

EL PAPEL DEL AVERROÍSMO LATINO Y LA EMANCIPACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIII¹

Jorge MARTÍNEZ BARRERA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE (CHILE)

jmartinh@uc.cl

Resumen: La llegada de Aristóteles a Occidente fue la causa de la aparición del llamado “averroísmo latino” por algunos autores, y “aristotelismo radical” por otros. Santo Tomás reaccionó frente a esta corriente y muy probablemente a él se deben las dos condenas del Obispo Tempier contra las doctrinas enseñadas por los “averroístas”. Lo que está en juego es nada menos que la emancipación epistémica de la filosofía a partir de la actitud de Averroes respecto de su propio texto sagrado, el Corán, actitud que es importada a París sin las debidas precauciones de acuerdo con el testimonio de Santo Tomás.

Palabras clave: Averroes, Tomás de Aquino, emancipación, filosofía.

Abstract: The arrival of Aristotle to the West was the cause of the appearance of the so called "Latin Averroism" by some authors, and "radical Aristotelianism" by others. Thomas reacted to this trend. He is probably responsible for the two condemnations by Bishop Tempier against the doctrines taught by the "Averroists". What is at stake is nothing less than the epistemic emancipation of philosophy from the attitude of Averroes for its own sacred text, the Koran, an attitude that is imported to Paris without proper precautions according to the testimony of St. Thomas.

1) Este trabajo es parte de un proyecto de investigación financiado por FONDECYT (Chile), N° 1130395.

Key words: Averroes, Thomas Aquinas, emancipation, philosophy

1. Introducción: La formación del “averroísmo latino” y las condenas del Obispo Tempier

En el año 1272 ocurre un gravísimo hecho académico cuyas proyecciones fueron mucho más vastas que las universitarias. En ese año, el Obispo de París, Étienne Tempier, fulmina algunas afirmaciones que, supuestamente, se enseñaban de manera casi clandestina en la Universidad de París.² Quienes las difundían eran principalmente dos profesores catalogados como “averroístas” por parte de Santo Tomás. Cinco años más tarde, Tempier dicta una sanción más severa aún, en la cual son condenadas 219 proposiciones que, según el Obispo, se difundían en la Facultad de Artes parisina. Las ideas sugeridas en opúsculos tales como el “*De summo bono*”, de Boecio de Dacia,³ abrían la puerta a una exaltación inadmisibles del oficio de filósofo, al punto de poder hablarse incluso de toda una reivindicación profesional del mismo.⁴ Por su parte, los primeros comentarios de Siger de Brabante al *Tratado sobre el alma* de Aristóteles, a juicio de Santo Tomás se encontraban en una peligrosa vecindad con la teoría del intelecto único atribuida a Averroes, y eso constituía un grave riesgo para la doctrina de penas y castigos *post mortem*, más allá de las correcciones que el propio Siger introdujo a instancias de Santo Tomás.⁵

2) HISSETTE, Roland, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277. Louvain, Publications Universitaires – París, Vander-Oyez, 1977.

3) RODRÍGUEZ GESUALDI, Carlos y TURSI, Antonio, Tres tratados “averroístas”. Siger de Brabante. Boecio de Dacia. Jacobo de Pistoia. Traducción, introducción y notas. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Colección de libros raros, olvidados y curiosos, Buenos Aires, 2000. Thomas d’Aquin – Boèce de Dacie, Sur le bonheur. Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche, París, Vrin, 2005.

4) PUTALLAZ, François-Xavier – IMBACH, Ruedi, Profession: Philosophe. Siger de Brabant, París, Les Éditions du Cerf, 1997.

5) DE LIBERA, Alain, L’Unité de l’intellect de Thomas d’Aquin. Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d’Aquin, París, Vrin, 2004. Ver también: LOBATO, Abelardo, Tomás de Aquino. Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas de París, in *Opúsculos y cuestiones selectas*, Edición bilingüe promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de España, Tomo I, Madrid, BAC Maior, 2001. Ver también: Tomás de Aquino. Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas – Siger de Brabante. *Tratado acerca del*

El averroísmo parisiense es uno de los hechos menos conocidos en la historia de la filosofía y esto ha hecho que su estudio haya carecido de atractivo hasta hace relativamente poco tiempo.⁶ Probablemente, la obra con la que se inicia el interés contemporáneo por esta corriente es la de Ernest Renan, *Averroes y el averroísmo*.⁷ Pero estudiosos de la talla de Ferdinand van Steenberghen⁸ y Alain de Libera⁹ han llegado incluso a negar su existencia, al menos como escuela filosófica. El primero de ellos habla de un “aristotelismo radical”, y el segundo sugiere que quizás no haya existido como un movimiento consolidado, sino que ese supuesto averroísmo fue una expresión de Santo Tomás para identificar mejor a aquellos profesores que estaban al borde de perder su fe, si es que no la habían perdido ya. La circunstancia histórica de la aparición de esta tendencia parece circunscribirse a una serie de hechos muy polémicos ocurridos en el ámbito de la Universidad de París en el siglo XIII con la llegada de los textos aristotélicos desde el mundo árabe. Sin embargo, la importancia que dicho movimiento tiene excede ampliamente ese contexto aparentemente restringido. Lo que está en juego en esto es nada menos que la misma concepción de la filosofía, concepción que, a todas luces, plantea un grave problema cuyos alcances no se reducen al ámbito epistémico como bien sospecha el mismo Santo Tomás y como cree saber fehacientemente San Buenaventura. ¿Qué significa la expresión “*philosophice loquendo*” exactamente?, tal como se pregunta, entre otros, Bertelloni.¹⁰ He ahí el problema principal y frente al cual la reacción menor es de perplejidad.

