

El concepto de voluntad en Pietro Pomponazzi. Una reconstrucción a partir del *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*



Marcela Borelli

Universidad Nacional del Litoral / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Universidad de Buenos Aires, Argentina

ORCID: 0000-0001-9918-8776

Recibido: 8 de enero de 2024, aceptado: 5 de marzo de 2024

Resumen

Este artículo tiene como objetivo desarrollar el concepto de voluntad en Pietro Pomponazzi, utilizando como texto central de análisis su tratado *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*. Siguiendo la dinámica propia del pensamiento del autor, se exploran los alcances y limitaciones de la voluntad en el ámbito de la razón natural y la teología. Estos dos campos, delimitados con claridad y frecuentemente en conflicto en la obra de Pomponazzi, constituyen el fundamento para comprender las sutilezas de la voluntad. La presentación se divide en dos momentos: el primero aborda la voluntad en el ámbito de la razón natural y el segundo se adentra en su dimensión teológica. Por último, se adjunta la traducción de la *quaestio* “Utrum detur voluntas agens” del MS París, BnF, lat. 6449.

PALABRAS CLAVE: POMPONAZZI - VOLUNTAD - TEOLOGÍA - RAZÓN - FATUM

The Concept of Will in Pietro Pomponazzi. A Reconstruction Based on *De Fato, Libero Arbitrio et Praedestinatione*

Abstract

This article aims to explore the concept of will in Pietro Pomponazzi, focusing on his treatise *De fato, libero arbitrio et praedestinatione*. Following the inherent dynamics of Pomponazzi's thought, I examine the scope and limitations of the will within the realms of natural reason and theology. These two domains, clearly delineated and frequently in conflict in his work, form the basis for understanding the nuances of will. The study unfolds in two parts, initially addressing the will within the



domain of natural reason and subsequently delving into its theological dimension. Finally, the translation of the *quaestio* “Utrum detur voluntas agens” from MS Paris, BnF, lat. 6449, is appended.

KEYWORDS: POMPONAZZI - WILL - THEOLOGY - REASON - FATUM

El presente trabajo tiene como propósito desarrollar el concepto de voluntad en Pietro Pomponazzi, tomando como texto central de análisis el tratado *De fato, libero arbitrio et praedestinatione (DFLAP)*. Para ello, siguiendo la propia dinámica del pensamiento de nuestro autor, daré cuenta de los alcances y límites de la voluntad según la razón natural y según la teología, dos campos que en su obra se encuentran bien delimitados y a menudo en conflicto.¹ Consecuentemente, articularé en dos momentos la presentación: el primero aborda la voluntad en el campo de la razón natural y el segundo la voluntad en el de la teología. Hacia el final, a modo de apéndice, incluyo una traducción de una *quaestio* presente en una *lectio reportata* del bienio 1514-1515 hallada en el f. 218v del manuscrito París, Bibliothèque Nationale de France, latín 6449, pues aporta un testimonio fundamental de cómo Pomponazzi fue forjando su concepto de voluntad y solucionando algunas dificultades.

El *DFLAP* fue compuesto por Pomponazzi en 1520. El motivo de su composición queda establecido en las primeras páginas: su reciente lectura del *De fato (Peri heimarménēs)* de Alejandro de Afrodiasias en la traducción de Jerónimo Bagolino, impresa en Verona en 1516.² La lectura del tratado alejandrino probablemente haya provocado una decepción en Pomponazzi, quien en años previos a su giro mortalista había sido influenciado por el comentario al *De anima* de Aristóteles. Sin embargo, según el Peretto, Alejandro presentaba en el *De fato* una interpretación deficiente de la física de Aristóteles, guiado por exigencias más bien ideológicas que filosóficas por acentuar lo más posible el indeterminismo en clara oposición al estoicismo. Por su parte, en el prólogo, Bagolino señala la importancia del *De fato* de Alejandro para la polémica contra el determinismo astrológico.³ Además de la interpretación de Alejandro, el objetivo del tratado se inserta en el programa de revisión crítica de los fundamentos del aristotelismo cristiano que Pomponazzi ya había iniciado en el *De immortalitate animae* (1516) y continuado en el *De incantationibus* (1519).

El *DFLAP* se estructura de la siguiente manera: en el primer libro, Pomponazzi examina los argumentos de Alejandro de Afrodiasias contra la noción estoica de *fatum*; en el segundo, expone las tesis de otros autores que han intentado dar respuesta a la incompatibilidad entre libre albedrío, *fatum* y providencia divina (Diágoras, Protágoras, Epicuro, Platón, Calcidio, Boecio, Averroes, Temistio, Aristóteles, los autores cristianos y, por supuesto, los estoicos); a partir del tercer libro hasta el quinto, esto es, el final, analiza el acto volitivo, la predestinación y la providencia divina en los autores cristianos. Según esta división, los dos primeros libros se moverán en el plano de la razón natural y los últimos tres en el de la teología que parte de la verdad revelada.

1 Pomponazzi a lo largo de su obra realiza una operación de clarificación cultural contra el saber teológico que pretende cristianizar el pensamiento aristotélico. En este sentido, su búsqueda intenta depurar la interpretación del Estagirita y consecuentemente la razón natural de las intervenciones de los principios teológicos que pertenecen al ámbito de la fe. Con todo, si existe un conflicto entre razón y teología, en el ámbito de la fe y en el de la razón existe una relación de subordinación clara según la cual la fe es la Verdad y la razón se mueve en el campo de lo posible. Véase al respecto Raimondi, 2010; Pine, 1973; Perrone Compagni, 2004: CXI; y Bianchi, 2008: 130-138.

2 Alexander Aphrodisias, *Hieronymi Bagolini Veronensis In interpretationem Alexandri Aphrodisi De fato...*

3 Ibid.: “Contra stoicorum opinionem ceu falsam et ueritati aduersam insectatur reicit et inexpugnabili ratione propulsastr”, f. 3r.

1. La voluntad dentro de los límites de la razón natural

En el primer libro, el tratamiento de la voluntad y su poder de acción está inescindiblemente ligado a la noción de casualidad, contingencia y *fatum*. En esta primera sección, entonces, el análisis de la argumentación contra Alejandro estará articulado en función de estas tres nociones para, en una segunda instancia, poder reconstruir sus alcances y límites. Tal como ya fue señalado, Pomponazzi se dedicará a rebatir punto por punto cada uno de los argumentos esgrimidos en el *De fato* contra la tesis estoica del *fatum*. Tres son los ejes principales sobre los que se moverá la argumentación, a saber: a) la existencia de la contingencia y el azar en los eventos naturales; b) la deliberación como testimonio de la libertad humana; y c) las consecuencias que se derivarían en el ámbito moral si se sostuvieran las tesis estoicas. Pomponazzi, al objetar las tesis alejandrinas, afirmará la mayor validez de la teoría del *fatum*, la cual tiene la ventaja de hacer explícito aquello que no fue afirmado por Aristóteles y que se encuentra en perfecta consonancia con su filosofía.

1.1. Azar y contingencia

El primer gran bloque de la confutación del *fatum* estoico de Alejandro está constituido por los argumentos acerca de la existencia de la contingencia y el azar en los eventos naturales (*DFLAP* I.6). Dichos argumentos podrían resumirse de la siguiente manera: Alejandro sostiene que el destino se inscribe dentro de las causas eficientes. Ahora bien, estas, a su vez, se dividen entre aquellas que actúan con vistas a un fin, entre las cuales se encuentran aquellas que lo hacen por naturaleza y aquellas que lo hacen por la razón. Y, por otra parte, existen aquellas causas eficientes que no actúan con vistas a un fin, que son aquellas que constituyen los eventos fortuitos o que se dan por casualidad. Por ejemplo, hallar un tesoro mientras se excava es un evento que se verifica con vistas de un fin diferente.

El destino o *fatum* se colocaría entre las causas agentes que suceden por naturaleza con vistas a un fin. Así, las cosas que se cumplen según el *fatum* lo hacen como por naturaleza. Ahora bien, si se admite la opinión de los estoicos, que todo lo que se verifica se verifica por el *fatum*, entonces se debería rechazar o negar la existencia del azar o la fortuna, y solo se podría sostener nominalmente, no de hecho. En efecto, la comprobación se hace por muchos argumentos, pero podrían sintetizarse de la siguiente manera: nada de aquello que es producido por una causa determinada es producido por el azar o la fortuna, puesto que el azar y la fortuna son causas indeterminadas, y los eventos necesarios e ineludibles son determinados y verdaderos y poseen causas determinadas (Alejandro de Afrodisias, *Peri heimarmenes* III-VIII).

