos obligados a establecer la pluralidad de intelectos agentes: la imagen que está en mi ojo no es la que está en el de otra persona, de modo que los intelectos agentes, como las imágenes, serán plurales por más que las imágenes tengan una fuente común. Además, la identificación del intelecto agente con la luz tiene otras dificultades: ¿acaso es la luz misma la que ve? Pero eso implicaría que la ciencia no se encontraría verdaderamente en nosotros, y que la luz no sería el medio por el cual nuestro ojo ve, tal y como se suele entender, sino lo que ve propiamente. Ahora bien, cosa diferente –dice Cardano– es considerar que la imagen de la luz (la que está en nosotros) es una substancia:

“Y si la imagen de la luz también ella misma es una substancia, ya no preguntamos más: efectivamente, que todas las almas intelectivas nazcan de una substancia principal y de ella dependan ni lo reprobamos, ni queremos reprobalo.”⁶⁰

Ahora bien, es aceptable este punto de vista siempre y cuando lleve aparejado la afirmación de la existencia de una pluralidad de tales substancias; de otra manera, si se conservase la unidad de origen, nos toparíamos con indeseables conclusiones: todos los hombres serían uno solo, todos sabríamos (o ignoraríamos) lo mismo al mismo tiempo. Además si esa substancia intelectual fuera algo independiente de nosotros mismo, de tal manera que se preservase esa unidad a pesar de la diversidad de sujetos subyacentes, nuestro inteligir no sería nuestro inteligir y se quebraría la unidad del individuo. Ciertamente es que esto último que señala Cardano es algo que se le podría objetar a su concepción del intelecto agente como substancia independiente del alma humana, y por ello él mismo posterga la explicación de este punto para después.

⁵⁹ Cfr. *DIA*, ed. cit., p. 302.

⁶⁰ *DIA*, ed. cit., p. 303: «Quod si lucis imago ipsa substantia est, nihil amplius quaerimus: nam quod omnes animae intellectivae ex una principali substantia exoriantur, pendeant, nec reprobamus, nec volumus reprobare.»

La comparación del intelecto agente con la luz parte del capítulo quinto de *De anima* III. Sin embargo, ya utilizó el símil el mismo Platón, de tal manera que Temistio establece el paralelo entre la comparación existente en Aristóteles con la que encontramos, por ejemplo, en el libro VI de la *República*: Temistio señala, como hemos tenido oportunidad de ver,⁶¹ la existencia de un primer intelecto iluminante, y de muchos intelectos a la vez iluminados por éste e iluminantes ellos mismos de sus respectivos intelectos pacientes, y respecto a esto dice:

“Pues, en efecto, el sol es uno, pero se puede decir de la luz que, de alguna manera, se divide en razón de las vistas. Y por esta razón [Aristóteles] ha tomado como ejemplo no el sol, sino la luz, mientras que Platón aduce como ejemplo el sol. De hecho, él cree que el sol corresponde al bien.”⁶²

Ciertamente, Aristóteles, en su afán por explicar la función del νοῦς ποιητικός realiza una analogía entre él y la luz, comparándolo con la función que desempeña esta última en el acto de la visión: la luz es el tercer elemento que resulta imprescindible entre la facultad de la visión y el objeto percibido. Lamentablemente Aristóteles no desarrolló al completo esta analogía, y dejó sin explicar algunas cosas cuya determinación hubiera hecho innecesarias tantas interpretaciones posteriores y tantos puntos de vista encontrados. Evidentemente, la luz no posee en sí las formas de los colores cuya visión hace posible, pero sería absurdo relegar el intelecto agente a un papel de simple intermediario entre la cosa inteligida y el sujeto inteligente; con el símil de la luz no se explica demasiado bien la faceta realmente creadora que tiene el intelecto agente: no sólo hace de los inteligibles en potencia inteligibles en acto, en realidad los genera, hecho que no parece que se pueda decir de la relación entre la luz y los colores.⁶³

⁶¹ Cfr. TEMISTIO, *op. cit.*, p. 103,32-34.

⁶² Ibid.: «ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἄν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς. Πλάτων δὲ τὸν ἥλιον· τῷ γὰρ ἀγαθῷ ἀνάλογον αὐτὸν ποιεῖ.»