La réplica de Pomponazzi a los argumentos presentados por Alejandro estriba en demostrar que no tuvo en cuenta todas las causas involucradas en el efecto casual. Si se verifican todas las causas involucradas en los eventos fortuitos, el efecto será el mismo. Por ejemplo, si se dan todas las causas que llevaron a encontrar un tesoro, entonces se volverá a verificar ese evento:

Sumpta namque inventione thesauri a fodiente terram ut faciat sepulchrum, exempli gratia, quamquam effossio terrae non semper inducat hunc effectum qui est invenire thesaurum, tamen si in tali terra vel quavis alia esset aurum ibi absconditum, semper sic fodiens ibi terram inveniret thesaurum. (*DFLAP* I.6.II.6: 44)

Consideremos el caso del hallazgo del tesoro por parte de uno que excava el terreno para hacer una tumba. Es verdad que el excavar el terreno no comporta siempre este efecto,

es decir, encontrar un tesoro; sin embargo, si en aquel terreno o cualquier otro hubiera oro escondido, entonces aquel que excava la tierra en ese punto encontraría siempre el tesoro. (*DFLAP* I.6.II.6)⁴

Los eventos fortuitos no tienen causas indeterminadas, sino todo lo contrario. Respecto a una causa particular o inferior, se puede decir que el efecto no entra en el proyecto de la naturaleza y es casual, pero en relación con una causa superior universal, es fin por sí y no es casual. Así, si Sócrates va caminando por la calle y se le cae encima una teja, si se lo pone en relación con una sola causa, es verdad que es azaroso el evento, pues el caminar de Sócrates no causa la caída de la teja, pero ese evento forma parte de un entramado complejo de causas que son determinadas y, por lo tanto, puede ser definida casual en un sentido –el de la causa particular o inferior– y no casual en otro sentido –el de la causa superior universal–:

Unde fit ut respectu causae particularis et inferiores dicatur non per se intentum, et casuale; et respectu superioris et universalis, sit per se intentum et non casuale. (*DFLAP* I.6.III.6: 52)

De esto se deriva que, respecto de las causas particulares e inferiores, se dice que [el efecto] no es buscado por sí y casual y, respecto de las superiores y universales, que es buscado y no casual. (*DFLAP* I.6.III.6)

Entendiendo en este sentido la afirmación de los estoicos, el azar y la fortuna se sostienen. En efecto, estos no son causas indeterminadas, sino más bien causas necesarias que se verifican solo algunas veces. Así, por ejemplo, un hombre fue enviado por el rey por un camino en el que encuentra a su enemigo que también fue enviado por el mismo camino en dirección contraria por parte del rey, para cada uno de los enemigos el evento es fortuito y, sin embargo, para el rey, ideólogo del encuentro, este es necesario (*DFLAP* I.6.III.6: 52).

El argumento estoico tal cual lo presenta Alejandro reconduce la noción de casualidad a una característica epistemológica, a saber, el desconocimiento de una causa que verifique los eventos fortuitos. Pero, para Pomponazzi, dicha ignorancia no es una causa sino una consecuencia del *status* ontológico de la conexión entre causa y efecto. Casual es, en sentido estoico, aquella causa que solo alguna vez produce determinado efecto, y que por sí sola no es causa suficiente para que se verifique dicho efecto, sino que es determinado, además, por otras causas con las que se conecta: la conjunción de estas causas hace que sean causa suficiente para que se verifique el efecto. En el ejemplo del rey el encuentro es casual en relación con ambos enemigos, pero es necesario en relación con el rey, pues es buscado por sí. De este modo, apunta Rita Ramberti: “Si deve dunque distinguere l’interpretazione dell’evento ‘*respectu causae particularis et inferioris*’, per cui ha censo definirlo ‘*non per se intentum et casuale*’, da quella ‘*respectu superioris et universalis*’: in questo senso esso è ‘per se intentum et non casuale’” (2007: 91).

El siguiente grupo de argumentos del capítulo séptimo del primer libro del *DFLAP* está relacionado con la contingencia y el azar. Alejandro demuestra que quienes sostienen el *fatum* no pueden salvar el significado de contingente equivalente o indiferente (*Peri heimarmenes* IX-X). En efecto, si todo sucede fatalmente, entonces nada puede darse de manera contingente, sino necesaria. Según Alejandro, los estoicos afirman que un evento ocurre contingentemente cuando su realización no es impedida por nada, incluso si luego no sucede. Si el impedimento fuera evidente, no se diría que es posible que el evento ocurra; sin embargo, los estoicos no aclaran qué es lo verdaderamente contingente, sino qué piensan que es. Su ignorancia no influye a nivel ontológico

⁴ Todas las traducciones del latín al castellano son propias.

ni a su existencia o inexistencia. Según Perrone Compagni, “per gli stoici l’evento è insieme ontologicamente inevitabile e gnoseologicamente contingente” (2004: 68). Si se admite el *fatum*, no se admite el contingente o se lo mantiene en el sentido estoico: lo contingente es denominado como tal cuando se desconoce el impedimento para que algo suceda o no suceda.

Al responder a los argumentos de Alejandro, Pomponazzi rechaza la posibilidad de que un evento natural suceda contingentemente, pues una causa, siempre que se encuentre en la misma disposición, produce el mismo efecto. Así, si B y C son causa de A, la posibilidad de que A no se verifique se da porque las causas B y C, encontrándose en la misma disposición, son impedidas por otra causa, digamos, por caso, D. Ahora bien, si D no impide siempre, es porque ella, a su vez, se ve impedida por otra causa, y así caeríamos en un regreso al infinito, lo cual es absurdo. En conclusión, los eventos naturales se verifican de modo necesario y no pueden haber sucedido más que del modo en que sucedieron (*DFLAP* I.7.II.4 -11: 68-72).

En el universo algunos eventos se verifican necesariamente, como el movimiento, el cielo, los elementos y aquello que existe siempre, otros se verifican la mayor parte de las veces, algunos raramente, y otros se verifican de un modo u otro (llueve o no llueve). Si no fuera así, el universo no mantendría su perfección. No se denomina contingente, entonces, a un evento porque pueda no ser en el momento en el que es, sino, por el contrario, porque en el momento en que es, es inevitable que sea. Se lo llama contingente en cuanto que en un momento es y en otro momento no es, al contrario de los cuerpos celestes, que no pueden jamás no ser y no moverse. En efecto, la contingencia no se verifica porque la materia o causa agente puedan producir indiferentemente en el mismo momento efectos opuestos: mañana llueve o no llueve, sino porque en diferentes momentos puede verificarse o no: mañana puede llover y pasado no, o viceversa. “Así, si mañana llueve, lloverá inevitablemente. Si mañana no llueve, no lloverá inevitablemente” (*DFLAP* I.7.II.23).⁵

El sentido común mantiene una equivalencia entre la posibilidad de que mañana llueva o no llueva, pero esta debe adscribirse a la limitada capacidad de conocimiento humano que solo tiene certeza respecto de los eventos pasados y presentes, pero ninguna respecto del futuro: mañana sucederá una de ambas cosas, y sucederá inevitablemente. El sentido de contingente, entonces, es doble: según la realidad, el contingente se mantiene en una contingencia diacrónica, tal vez existe o no, pero cada disyunto es necesario en relación con el momento en que se sucede. Según nuestro conocimiento es incierto porque no tenemos la capacidad de reconstruir la relación de causas que intervienen en ese evento. En este sentido, entonces, hablamos de contingente en la naturaleza solo merced a la idea inadecuada o insuficiente que de ella tenemos:

Cumque dicebatur de modo salvandi contingentia, dictum est duplex esse contingens: secundum rem et secundum nostram existimationem. Secundum rem salvatur quoniam aliquando est et aliquando non est, inevitabilis tamen est quaecumque pars pro illo tempore in quo est vel non est. Neque alio modo in re est contingens, neque nostra scientia vel nostra ignorantia aliquid in hoc operatur. Est et contingens secundum nostram putationem, et in hoc scientia et ignorantia nostra operantur. Neque idem inconvenit apud diversos esse possibile et impossibile. (*DFLAP* I.7.III. 3: 86)

Cuando se hablaba del modo en el que mantener la contingencia, se aclaró que el contingente es doble: según la realidad de hecho y según nuestra creencia. Según la realidad de hecho, el contingente se mantiene porque tal vez existe, tal vez no; pero cada una de las dos

⁵ Pomponazzi, *DFLAP* I.7.II.27: 82-84: “Si pluet cras inevitabiliter pluet cras, et si non pluet post cras inevitabiliter non pluet post cras”.

alternativas es inevitable en relación con el tiempo en el cual es o no es. En la realidad de hecho, el contingente no puede ser en otro modo y en esto nuestro conocimiento o nuestra ignorancia no juegan rol alguno. Está también el contingente según nuestra opinión, y en eso intervienen nuestro conocimiento y nuestra ignorancia, y no es incongruente que la misma cosa sea para personas diversas posible e imposible. (DFLAP I.7.III. 3)

En resumen, Pomponazzi niega la contingencia sincrónica y afirma la contingencia diacrónica, que compatibiliza con un esquema de necesidad y reduce por vía estoica a la indiferencia de que se dé A o B a un fenómeno meramente gnoseológico (Pine, 1978: 9). Pomponazzi entiende la contingencia de manera diacrónica y no sincrónica, y hace coincidir la contingencia diacrónica con la necesidad del *fatum*. Si extrapolamos esto a la voluntad, no existe la contingencia entendida como *potestas ad utrumque* tal cual, sino que la elección que la voluntad ejerce por una de dos opciones es necesaria en el momento en el que la voluntad elige. Sobre esto me extenderé en la sección siguiente.

1.2. La deliberación como testimonio de la libertad humana

El segundo gran grupo de argumentos que contesta Pomponazzi en el octavo capítulo del primer libro del DFLAP son aquellos que versan sobre la deliberación como testimonio a favor del libre albedrío y en contra de la noción de *fatum* estoico. Así, el argumento podría sintetizarse de la siguiente manera: si todo se da fatalmente, entonces la deliberación no existe, es decir, si frente a la opción de elegir A o B mi elección ya está determinada, entonces no habría deliberación o esta sería inútil. Pero en la naturaleza nada se da en vano, y la deliberación es un hecho, entonces, no se da fatalmente. Esta concierne a lo posible, que depende de nosotros, y sin ella, no existiría el arrepentimiento ni el castigo. Para Alejandro, la pregunta es, entonces, qué determina a la voluntad hacia una opción u otra. Las opciones son que, o bien es autónoma y se autodetermina, o bien está determinada por algo externo. Si se sostiene esta última, se contradice el pensamiento aristotélico, según el cual la voluntad libre no está determinada por ninguna causa externa.

Sin embargo, esta opinión de Alejandro es calificada por Pomponazzi como imaginada e inventada por los hombres “*per homines existimata et ficta*” (DFLAP I.8.III.5: 104); pues, si la voluntad se determinara autónomamente, el problema es que se atentaría contra el principio del movimiento eterno establecido en *Physica* VIII.1, 251a16-251b10, según el cual no es posible que se den movimientos nuevos desde cero no producidos por la sucesión de las causas motrices establecidas por Dios (Averroes, *In De physico aud.* VIII, com. 8, f. 344 F). Si se adscribe esto a un agente natural –en este caso, la voluntad–, entonces se refuta la tesis del movimiento eterno de Aristóteles, porque hay un ente natural que crea e inicia un movimiento sin una causa externa. Apoyado en el comentario de Averroes a la *Physica* (II, com. 48, f. 67 A-B), Pomponazzi sostiene que, al igual que la materia prima, toda potencia que está en perfecto equilibrio entre dos alternativas de ningún modo puede pasar al acto a menos que sea determinada por algo, pues si así fuera, es decir, si pudiera limitarse o determinarse por sí misma, se movería sin tener una causa agente, lo cual es imposible porque entonces negaría la eternidad del movimiento.

La deliberación, entonces, está al servicio de la facultad electiva. Pomponazzi rechaza que esta actúe sin la determinación de una causa externa:

Sed hoc negatur, quia est in potentia contradictionibus, ideo oportet ab aliquo alio determinari; qua determinata exit in actum. (DFLAP I.8.III.4: 100)

pero se niega esto, porque [la voluntad] está en potencia entre dos [alternativas] contradictorias, de este modo, es necesario que sea determinada por otra cosa y, una vez determinada, pasa al acto. (DFLAP I.8.III.4)

Aquello que determina a la voluntad no son sino las Inteligencias y los cuerpos celestes. El Peretto ofrece como argumento el hecho de que los astrólogos puedan predecir lo que sucederá examinando los horóscopos de cada uno como probatorio de que la deliberación está determinada por los cuerpos celestes (*DFLAPI* I.8.III.3: 100-102).

A la objeción de Alejandro de que la deliberación sería vana y superflua porque el evento sucede necesariamente independientemente de ella, Pomponazzi responde que esto sería equivalente a afirmar que para engendrar un asno no es necesario que el asno insemine a la hembra y que esta preste su sangre menstrual: estas causas inferiores son movidas por las superiores como instrumentos y generan la cría en cuanto mueven por necesidad. Así, la causa superior genera el efecto o la elección de la voluntad gracias a la mediación de la deliberación que se presenta como instrumento necesario y dispuesto a ello. Por lo tanto, la deliberación es fatal como lo es, a su vez, el efecto.

Pomponazzi concuerda, entonces, con Alejandro en que la deliberación está al servicio de la facultad electiva y en que todos tenemos experiencia directa del razonamiento que nos conduce a elegir entre dos opuestos, pero:

Quare nos ex hoc decipimur existimantes quod in nostra potestate sit utranque partem eligere; quoniam neque est in potestate alterius simpliciter. Sed quoniam voluntate existente in eadem dispositione, aliquando voluntas eligit unum, aliquando eligit alterum secundum quod diversimode fuerit determinata, existimatur simpliciter hoc esse in potestate voluntatis, cum tamen hoc minime sic sit. Sunt enim circumstantiae diversae quae nos latent; si enim eas videremus, profecto non sic enuntiaremus. (*DFLAPI* I.9.III.3: 126)

Por ello, creyendo que está en nuestro poder la elección de ambas alternativas, nos engañamos porque esta capacidad en absoluto está en poder de ningún otro ser. Sin embargo, dado que la voluntad, aun encontrándose en la misma disposición, a veces elige una cosa, a veces otra según la distinta determinación que sufre, se cree que la elección está en completo poder de la voluntad. Pero las cosas no son así en absoluto: hay en efecto diversas circunstancias que permanecen escondidas y, si las pudiéramos ver, ciertamente no nos expresaríamos de este modo. (*DFLAPI* I.9.III.3)

En consecuencia, según esta perspectiva, el libre albedrío se constituye en una causa secundaria que es, a su vez, movida por las causas superiores.

Así, la voluntad se dice libre no porque esté libre de toda determinación, sino solo comparativamente, en relación con los seres inanimados y las bestias, porque el único ente en verdad libre es Dios. En efecto, los seres inanimados y las bestias son movidos por causas externas con mayor evidencia de lo que el hombre lo es. Se dice que se mueve a partir de sí mismo por el hecho de que su motor externo está escondido y se nos escapa a tal punto que no nos damos cuenta de cómo se mueve el hombre:

Quare cum in homine magis lateat, et admodum lateat quoniam multotiens nescimus quomodo sit, ideo dicimus moveri ex se; sicut dicimus aliquos homines esse ex se mortuos quoniam ignoramus causam. (*DFLAPI* I.9.III.7: 129)

Decimos, luego, que el hombre se mueve por sí mismo por el hecho de que en el hombre el motor externo está más escondido, y dicho motor se nos escapa a tal punto que tal vez no nos damos cuenta de cómo sucede que el hombre se mueve, así como decimos que alguien se murió por sí mismo porque ignoramos la causa de su muerte. (*DFLAPI* I.9.III.7)

Ante una posible objeción que niegue el libre albedrío que reside en nosotros, y para no caer en la afirmación de que somos meros títeres del destino o de los dioses,

Pomponazzi sostiene que cumplimos muchas acciones cuando queremos, a menos que no se interponga algún impedimento que dependa de nosotros o del exterior:

Verum illud quod nos negamus et dubitamus est quomodo inest nobis talis voluntas, et quid est determinativum ipsius voluntatis [...] Unde ex quo non apparet verisimile aliquod determinans nisi fatum, ideo principaliter fato attribuitur actio, neque propter hoc voluntas excluditur. [...] sic nos velle et nolle non dubitamus, sed dubitamus quid causat velle et nolle. (*DFLAP* I.13.III.16-17: 221)

En cambio, aquello que niego y que pongo en duda es el modo en el cual esta voluntad reside en nosotros y qué cosa sea aquello que determina la voluntad [...] puesto que no se muestra verosímil ninguna otra causa determinante que no sea el destino, entonces la acción se atribuye en primera instancia al destino, sin que por ello quede excluida la voluntad. [...] No dudamos de que seamos nosotros los que queremos y rechazamos, sino que nos preguntamos qué cosa causa el querer y el rechazar. (*DFLAP* I.13.III.16-17)

Así, cuando decimos que hicimos algo porque así lo queríamos, efectivamente lo hicimos porque queríamos, pero es el destino el que determinó a la voluntad a quererlo así.

1.3. Consecuencias que se derivarían en el ámbito moral si se sostuvieran las tesis estoicas

El último grupo de argumentos esgrimido por Alejandro lo constituyen aquellos que versan sobre las consecuencias que se derivarían en el ámbito moral si se sostuvieran las tesis estoicas. Podrían, entonces, sintetizarse de la siguiente manera: los estoicos, cuando afirman que todo se da fatalmente, destruyen las relaciones humanas y la moral, pues si los hombres compartieran la opinión de que todo se da fatalmente, entonces nadie perseguiría la virtud; ni los maestros podrían castigar a los alumnos, ni el culto a los dioses tendría sentido, es más, ofrecería a los malvados la excusa de declararse inocentes porque no podían actuar de otra manera.