⁶³ No queremos dejar pasar aquí una interpretación distinta a esta que hacemos, y es la que realiza Santo Tomás comentando precisamente este pasaje del libro III del *De an.*; para él no es necesario que el intelecto agente contenga en sí necesariamente los inteligibles o sea su creador antes de que se plasmen en el intelecto material o potencial, de hecho esto sería una contradicción, pues, si el intelecto agente poseyera

En todo caso, lo que a nosotros nos interesa es que esa comparación del intelecto agente con la luz ha provocado una gran controversia a la hora de establecer o no la presencia inmanente del intelecto agente en el alma humana y, por lo demás, su carácter único o diverso en razón de los sujetos subyacentes, y es en este debate en el que toma partido Cardano y al que se refiere en las palabras anteriormente señaladas. Es bien cierto que el estilo que utiliza Aristóteles en el célebre capítulo quinto es bastante lacónico;⁶⁴ a partir de la analogía de la luz tal y como es allí expuesta los comentaristas de todos los tiempos se han preguntado si lo que establece Aristóteles como intelecto agente es un principio trascendente y único para todos los hombres, o más bien se trata de algo que pertenece al equipamiento individual y responde, por ello, a la pluralidad de individuos. El comienzo del capítulo parece indicar que tal principio activo está en el alma,⁶⁵ pero no es menos cierto que los atributos que le otorga a ese principio agente del que habla hacen pensar en un cierto tipo de trascendencia –*separable, impasible, exento de toda mezcla, siempre en acto*–; y muchos comentaristas han pensado que desde una perspecti-

en sí la determinación de todos los inteligibles, el intelecto material no tendría ninguna necesidad de las formas imaginativas provenientes de la sensibilidad para concebir y abstraer de ellas esos inteligibles; éstos serían actualizados en él con la simple presencia del intelecto agente. Sin embargo, constatado que para Aristóteles los inteligibles sólo pueden proveerse mediante un proceso abstractivo que parte de las ineludibles imágenes, es –dice Santo Tomás– mejor considerar al intelecto agente como una especie de poder inmaterial activo que puede hacer que los demás seres se asemejen a él, es decir, se hagan inmatrimales; de esta forma se entiende el que haga que los inteligibles en potencia se conviertan en inteligibles en acto. (Cfr. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*, ed. J. Vernier, París, Vrin, 1999, p. 357).

⁶⁴ Guthrie (*op. cit.*, vol. VI, p. 332) señala que la redacción de este capítulo (así como el de los anteriores) parece responder a un puñado de ideas anotadas tal y como le venían a la cabeza a Aristóteles.

⁶⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, III, 5, 430a10-14 (trad. T. Calvo): «Ἐπεὶ δ' [ὅσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὅλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὅλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.» («Puesto que en la totalidad de la naturaleza existe una cosa que es materia para cada género de seres, es decir, aquello que se identifica con todas las cosas de ese género en potencia, y existe también otra cosa, lo que es causa e principio activo, a lo que corresponde hacer todas las cosas –así es la técnica con relación a la materia–, asimismo en el caso del alma es necesario que se den estas diferencias.»)

va meramente aristotélica estos atributos no pueden convenirle sino a un principio trascendente al alma humana: Alejandro de Afrodisias es adalid de una tal interpretación⁶⁶ y el razonamiento que le lleva a identificarlo con la causa primera, o, como se suele decir, con el Dios del libro XII de la *Metafísica*, no parece tener resquicios; para él, aquello que posee en grado máximo una determinada propiedad es causa de que ésta esté presente en las demás cosas, y ése es el caso de la luz: ella es máximamente visible y por ello será la causa de la visibilidad de los objetos. Similarmente, lo que es máximamente inteligible será la causa de la inteligibilidad de todo lo demás, y esa realidad no puede ser otra que el intelecto agente; si a tal intelecto se le considera causa del ser de todo lo demás, separable e impasible, si además se dice que separado es aquello que realmente es, se llega a la conclusión, cierta para Alejandro, de que tal realidad se identifica con la causa primera.⁶⁷ Otros, sin embargo, han intentado mantener un cierto equilibrio entre ambas posiciones, haciendo compatible de alguna manera el carácter inmanente y trascendente del intelecto agente, como parece haber mantenido, como hemos visto, Teofrasto. Temistio igualmente intenta salvar esta dicotomía diferenciando los intelectos agentes (iluminados e iluminantes) ubicados en el alma humana con otro intelecto agente (sólo iluminante) cuya realidad es plenamente trascendente y única.

⁶⁶ Paul Moraux ha estudiado los testimonios pre-alejandrinos presentes en la obra del mismo Alejandro de Afrodisias (*De an. mant.*) acerca de la interpretación del $\nu\omicron\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ de Aristóteles. A su juicio ni siquiera puede pensarse que Aristóteles de Mitilene, maestro de Alejandro, fuera el primero en relacionar el $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ de *De an.* III, 5, con el referido $\nu\omicron\varsigma$ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ de *De gen. an.*, II, 3, y en pensar que el divino $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ implanta en el intelecto humano la capacidad de pensar: de hecho esta interpretación era común entre aquellos que leían el famoso capítulo 5 a la luz de las indicaciones platónicas sobre la casualidad de la Idea de Bien; para éstos sería muy natural ver en el $\nu\omicron\varsigma$ divino no sólo la fuente de inteligibilidad, sino también la causa de cualquier facultad de pensamiento a ella subordinada (Cfr. P. MORAUX, *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, en *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, t. I, trad. S. Tognoli, Milán, Vita e Pensiero, p. 398).