Pomponazzi no tarda en replicar este argumento: tanto Zenón como Séneca y el resto de los filósofos estoicos sabían que la búsqueda de la virtud es un camino arduo mientras que darse a los placeres es agradable. Y, sin embargo, estos han perseguido la virtud. Este ejemplo evoca la respuesta que había dado en el *De immortalitate animae* (*DIA*) XIV.25 respondiendo a la objeción de que la tesis de la mortalidad del alma llevaría a la maldad, pues nadie temería los castigos después de la muerte y distingue entre el premio esencial y accidental de la virtud.

Si se considera el punto de vista de que cada una de estas cosas que menciona Alejandro es un antecedente o precedente fatal de nuestras acciones, entonces ellas no pierden realidad y conservan su naturaleza (*DFLAP* I.11.III.17). Lo mismo vale para las alabanzas o para los vituperios. La respuesta de Pomponazzi enfatiza el determinismo absoluto: Dios quiere que algunos se abstengan del mal y otros no, porque así lo requiere la naturaleza de Dios y la belleza del universo.

Otra de las acusaciones de Alejandro contra los estoicos es que estos reducen la vida a un mero juego de los dioses y a una sombra. Pomponazzi responde que, ya sea que la voluntad es autónoma, ya sea que es movida por el destino, la realidad es que los hombres verdaderamente buenos son escasos o, más bien, no existe siquiera uno, y que es así lo prueba la historia:

Quare longe melius esset omnes esse bonos quam tot paucos. Cunque Deus possit hoc facere, per positionem, vultque omnes homines bonos fieri, ergo omnes homines deberent

esse boni. Et certe nulla videtur esse de his rationabilis causa, nisi quoniam natura universi exigit hoc ut sint homines uniuscuiusque sortis: boni, mali, pauperes, divites, potentes, impotentes, domini, servi, et sic de reliquis, hoc exigente fato. Cuius argumentum est quod semper sic fuit, semper sic erit; quare neque aliter esse potest. (*DFLAP* I.11.III.31-32: 160)

Por ello sería mucho mejor que fueran todos buenos y no solo tan pocos. Pues Dios podría hacer, por disposición, que fuera así y querría que todos se hagan buenos: por lo tanto, todos deberían ser buenos. Y sin dudas no existe una causa razonable para esta situación de hecho, salvo que la naturaleza del universo exige que existan hombres de todo tipo buenos y malos, pobres y ricos, poderosos y débiles, señores y siervos y así, como impone el destino. Prueba de ello es que siempre ha sido así; por ello no puede ser de otro modo. (*DFLAP* I.11.III.31-32)

Si los estoicos reducen la vida a un juego del destino, Alejandro, sosteniendo la auto-determinación de la voluntad, la reduce a una especie de locura, lo cual es peor. “¿No es acaso más monstruoso que todos sean unos dementes y que posean la capacidad de actuar bien y sin embargo actúen siempre mal?” (*DFLAP* I.13.III.20).⁶

Este pesimismo antropológico, nota Ramberti, es incluso más pronunciado que en el *DIA* (2007: 97). En efecto, en el tratado compuesto cuatro años antes, Pomponazzi había sostenido que la humanidad es comparable a un organismo en el que cada miembro cumple una función específica y colabora al funcionamiento del todo en una diferencia commensurada, una *commensurata diversitas* (*DIA* XIV.4: 1052). El fin último y más propio del hombre debe colocarse en aquella parte que todos los hombres están en condiciones de alcanzar y perfeccionar, en el intelecto práctico más que el especulativo, en el cual se ejercitan muy pocos (*DIA* XIV.5-14). Entonces, alcanzar la virtud es más propiamente el fin del hombre, aquel que todos los hombres están en condiciones de conseguir. Sin embargo, son escasos aquellos que persiguen espontáneamente la virtud. El resto de los hombres necesita de la ley y del aparato punitivo que conlleva no solo el código civil, sino también –y especialmente– la religión, la cual, munida del poder amenazador de las penas eternas, es capaz de controlar la perversidad de las conductas más feroces y depravadas (García Valverde, 2010: LXXXV). La religión asume el rol de instrumento punitivo para el control social: los hombres abocados al disfrute sensible que no busca la virtud espontáneamente requieren un sistema de normas que los conminen a ello bajo la noción de la inmortalidad del alma y amenaza de castigos eternos.

Así, si en el *DIA* todavía quedaba lugar para una mínima capacidad de mejora siguiendo un adecuado camino pedagógico, aquí, el panorama presentado en términos de buenos y malos parece ser menos dinámico (Ramberti, 2007: 97). Claro que tal vez esta diferencia se deba a que en el *DIA* la libertad de la voluntad no se encuentre tematizada. Por su parte, en el *DFLAP*, el poderoso y el oprimido, el bien y el mal, la pobreza y la riqueza, la existencia del mal mismo se justifican porque así lo quiere la belleza misma del universo. A cada cual le toca su propio rol y no hay posibilidad de moverse del lugar que le ha tocado:

Et certe nulla videtur esse de his rationabilis causa, nisi quoniam natura universi exigit hoc ut sint homines uniuscuiusque sortis: boni, mali, pauperes, divites, potentes, impotentes, domini, servi, et sic de reliquis, hoc exigente fato. Cuius argumentum est quod semper sic fuit, semper sic erit; quare neque aliter esse potest. (*DFLAP* I.11.III.32: 160)

Sin duda no existe una causa razonable para esta situación de hecho, sino que la naturaleza del universo así lo exige, de modo que exista todo tipo de hombres: buenos y malos,

⁶ Pomponazzi, *DFLAP* I.13.III.20: 223: “nonne et monstruosum est quod omnes sunt insani si in eis est posse bene agere, semper tamen male agunt?”

pobres y ricos, potentes y débiles, señores y siervos, y así, como impone el destino. La prueba es que siempre ha sido así y siempre lo será, por ello no puede ser de otro modo. (DFLAP I.11.III.32)

Rita Raimondi sostiene que dentro de este panorama pesimista surge el tema del *ludus deorum* según el cual la vida terrena pierde toda finalidad y que ello sería índice de que la teoría finalista aristotélica es insuficiente con su Dios impersonal y necesitante, pero que la alternativa cristiana tampoco se muestra mejor, porque esta corre el riesgo de adscribir cierta locura a Dios que crea al hombre para luego hacerlo caer (2010: 22). Pomponazzi rehúye esto afirmando que tanto el juego como la *diversitas* son buenas al contribuir a la belleza del universo.

1.4. La voluntad en el esquema de la necesidad del fatum

En resumen, entonces, a partir de las refutaciones a Alejandro de Afrodiasias y la afirmación de que la teoría del *fatum* estoico es la más compatible con la noción de libre albedrío aristotélica, se sigue que la voluntad, en tanto principio de movimiento o motor, cae bajo la influencia de las Inteligencias celestes. En este contexto, la voluntad se integra en el movimiento natural y responde a sus principios. Esta tesis ya la había afirmado apenas dos años antes, en 1518, en su *Apologia*:

Quapropter dicimus illa superiora non solum concurrere ad irrationabilium effectus, verum et omnium rationabilium, sive effectus illi procedant ab intellectu, sive a voluntate; quare et omnium eorum quae sunt secundum placitum et voluntatis imperio subditorum causae sunt. Neque tamen propter hoc removemus liberi arbitrii potestatem. (*Apologia* II.5.30: 1442)

Por lo tanto, afirmamos que aquellos entes superiores no solo concurren a los efectos de los seres irracionales, sino también de todos seres los racionales, ya sea que los efectos procedan del intelecto o de la voluntad. Por esta razón, son causa de todos los efectos de las cosas que son fruto de una elección y están sometidos al imperio de la voluntad. Y no por esto se elimina la potestad del libre albedrío. (*Apologia* II.5.30)

Así, el libre albedrío entendido como *potestas ad utrumque* queda reducido a una mera percepción cuya causa real desconocemos. En efecto, dentro del esquema de la física aristotélica no hay posibilidad de que exista ningún evento natural ni voluntario que no tenga una causa necesaria externa. Alejandro, al otorgarle a la voluntad la capacidad de indeterminación y autonomía frente a dos posibilidades entra en abierta contradicción con las teorías de la eternidad del movimiento de *Física* VIII. La elección libre de la voluntad no es una realidad, sino que las verdaderas causas que llevaron a la voluntad a preferir una cosa sobre otra se ocultan; la elección libre, entonces, es una invención de nuestra propia imaginación, un engaño fruto del desconocimiento de todas las causas involucradas en la toma de decisiones. Todo acto, toda elección de nuestra voluntad se inscribe dentro del orden necesario del universo y dentro de los eventos naturales, por lo cual depende de las Inteligencias y de las causas superiores en su condición de moviente movido, a tal punto que todo hombre ocupa un lugar específico en la sociedad, un rol dentro del esquema universal y no existe posibilidad de moverse de él.

2. La voluntad según la fe

En el tercer libro del *DFLAP*, Pomponazzi aborda con mayor detalle –le dedica, en efecto, la mitad del libro– la voluntad. Esta vez se aleja de la razón natural y asume la perspectiva de la verdad revelada de la fe, la cual se basa en dos principios: (a) Dios actúa de manera contingente fuera de sí, y (b) que una potencia que se encuentra

exactamente en la misma disposición puede volverse indiferentemente a dos actos opuestos.

A lo largo de la primera parte de este capítulo, Pomponazzi analizará las diferentes opiniones de los teólogos respecto de la relación entre intelecto y voluntad. Primero enumera genéricamente las tres posturas más corrientes de quienes las consideran dos potencias separadas. Entonces o bien (1) el intelecto mueve a la voluntad como causa eficiente, o bien (2) presenta a la voluntad el acto a cumplir no en tanto causa eficiente, sino como consejero, o bien (3) tanto el intelecto como la voluntad intervienen activamente en el acto de volición, pero principalmente la voluntad en cuanto provee la sustancia de la volición y el acto, y el objeto como factor secundario en cuanto otorga la especificación del acto. Estas tres posturas podrían, a grandes rasgos, identificarse con las de Godofredo de la Fontaine, en primer lugar; Duns Escoto, en segundo; y Tomás de Vio o Tomás de Aquino, en tercer lugar. Las tres tienen un elemento en común: coinciden en considerar a la voluntad como una potencia ciega. El problema que enfrentan es que o bien el libre albedrío está en el intelecto que, sin embargo, actúa naturalmente, o bien en la voluntad, que es ciega, dando así lugar a la posibilidad de una volición sin cognición.

Las dificultades de la disputa entre intelectualismo y voluntarismo no son novedad en Pomponazzi. Seis años antes ya había mostrado la dificultad de dar una solución en una de sus lecciones sobre la *Física* de Aristóteles cuyo testimonio sobrevive hoy en las *reportationes* de Gregorio Frediani presentes en los folios 119r y 119v del MS París, BnF, lat. 6533.⁷ Allí, se pregunta si la voluntad está determinada a querer o no querer por sí misma o por otro determinante,⁸ es decir, si se autodetermina o es determinada por el intelecto. Tras exponer todas las posturas al respecto, declara que no sabe resolver la cuestión.⁹ Es en el *DFLAP* donde ensayará una posible respuesta que escape a dichas dificultades.

Pomponazzi cree encontrar dos posibles soluciones a este problema: o (a) intelecto y voluntad son una misma única e idéntica potencia, o bien (b) son dos potencias distintas y el libre albedrío reside principalmente en el intelecto. Respecto de estas dos alternativas, enfrentará las posibles objeciones y problemas que suponen.

La primera (a) se sostiene sobre la base de Averroes (*Com. mag. in De anima* III, com. 49: 517-518) y los nominalistas, quienes consideran que el intelecto y la voluntad son una única potencia, por ejemplo, Ockham y Buridán. De acuerdo con Ockham (*Reportatio* II.20; *OTh* V.435), voluntad e intelecto son idénticos, pero las palabras “intelecto” y “voluntad” refieren a actos diferentes, la primera denota el acto de inteligir (*substantia animae potens intelligere*) y la segunda, el acto volitivo (*substantia animae potest velle*). En orden a esto, también Buridán (*Quaest. in Eth.* III, q. 3, f. 53rb) sostiene que intelecto y voluntad no se distinguen, sino que son la misma potencia, pero que se llama intelecto en orden al acto de inteligir (*in ordine ad actum cognoscendi*) y voluntad en orden al acto de apetecer (*in ordine ad actum appetendi*).

De este modo, intelecto y voluntad, según esta interpretación, son dos potencias que se distinguen formalmente, pero que en última instancia son una única e idéntica potencia, y que la identidad real es compatible con la diversidad formal. Según Pomponazzi, esto mismo dicen los “*nominales*” –muy probablemente se trate de Ockham– pues los ejemplos que se siguen a continuación apuntan a ello. En efecto, si bien para el *doctor invencibilis* (*OTh* V.444 ss.) el alma sensitiva está dividida en diversas facultades, y el sentido de la vista es distinto al del oído, y son independientes uno de otro, no

⁷ La edición de esta *lectio* es un trabajo en curso que espero publicar en breve.

⁸ MS París, BnF, lat. 6533, f. 119r: “Quero ergo an voluntas determinetur ad velle et nolle, aut ex se aut ab alio determinante”.

⁹ *Ibid.*, f. 119v: “Et istam dubitatione nescio solvere”.

se halla una distinción tal en la parte intelectual del alma: intelecto y voluntad no se diferencian como sí lo hacen el sentido del oído y el de la vista (Panaccio, 2012: 76-80). Pomponazzi retoma esta misma distinción: “según los nominalistas, las potencias del alma se identifican con el alma misma y, en cambio, decimos que la vista y el oído no son la misma potencia” (*DFLAP* III.5.14).¹⁰ Para el Peretto, se puede responder mejor esto con Temistio, para quien la intelección puede ser considerada en cuanto tiene una definición distinta de la volición; son potencias formalmente (*formaliter*) distintas, aun si son una idéntica potencia (*realiter unum et idem*): “En este sentido, intelecto y voluntad no son potencias diversas, sino una, que sin embargo expresan dos definiciones parciales, una de las cuales se ordena a la otra” (*DFLAP* III.5.16).¹¹ Así, ambos elementos constituyen una unidad, pero cada uno de los elementos desarrolla el rol de forma uno y de materia el otro.

Ahora bien, un posible problema presentado por Pomponazzi es que una única potencia actuaría sobre sí misma. La respuesta en el *DFLAP* es bastante breve: “pero no es precisamente por lo mismo agente y paciente como se dice cuando el intelecto causa una intelección en sí mismo” (III.5.20).¹² El problema aquí es que una misma sustancia actuando en sí misma tendría dos potencias distintas, una activa y otra pasiva. Sin embargo, no desarrolla este argumento y sostiene que dicha cuestión debe tratarse en otra parte.¹³

La solución parece haberla encontrado Pomponazzi *in via Scoti* tiempo antes de componer el *DFLAP*, concretamente en una *quaestio* perteneciente a las *lectiones* del bienio 1514-1515 transmitidas en el MS París, BnF, latín 6448.¹⁴ Esta se titula “*Utrum detur voluntas agens*”, es decir, ya que Aristóteles prueba un intelecto agente, ¿acaso no se podría concebir también una voluntad agente? Pero esto pareciera ir en contra del pensamiento de Aristóteles, pues no existe una mención explícita en la obra del Estagirita. Es por la vía de Duns Escoto donde pareciera encontrar una solución:

In via Scoti non est inconueniens hoc, immo sequitur ad eius positionem, quia, ex quo tenet, quod idem ut est in actu virtuali et in potentia formali, agat in se ipsum, ita videtur, quod voluntas, ut est in actu virtuali, potest agere in se, ut est in potentia formali. Et si dicitur, quod Aristoteles non facit mentionem de ista voluntate activa, posset dici, quod non multum curauit de hoc. Alii vero tenent, quod non detur voluntas activa. (Pomponazzi, *Fragmenta* 3)

Siguiendo a Duns Escoto, esto no es inconveniente; de hecho, se sigue de su posición, ya que, a partir de lo que sostiene, que lo mismo en cuanto está en acto virtual y en potencia formal actúa en sí mismo, de este modo, parece que la voluntad en cuanto está en acto virtual puede actuar en sí en cuanto es en potencia formal. Y si se dice que Aristóteles

¹⁰ Pomponazzi, *DFLAP* III.5.14: 488: “Nominales potentiae animae sunt idem quod anima; et tamen negamus esse eandem potentiam”.

¹¹ Ibid. III.5.16: 490: “Et ut sic intellectus et voluntas non sunt diversae potentiae, verum una, dicens tamen duas rationes parciales quarum una ordinatur ad alteram”.

¹² Ibid. III.5.20: 492: “non enim praecisse per idem est agens et patiens sicut dicitur de intellectu quando causat intellectionem in se ipso”.

¹³ Ibid.: “Sed alibi haec difficultas pertractanda est”.