⁶⁷ Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 89,17-19: « $\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\delta\epsilon\ \acute{\omicron}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\epsilon\iota\kappa\tau\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\prime\ \text{Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νούς. τὸ γὰρ ἄνλον εἶδος ὁ κυρίως νοῦς.$ » («Y ha sido demostrado por parte de Aristóteles que tal es la causa primera, que también es intelecto en sentido propio, porque la forma desprovista de materia es el intelecto en sentido propio.»)

Saltándonos varias etapas debemos fijar ya nuestra atención en la lectura que Averroes hace del este capítulo quinto y en concreto de la comentada analogía de la luz. Él también a partir de ella constituye lo que podríamos considerar lo genuino de su propia interpretación de la noética aristotélica:

“Y poco más o menos [Aristóteles] dice: la razón que nos impulsa a establecer un intelecto agente es la misma por la cual la vista tiene necesidad de la luz. Ciertamente, igual que la vista no es puesta en movimiento por los colores sino cuando ellos están en acto, lo cual ocurre en presencia de la luz, pues es ella la que los saca de la potencia al acto, de la misma forma también las entidades de la imaginación no mueven al intelecto material sino cuando son inteligibles en acto, lo cual no se cumple en su caso sino cuando están en presencia de algo que es intelecto en acto. Y es necesario atribuir esas dos acciones al alma que está en nosotros –recibir el inteligible y producirlo– aunque el agente y el receptor sean dos sustancias eternas, por el hecho de que esas dos acciones –abstraer los inteligibles y concebirlos– dependen de nuestra voluntad.”⁶⁸

Este texto es una clara muestra de que el pensamiento de Averroes es un poco más complejo y merece una consideración más detallada que la que le presta, por ejemplo, el propio Cardano. Éste establece que, si hablamos del intelecto agente como una realidad única para todos los hombres y a la par lo consideramos como parte formal de cada individuo, nos vemos obligados a sostener cosas tan absurdas como que todos conocemos o ignoramos lo mismo al mismo tiempo lo mismo, o que todos en realidad no somos sino un solo hombre, o que no es posible que existan plurales géometras o plurales arquitectos. Pero estas objeciones ya fueron consideradas por el mismo Ave-

⁶⁸ Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 18, Crawford p. 349, 63-76 : «Et quasi dicit: et modus qui coegit nos ad imponendum intellectum agentem idem est cum modo propter quem indiget visus luce. Quemadmodum enim visus non movetur a coloribus nisi quando fuerint in actu, quod non completur nisi luce presente, cum ipsa sit extrahens eos de potentia in actum, ita etiam intentiones ymaginative non movent intellectum materialem nisi quando fuerint intellecte in actu, quod non perficitur eis nisi aliquo presente quod sit intellectus in actu. Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due actiones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea.»

rros y respondidas por él, prueba de lo cual es este texto que acabamos de citar. Averroes procura integrar la experiencia ineludible de que somos nosotros individualmente los que pensamos, con la atribución de substancialidad eterna e independiente a ambos intelectos. En realidad nuestra intelección está bajo nuestra propia voluntad y por ello Averroes habla, además del intelecto agente y el intelecto material, de un tercer intelecto, el adquirido (*adeptus*), que representa la integración en el individuo de los otros dos intelectos. La cuestión está, como es sabido, en que el intelecto agente no actúa sobre el intelecto material, sino sobre las imágenes sensibles presentes en la imaginación: a ellas, que son inteligibles en potencia, las eleva a inteligibles en acto pasando entonces a ser patrimonio del intelecto en potencia; éste no puede ser forma del individuo, pues de ser así estaría él mismo individualizado por la materia, y perdería entonces el carácter de pura potencialidad que le otorga Aristóteles.⁶⁹ Por consiguiente, de la unión del intelecto agente con las imágenes sensibles, de su actualización como inteligibles y de su recepción en el intelecto material nace ese intelecto adquirido, propio del sujeto pensante; gracias a esta realización individual puede afirmarse que el acto intelectual es patrimonio de un sujeto, aunque de sus elementos básicos sólo las imágenes sensibles (ineludible principio del proceso intelectual humano) tienen propiamente un origen individual.