¹⁴ El texto contiene el testimonio de las lecciones sobre el *De anima* dictadas en Boloña (Nardi, 1965: 73). Su actividad científica está estrechamente ligada a su enseñanza en Padua y Boloña. Las discusiones llevadas a cabo durante las clases dan cuenta de la génesis de algunas ideas expresadas en sus obras y el *De fato*, por supuesto, no está exento (1965: 54). Salvo raras excepciones, las *lectiones* no eran escritas por los maestros, sino que eran reportadas por uno o más alumnos que tuvieran una escritura rápida y bien ejecutada. Por lo general, aunque no era norma, quien estaba a cargo de dicha tarea solo consignaba una versión abreviada con los elementos fundamentales. Las lecciones que transmiten la *quaestio* breve que nos interesa fue escrito por la mano de Gregorio da Lucca, quien, al parecer, se sirvió de lecciones parciales de Pietro da Cremona y Gian P. Bresciano, alumno de Pomponazzi a principio del año escolar comprendido en el bienio 1513-1514. Este códice cuenta con un segundo códice idéntico que presenta variantes de escaso valor (París, BnF, lat. 6449).

no menciona esta voluntad activa, puede decirse que no se ocupó demasiado de esto. Pero otros sostienen que no puede darse una voluntad activa. (Pomponazzi, *Fragmenta* 3)

La referencia es a *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX.14 “*Utrum aliquid possit moveri a se ipso*”. Allí, Duns Escoto parte del dato de la experiencia que parece mostrar que las cosas a veces se mueven a sí mismas. La cuestión es, entonces, si algo puede moverse a sí mismo. Para ello contestará el principio de que todo movimiento se descompone en un principio moviente y una cosa movida: algo que mueve activamente y otro que es movido pasivamente y ambos parecieran ser distintos. Duns Escoto negará este último principio, que en todo movimiento necesariamente hay dos partes, una moviente y una movida, y que son distintas. En efecto, en un gran número de casos, una cosa corpórea puede moverse a sí misma, pues en sí misma tiene una distinción menos real de dos principios, de las cuales una se constituye como el principio agente de cambio, y la otra el paciente. Introduciendo esta distinción entre acto virtual y potencia formal, logra superar el principio según el cual moviente y movido son dos cosas distintas (Normore, 1998: 33), haciendo que, en las instancias de automovimiento, esta no se dé. Así, el argumento se descompone en tres líneas conceptuales en relación con el principio cinético: a) la naturaleza del movimiento primario; b) la incompatibilidad de potencia y acto; y c) la naturaleza de la relación real entre opuestos. En particular, para la *quaestio* de Pomponazzi, es el punto b) el que interesa desarrollar aquí brevemente, pues es allí donde Duns Escoto distingue entre acto virtual y potencia formal.

Cualquier principio activo que cause una perfección debe ya poseer dicha perfección de cierta manera. Ahora bien, en el caso de una causa unívoca (aquella que causa una forma o acto similar a su naturaleza), dicho principio activo debe poseer la perfección formalmente. Pero el caso de la voluntad es diverso, pues esta es una causa equívoca, es decir, causa una forma o acto que es diferente en naturaleza de su misma forma, a saber, el acto de volición. En este sentido, entonces, la voluntad en tanto causa equívoca produce el acto de volición que es de otra naturaleza. Dicha perfección es poseída virtualmente. Que lo posea virtualmente significa que, si bien no tiene dicha perfección formalmente, la posee virtualmente, así como Dios posee todas las perfecciones de las criaturas, entre ellas la corporalidad, pero no es corpóreo. La voluntad, entonces, posee una perfección particular, el acto de volición, de manera virtual. Así, además de tener el poder de causar el acto de volición, esta, en tanto principio pasivo, lo recibe en sí. El acto de volición está en potencia en tanto objeto de la voluntad y la voluntad está en potencia en tanto sujeto formal de dicho acto, y al mismo tiempo está en acto virtual en referencia a la perfección de dicho acto de volición (Effler, 1962: 81-82). Este, en definitivas cuentas, parece ser el argumento y la distinción que el Peretto tenía en mente y que no dejó explicitada en el *DFLAP*. Esta solución permite sostener una voluntad que se determina a sí misma sin recaer en los problemas que Pomponazzi había expuesto en este sentido *in via rationis naturalis*.

Retomando, entonces, la primera solución (a), Pomponazzi sostiene que intelecto y voluntad son una única potencia. La intelección puede ser considerada en cuanto se relaciona con el apetito y en cuanto parte integrante de la elección. La intelección práctica es enteramente apetitiva y asume la formalidad del apetito mismo: bajo este perfil, puede ser llamada una suerte de volición. En este sentido, entonces, intelecto y voluntad no son potencias diversas, sino una única potencia que expresa dos definiciones parciales, una de las cuales está dispuesta en función de la otra. Es por ello que, sostiene Pomponazzi, Aristóteles llama a la potencia electiva “intelecto que quiere” (*intellectum volens*) o “voluntad que entiende” (*voluntas inteligens*) (*EN VI*, 1139b).¹⁵ Una desarrolla el rol de forma y la otra de materia; el intelecto sería

15 Pomponazzi, *DFLAP* III.5.19: 492: “Et sic locutus est aristoteles VI *Ethicorum* cum dixit electivam potentiam esse intellec-

el elemento formal mientras que la voluntad, el elemento material. Esta es también, sostiene Pomponazzi, la posición de Eustracio (*In Eth. Nic.* VI.2, 1139a31-33: 281) y de Temistio (*In lib. Ar. De anima* III.10, 433a17-26: 119).

La segunda solución (b) frente a los problemas que las posturas tradicionales presentaban sostiene que el intelecto y la voluntad son dos potencias distintas *realiter*. Sin embargo, según Pomponazzi, voluntad e intelecto son términos “*aequivoca*” (*DFLAP* III.5.22: 492). En efecto, a veces se entiende a la voluntad como la potencia que acoge la volición, pasiva y ciega. Pero, así como la piedra no peca, tampoco allí reside el pecado. La voluntad también puede entenderse como aquello que induce la volición, aún si no la recibe como sustrato. El pecado y el libre albedrío residen en esta voluntad agente, que es de hecho intelecto desde el punto de vista de la sustancia, y que, sin embargo, se llama voluntad porque induce la volición.

Entendida en este sentido, entonces, la segunda explicación concuerda con la primera, solo que según la primera lo que acoge la volición es idéntico a lo que recibe la intelección, mientras que para la segunda es distinto *realiter*. Según esto, el intelecto que entiende es la voluntad agente. Así, voluntad e intelecto son idénticos en cuanto al sustrato, distintos en cuanto a la definición. Es intelecto en cuanto recibe la intelección, pero es voluntad en cuanto genera la volición no en sí, sino en otro.

Ahora bien, la posible objeción es que la diversidad de actos, a saber, entender y querer, implica diversidad de potencias. Sin embargo, Pomponazzi rehúye este problema sosteniendo que la diversidad de estos actos no implica la diversidad de potencias, porque un acto es inmanente, entender; y el otro, inducir la volición, transitivo. Esto mismo sucede con la potencia sensitiva que, además de recibir los estímulos sensibles, mueve también al sentido común. Así también, la operación del intelecto es natural mientras se desarrolle en el intelecto en cuanto sustrato (*tanquam in subiecto*), no ya si procede del intelecto (*ab intellectu*) (*DFLAP* III.5.29: 496). Pomponazzi cierra las respuestas a las objeciones a esta segunda posible respuesta diciendo que incluso el propio Tomás a veces se vio obligado a aceptar que la voluntad conoce (*STh* I, q. 77, aa. 2-3, resp.).

Es necesario, entonces, especificar la causalidad que ejercen el intelecto y el objeto en la producción de la volición o el rechazo. Para responder esto, afirma que es verdad que el objeto es necesario para la especificación del acto, pues no es posible que pase al acto sin una determinación. Pero esta especificación no es suficiente, porque entonces, si el objeto fuera producido por una facultad no cognoscente, es decir, la voluntad ciega, podría querer lo que no conocemos, lo cual es un absurdo. Pero la voluntad es una facultad cognoscente porque ella es el intelecto y, sin embargo, la volición no es conocimiento ni formal ni realmente.

Esta causalidad puede explicarse en los siguientes términos: en la producción del acto de querer o el rechazo, el intelecto y el objeto ejercen una causalidad sobre la voluntad distinta de aquella que el objeto ejercita para la especificación de la elección. El intelecto aconseja a la voluntad sobre lo que hay que hacer, y por ello el objeto es representado a la voluntad bajo el aspecto de bueno o malo. Según esta interpretación, el objeto mueve a la voluntad –y no la voluntad al objeto– y la acción del objeto precede la acción de la voluntad. Ahora, desde el punto de vista de la especificación del acto de volición sucede lo contrario, porque la voluntad mueve al objeto y él es el instrumento de la voluntad. Por ello, la acción de la voluntad precede por naturaleza a la acción del objeto desde el momento en el que el instrumento no mueve sino porque es movido. En resumen, el intelecto es un consejero que da indicaciones a

tum volentem aut voluntatem intelligentem”. El pasaje de Aristóteles aludido es *EN* VI, 1139b5-6.

la voluntad, por ello concurre activamente a la volición, mientras que el aconsejado concurre pasivamente. Sin embargo, en la ejecución de la acción que sigue al consejo, el que aconseja no es la causa principal ni adecuada, sino una auxiliar que brinda la ocasión de que quien recibe el consejo lo ponga en acto o no. Así, el objeto es causa eficiente que mueve la voluntad, pero no la causa total y suficiente: es más bien una causa sin la cual no se da el acto. Especifica la voluntad, pero no la mueve si no es previamente movido por la voluntad.

Pomponazzi describe con detalle cómo es el orden en el que se da esto:

Erit igitur iste ordo in electione actus voluntatis: Nam primo intellectus practicus consultat de agendo et demonstrat voluntati quid sit agendum; et secundum hoc intellectus concurrat active, et voluntas passive non quidem quoniam tunc velit, sed intelligendo quid sit agendum et consilium recipiendo. Deinde hoc habito, voluntas habet potestatem exequendi et non exequendi quod sibi consultum fuerit, et ex sui potestate, exempli gratia, eligit partem affirmativam contradictionis. In hac electione voluntas est primum movens, obiectum est secundum movens motum a voluntate et per se specificans actum; consilium autem et obiectum sumptum in ratione praesentantis concurrunt ad istam electionem non primo et per se, sed in ratione adiuvantis et causae sine qua non. (*DFLAP* III.6.8: 504)

Por lo tanto, este será el orden en la elección del acto de voluntad: en primer lugar, el intelecto delibera sobre lo que ha de hacerse y muestra a la voluntad qué hacer. Según esto, el intelecto concurre activamente mientras que la voluntad pasivamente, no porque la voluntad en ese momento quiere, sino comprendiendo qué debe hacer y tomando el consejo. Luego de lo cual la voluntad tiene el poder de seguir o no seguir aquello que le fue aconsejado, y elige con poder propio, por ejemplo, la alternativa afirmativa de una contradicción. En esta elección, la voluntad es el primer motor, el objeto es el segundo motor movido por la voluntad, y por sí especifica el acto; en cambio el consejo y el objeto considerado en el rol de aquello que presenta a la voluntad concurre a esta elección no en primer lugar y por sí, sino en el rol de auxiliar y de causa sin la cual no se da el acto. (*DFLAP* III.6.8)

El intelecto aconseja a la voluntad al mismo tiempo que intelecto y voluntad son la misma potencia. En efecto, el intelecto se aconseja a sí mismo y no a otra potencia, y es casi como dos cosas (*quasi duas res*), dice Pomponazzi, de las cuales una existe en razón de la acción, y la otra en razón de la pasión.¹⁶ De esta manera, cuando el intelecto produce el querer o el rechazar (*velle* o *nolle*), se denomina voluntad y lo hace en cuanto está informado por la deliberación y la representación.

Ahora bien, si esta identificación de intelecto y voluntad como una misma potencia la hizo para escapar de un doble problema— sostener que la voluntad es ciega y que quede el libre albedrío del lado del intelecto que actúa naturalmente—, queda la pregunta de dónde está y en qué consiste entonces el libre albedrío. Tres son las acciones que realiza la voluntad: querer, rechazar y suspender el acto de volición (*velle*, *nolle* y *non velle*). La libertad de la voluntad y su autonomía respecto al intelecto —indispensable para fundar la imputabilidad del pecado— no consisten en la posibilidad de rechazar (*nolle*) un objeto que se le presenta como sumo bien o elegirlo (*velle*) por sobre un bien menor, o sea, un mal, sino en la posibilidad de no actuar, suspender el acto (*suspendere actum* o *non velle*):

Ille quoque tertius actus quem communiter attribuimus voluntati praeter velle et nolle, scilicet actum suspendere, non est a voluntate vere et solitarie, sed est ab intellectu dirigente

¹⁶ Pomponazzi, *DFLAP* III.6.15: 508: "Oportet enim imaginari intellectum consulentem ipsimet et non alteri; quare loco duarum rationum ponimus quasi duas res, quarum una se habet in ratione actionis, altera vero se habet in ratione passionis".

ipsam suspensionem. (DFLAP III.10.10: 552)

También aquel tercer acto que atribuimos comúnmente a la voluntad además de querer y rechazar, es decir, suspender el acto, no depende de la voluntad real y exclusivamente, sino que deriva del intelecto que la dirige hacia dicha suspensión. (DFLAP III.10.10)

Esta suspensión en tanto privación del acto de la voluntad no requiere una modificación de una disposición precedente ni de una causa eficiente que la determine, sino más bien una deficiente. Según Perrone Compagni, para sostener la libertad no es necesario negar el principio aristotélico por el cual una misma potencia, encontrándose en la misma disposición, no puede tener dos resultados opuestos, a pesar de que aquí uno de los dos resultados posibles es en realidad un no-acto (2004: 129-130). No es un acto positivo, sino negativo: es la voluntad inactiva, la privación del acto de voluntad, que no tiene causa eficiente, sino más bien deficiente; no es un acto de realización, sino de omisión. Entonces, la potestad de ejercitar o suspender el acto es la libertad de la voluntad. Y esto lo puede realizar encontrándose en la misma disposición sin la intervención de otra causa. Bajo la autoridad de Tomás y de Duns Escoto,¹⁷ Pomponazzi sostiene que, si bien la voluntad no puede rechazar la felicidad o querer la infelicidad, puede sin embargo suspender ambos actos (DFLAP III.7.11: 514). Según Poppi, esta admisión de una libertad negativa de la voluntad no refleja la convicción de Pomponazzi, pero es una posible línea de defensa de la *opinio christiana* partiendo desde el punto de vista de la fe (1988: 659).

¿En qué consiste y dónde está el pecado, entonces? Hay dos respuestas posibles, según si el pecado es por omisión o por comisión. Si se atiende a la opinión verdadera –esto es, a la religión cristiana– se puede tener un intelecto recto y una voluntad no recta: esto se da cuando se elige el mal consciente y voluntariamente, pero entendiendo esa “elección” como la suspensión del acto (DFLAP III.01.16: 556). Esto solo es posible en el pecado de omisión y no el de comisión. Cuando se peca por comisión, se elige el mal presentado como bien por el intelecto que peca porque muestra el objeto de un modo diferente de cómo es o viceversa, cuando lo muestra erróneamente a la voluntad como mal y, en consecuencia, se rechaza el bien. El pecado que se encuentra en la voluntad, el primer pecado, es un pecado de omisión del cual descende el pecado de comisión o cumplimiento. Este último es el del intelecto. Para la imperfección es suficiente el defecto de una de las partes. Por ello la virtud exige una mente recta y una voluntad buena. Para el vicio, sin embargo, basta que una de las dos sea mala. El hombre malo no es sabio, no ya desde el punto de vista de la razón, sino de la voluntad. La sabiduría exige tanto una razón recta como un apetito recto, mientras que para la ausencia de sabiduría basta con una razón o un apetito desviado. Cuando se afirma que ningún hombre elige voluntaria o conscientemente el mal, se dice respecto de un acto positivo y en el pecado de cumplimiento, no en el caso del pecado de omisión, según el cual la voluntad peca tan solo porque no elige.

Consideraciones finales

Según el recorrido que hemos hecho –que, por otra parte, no es sino el que el mismo Pomponazzi propone–, se ha mostrado cómo, por vía de la razón natural, expuesta en los dos primeros libros del *De fato, libero arbitrio et predestinatione*, la voluntad queda subsumida a las fuerzas de la causalidad necesitante del primer principio o Dios aristotélico. En este esquema estoicizante del aristotelismo, el azar y la contingencia no tienen cabida, a tal punto que no existe la posibilidad de la voluntad de

¹⁷ Tomás de Aquino, *STh* I-II, q. 10, a. 2, resp. En especial Cayetano *In Sth* I-II, q. 10, a. 2, III: 86-87. Duns Scoto, *Opus Oxoniense* IV, d. 49, q. 10, sch. 10: 333.

autodeterminarse, sino que toda determinación le viene dada de una causa externa. En esta interpretación fatalista de Aristóteles falla la posibilidad filosófica de fundamentar la libertad. Es entonces en el campo de la fe donde buscará fundamentar filosóficamente la posibilidad de una voluntad libre que encuentre su propia justificación partiendo del dato revelado.

Dicha posibilidad la encuentra superando los escollos con los que los teólogos tropezaron al separar la voluntad y el intelecto como dos potencias distinguibles, una que actúa naturalmente y la otra ciega. Al identificar como una misma facultad el intelecto y la voluntad, lo que Pomponazzi logra justificar es una voluntad cuyo principio de determinación no es extrínseco, sino intrínseco: ella se autodetermina, y con ello se garantiza la autonomía y responsabilidad ética del individuo. Ahora bien, esta autodeterminación se da no ya por un acto positivo –pues el querer o rechazar se realizan acordes al juicio del intelecto–, sino por un acto negativo, una libertad “despotenciada” cuyo único acto verdaderamente autónomo es el de suspender el acto. Así, la contingencia se garantiza por una suerte de retiro voluntario (Vitale, 2011: 147).

Hacia el final de su artículo, Martin L. Pine sostiene que: “The balance between determinism and free will, we may conclude, reflects the deepest antinomies of Pomponazzi’s thought which he himself left unresolved” (1973: 25). Ahora bien, más que preguntarnos por la propia convicción del autor, podríamos decir que es un ejercicio dialéctico en el que sosteniendo la primacía de la fe llega a sacrificar el camino de la razón, o bien, con Raimondi (2010: 230) podemos afirmar que, en el *DFLAP*, Pomponazzi busca cerrar las distancias entre fe y razón natural, eliminando los errores de la teología concordista. Afirma en el epílogo que, puesto que la razón humana es lábil y falible, y casi siempre yerra con los solos instrumentos de la razón, el hombre no puede alcanzar la pura Verdad, en especial aquella de los misterios divinos, y que en esta cuestión es necesario atenerse a las determinaciones de la Iglesia (*DFLAP, Epilogus sive peroratio* 2: 892).