Cardano, no obstante, se formula la pregunta de cuál es para Averroes la forma del individuo. Si su forma es algo único para toda la especie, como el intelecto agente (o incluso como el intelecto material), la diversidad individual queda sustituida por una unidad *de facto*; si el intelecto agente no es nuestra forma, él que es la causa última del inteligir, ¿cómo puede ser entonces que hablemos propiamente de *nuestro* acto intelectual? Un planteamiento semejante a este de Cardano es el que realiza Santo Tomás en el *De unitate intellectus* (3, 60-66), aunque de manera mucho más desarrollada. Éste parte de un hecho: el intelecto, como facultad anímica que es, ha de ser considerado como forma de un cuerpo y, como tal, ha de darse desde el primer momento de la generación; ahora bien, nada de esto puede sostenerse si ni el intelecto agente, principio activo de la intelección, ni el intelecto material o potencial, receptor de los inteligibles, for-

⁶⁹ Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 4, Crawford p. 385, 74-79.

man parte de la hacienda del ser humano. Averroes había señalado que la vinculación del intelecto agente con las especies imaginativas individuales dotaba al individuo de una forma superior a la que posee desde el principio, la cual no es otra que el alma sensitiva. Pero, ¿en qué sentido el intelecto agente puede decirse forma del individuo? Desde el punto de vista individual, el intelecto adquirido, es decir, esa cristalización individual del intelecto agente y del paciente realizada a partir de las imágenes sensibles, se constituye en la verdadera forma del compuesto y ello en tanto que resulta ser la actividad más elevada del ser humano concreto y de su alma. Ahora bien, no podemos olvidar que el intelecto agente es la forma del intelecto adquirido, en tanto que aquél ha sido el que ha posibilitado que los inteligibles en potencia (las formas imaginativas) puedan convertirse en inteligibles en acto; de esta forma podemos afirmar de algún modo que el intelecto agente es la forma del individuo; la teoría no es ciertamente sencilla, pero quizá las mismas palabras de Averroes puedan ayudarnos un poco:

“Por consiguiente, ya nos allegamos al modo según el cual es posible que este intelecto [agente] se una con nosotros al final, y la causa por la cual no se une con nosotros al comienzo. Puesto que, de lo que hemos establecido resulta necesario que el intelecto que está en nosotros en acto [el intelecto adquirido] sea un compuesto de los inteligibles teóricos y del intelecto agente, de tal manera que el intelecto agente es como una forma de los inteligibles teóricos, y éstos son como una materia. Y por este modo podremos generar los inteligibles a voluntad. Y es que, dado que aquello por lo cual realiza algo su propia acción es su forma, y, puesto que nosotros realizamos gracias al intelecto agente nuestra propia acción, es necesario que el intelecto agente sea la forma en nosotros. Y no hay otro modo distinto de éste por el cual se genere [esta] forma en nosotros, ya que, como los inteligibles teóricos se unen a nosotros por las formas de la imaginación y el intelecto agente se une con los inteligibles teóricos (por el hecho de que aquello que los aprehende es el mismo [sujeto], es decir, el intelecto material), resulta necesario que el intelecto agente se una con nosotros por su unión con los inteligibles teóricos.”⁷⁰

⁷⁰ Ibid., t. comm. 36, Crawford pp. 499-500: «Iam igitur invenimus modum secundum quem possibile est ut iste intellectus continuetur nobiscum in postremo, et causam quare non copulatur nobiscum in principio. Quoniam hoc posito, continget necessario ut intellectus qui est in nobis in actu sit compositus ex intellectis specula-

Una de las objeciones que pueden plantearse a una tal posición es la que realiza Santo Tomás y con la que está de acuerdo Cardano: la perfección del hombre es algo que ocurre no desde luego en el momento mismo de la generación, como cabría pensarse, sino sólo a partir de la operación desarrollada del sentido, que es el punto de partida desde el que se hace posible la unión del intelecto agente con el individuo concreto. Ahora bien, si el intelecto agente como forma individual no proviene de la generación, es evidente que el estudio de la forma no es tarea propiamente del físico, sino más bien del metafísico, y esto choca con los propios textos de Aristóteles, ya que, como señala Cardano coincidiendo en esto no sólo con Santo Tomás sino también con Pomponazzi, en el libro XII de la *Metafísica* no menciona nunca al alma humana entre las substancias separadas y eternas que allí estudia, ni tampoco habla de las Inteligencias separadas en el *De anima*.

tivis et intellectu agenti ita quod intellectus agens sit quasi forma intellectuum speculativorum et intellecta speculativa sint quasi materia. Et per hunc modum poterimus generare intellecta cum voluerimus. Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. Et nullus modus est secundum quem generetur forma in nobis nisi iste. Quoniam, cum intellecta speculativa copulantur nobiscum per formas ymaginabiles et intellectus agens copulatur cum intellectis speculativis (illud enim quod comprehendit ea est idem, scilicet intellectus materialis) necesse est ut intellectus agens copuletur nobiscum per continuationem intellectuum speculativorum.»