Apéndice

París, BnF, lat. 6449, f. 218v¹⁸

Fragmenta super libros De anima Aristotelis (1514-1515)

Utrum detur voluntas agens?

[1] Quaeritur ulterius propter rationem Philosophi, ubi probat dari intellectum agentem, quoniam eadem ratione probaretur dari voluntatem agentem. Quaero enim, cum actus voluntatis aliquando sit in actu, aliquando in potentia, et in omni tali datur aliquid, quod est passivum, tunc ulterius quaeritur, an activum sit separatum a passivo in voluntate aut non.

[2] Si sic, ergo datur voluntas agens. Quod tamen videtur contra Aristotelem, quia nullam mentionem facit de ea. Si non, ergo nec intellectus agens erit separatus a possibili, vel si est separatus ab eo: “Quae maior ratio est de intellectu quam de voluntate?”

[3] In via Scoti non est inconueniens hoc, immo sequitur ad eius positionem, quia, ex quo tenet, quod idem ut est in actu virtuali et in potentia formali, agat in se ipsum, ita videtur, quod voluntas, ut est in actu virtuali, potest agere in se, ut est in potentia formali. Et si dicitur, quod Aristoteles non facit mentionem de ista voluntate activa, posset dici, quod non multum curavit de hoc. Alii vero tenent, quod non detur voluntas activa.

[4] Ad rationem in oppositum dicunt, quod obiectum cognitum sub ratione boni causat primum actum voluntatis. Et tunc ipsa non potest non velle pro illo actu. Non tamen sequitur, quod voluntas sit coacta. Et cum dicitur: “Quae est maior ratio, quod detur intellectus agens et non voluntas agens?”, dicitur, quod est magna differentia inter voluntatem et intellectum, quoniam illud, quod debet causare speciem in intellectu, non est abstractum in actu, sed est particulare, ipsum scilicet phantasma.

Fragmentos sobre los libros Acerca del alma de Aristóteles (1514-1515)

Si se concede una voluntad agente

[1] Se pregunta, además, por el razonamiento de Aristóteles donde prueba que se concede un intelecto agente, porque la misma razón probaría que se puede conceder una voluntad agente. Me pregunto, pues, puesto que el acto de la voluntad a veces está en acto, a veces en potencia, y en todas estas cosas se da algo que es pasivo, entonces luego se pregunta si acaso el activo está separado del pasivo en la voluntad o no.

[2] Si sí, entonces se concede una voluntad agente. Pero esto parece ser contrario a Aristóteles, porque no hace ninguna mención de ella. Si no, entonces ni el intelecto agente estará separado del posible o, si está separado de él, ¿qué mayor argumento existe sobre el intelecto que sobre la voluntad?

[3] Siguiendo a Duns Escoto, esto no es inconveniente, de hecho, se sigue de su posición, ya que, a partir de lo que sostiene, que lo mismo en cuanto está en acto virtual y en potencia formal, actúa en sí mismo;¹⁹ de este modo, parece que la voluntad en cuanto está en acto virtual puede actuar en sí en cuanto es en potencia formal. Y si se dice que Aristóteles no menciona esta voluntad activa, puede decirse que no se ocupó demasiado de esto. Pero otros sostienen que no puede darse una voluntad activa.

[4] Al argumento en contra dicen que el objeto conocido bajo razón de bien causa primero el acto de la voluntad. Y luego esta no puede no querer en favor de aquel acto. Sin embargo, no se sigue que la voluntad sea coaccionada. Y puesto que se dice “¿Cuál es la razón mayor? ¿Que se conceda el intelecto agente y no la voluntad agente?”, se dice que hay una gran diferencia entre la voluntad y el intelecto, porque aquello que debe causar la especie en el intelecto no es abstracto en acto, sino que es particular, es decir, el mismo fantasma.

¹⁸ Transcripción realizada por Burkhard Mojsisch y publicada en el sitio web Biblioteca Augustana (https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_fr13.html)

¹⁹ Duns Scotus, *Quaest. Met.* IX.14.

Et propter hoc ponitur intellectus agens. Sed obiectum voluntatis est actu abstractum, et ideo non requiritur voluntas agens, sed ipsa tantum est passiva, et ipsa obiecto proprio informata potest reducere se ipsam ad actum volitionis, sicut et intellectus specie informatus potest ex se ipso devenire in actum intellectionis.

Y por esto se afirma el intelecto agente. Pero el objeto de la voluntad es un acto abstracto y, por lo tanto, no es requerida una voluntad agente, sino que esta es simplemente pasiva; y esta, informada por el propio objeto, puede reconducirse ella misma al acto de volición, como también el intelecto informado por la especie puede por sí mismo devenir en acto de intelección.

Bibliografía

Fuentes

Manuscritos

- » París, Bibliothèque Nationale de France, latin 6533.
- » París, Bibliothèque Nationale de France, latin 6449.

Impresos tempranos

- » Alexander Aphrodisienis (1516). *Hieronymi Bagolini Veronensis In interpretationem Alexandri Aphrodisi De fato...* Andrea B. C. Impendio interpretis.
- » Eustracio (1543). *Aristotelis Stagiritae Moralia Nichomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus, nuper a Ioanne Bernardo Feliciano latinitate donata et cum antiquo codice collatione.* Ioannem Roigny.
- » Averroes (1662). *Aristotelis De Physico Auditu Libri Octo cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis.* Iunctas.

Ediciones

- » Alejandro de Afrodisia (1983). *Alexander of Aphrodisias. On Fate.* Duckworth.
- » Averroes (1953). *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros-* Ed. Crawford, F. S. The Mediaeval Academy of America.
- » Eustratii et Michaelis et Anonyma (1892). *In Ethica Nicomachea commentaria.* Ed. Heylbut, G. Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- » Guillermo de Ockham (1981). *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio).* Ed. Gál, G. y Wood. The Franciscan Institute of St. Bonaventure University.
- » Joannis Duns Scotus (1969). *Opera Philosophica (Opera omnia 4).* Louis Vivès. Repr. Westehead: Gregg International Publishers.
- » Pietro Pomponazzi (2012). *Fragmenta super libros de anima.* Ed. Mojsish, B. URL: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_fr00.html [último acceso: 15 de junio de 2024]
- » Themistius (1890). *In libros Aristotelis De anima paraphrasis.* Ed. Heinze, R. Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- » Tomás de Aquino (1891), *Summa Theologica (Opera Omnia 6).* Ed. Leonina.

Traducciones

- » Pietro Pomponazzi (2013). *Apologia.* Ed. y trad. Raimondi F. P. y García Valverde J. M. En: *Tutti i trattati peripatetici.* Bompiani.
- » Pietro Pomponazzi (2004). *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione (2 vols.).* Trad. Perrone Compagni, V. Nino Aragno Editore.

- » Pietro Pomponazzi (2010). *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Trad. García Valverde, J. Tecnos.
- » Pietro Pomponazzi (1999). *Trattato sull'immortalità dell'anima*. Trad. Perrone Compagni, V. Leo S. Olschki Ediotre.

Bibliografía complementaria

- » Bianchi, L. (2011). *Pour une histoire de la "double vérité"*. Vrin.
- » Effler, R. R. (1962). *John Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*. The Franciscan Institute.
- » García Valverde, J. M. (2010). "Estudio preliminar". En: Pietro Pomponazzi. *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Trad. Idem. Tecnos, XI-XCVI.
- » Nardi, B. (1965). *Studi su Pietro Pomponazzi*. Felice Le Monnier.
- » Normore, C. G. (1998). "Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice", *Vivarium* 36.1, 23-39.
- » Panaccio, C. (2012). "Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism". En: Pickavé, M. y Shapiro, L. (eds.). *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. Oxford University Press.
- » Perrone Compagni, V. (2004). "Critica e riforma del cristianesimo nel *De fato* di Pomponazzi". En: Pietro Pomponazzi. *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*. Trad. Idem. Nino Aragno Editore: IX-CLXXX.
- » Pine, M. (1973). "Pietro Pomponazzi and the Scholastic Doctrine of Free Will", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 28.1, 3-27.
- » Poppi, A. (1988). "Fate, Fortune, Providence and Human Freedom". En: Schmitt, C. B., Skinner, Q., Kessler E. y Kraye, J. (eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press, 641-667.
- » Raimondi, F. (2010). "Ragione e fede, necessità e libertà: possibili chiavi di lettura del *De fato*". En: Sgarbi, M. (ed.). *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso. Atti del congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008*. Leo S. Olschki, 107-130.
- » Ramberti, R. (2007). *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi. La dottrina ética del De fato: spunti di critica filosofica e teologica nel Cinquecento*. Leo S. Olschki Editore.
- » Vitale, P. (2011). "Un aristotelismo 'problemático': Libertà e necessità nel *De fato* di Pietro Pomponazzi", *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 5.1, 133-149.