alma intelectual. Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva, Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2005.

6) GAUTHIER, R. A. (1982). “Notes sur les débuts (1225-1240) du premier ‘Averroïsme’” in *Revue des sc. phil. et théol.* 66, (1982), 1, pp. 3-55.

7) RENAN, Ernest, *Averroès et l’averroïsme*. Préface de Alain de Libera, Paris, Maisonneuve & Larose (reedición de la obra publicada en el s. XIX), 2002.

8) VAN STEENBERGHEN, Ferdinand, *Maître Siger de Brabant*. Louvain. Publications universitaires, 1997.

9) DE LIBERA, “Introduction”, en *Averroès*. Discours décisif. Traduction inédite, notes et dossier de Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.

10) BERTELLONI, Francisco (1993). “Loquendo philosophice – Loquendo theologice: implicaciones ético-políticas en la Guía del estudiante de Barcelona” in *Patristica et Mediaevalia*, (1993), 14, pp. 21-40.

2. *Philosophia ancilla theologiae*: un reacomodamiento en el mapa del saber

El *status quaestionis* respecto de lo que se pensaba acerca de la noción de “filosofía” manejado por los averroístas latinos es aún un tema abierto. Reitero que soy consciente de que la noción de “averroísmo latino” no es de posesión pacífica por parte de los eruditos, pero me permito defender la legitimidad de dicha expresión. Los escritos de Boecio de Dacia y Siger de Brabante no tematizan el asunto de lo que haya de entenderse por “filosofía”. En cualquier caso, es muy claro que la subordinación instrumental a la Teología es un asunto discutible al menos para Boecio de Dacia. En todo este embrollo, la posición de San Buenaventura es evidente: estamos ante una audacia a todas luces condenable. Santo Tomás en cambio no argumenta con tanta vehemencia contra la actividad filosófica del espíritu, pero no cabe duda de que a la luz de su furibundo opúsculo *De unitate intellectus*, asocia esta pretensión de independencia epistémica a un problema cuyas aristas van más allá de una simple disputa académica. El problema del intelecto además conectaba de manera inmediata con aspectos teleológicos directamente relacionados, a su vez, con asuntos morales y sobre todo *políticos*, tal como lo indica incluso Santo Tomás en el opúsculo citado. Los estudiosos comenzaron a inclinarse sobre estos asuntos hace poco tiempo, en buena medida movidos por los recientes descubrimientos de textos “averroístas” de los cuales se tenía poca o ninguna noticia, y también motivados por la publicación de la obra notable de Roland Hissette sobre las condenas de 1277.¹¹ ¿Qué entienden entonces por “filosofía” estos autores y cómo y por qué se los acusó de averroístas en el siglo XIII? ¿Por qué ser “averroísta” era pasible de severas sanciones? En este punto ha arrojado mucha luz el trabajo de Kurt Flasch,¹² aunque no es menos cierto que estas posiciones deberán ser revisadas a la luz de la obra recientemente publicada por Calma Dragos.¹³ En suma, debe entenderse que se trata nada menos

11) HISSETTE, Roland. Enquête sur... Id., “Étienne Tempier et ses condamnations” in *Rech. de théol. anc. et méd.* T. XLVII (1980), pp.231-270.

12) FLASCH, Kurt, *Meister Eckhart: die Geburt der Deutschen Mystik aus dem Geist der arabischen Philosophie*. Beck, 2006.

13) DRAGOS, Calma. *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*. Turnhout, Brepols, 2011.

que de la independencia epistémica de la filosofía, lo cual incluso se tradujo en un “conflicto de facultades”, para usar la expresión kantiana. En este caso, de las disputas entre las facultades de Artes y de Teología. La subordinación de la primera a la segunda se quiebra y ya no se hablará en lo sucesivo de Facultad de Artes, cuya sola apelación sugiere el carácter instrumental de la misma, sino, sin más, de Filosofía.¹⁴ Me atrevería a sugerir incluso que este ideal de Filosofía tampoco conectaba directamente con la concepción aristotélica de la misma, toda vez que la “ciencia buscada” de Aristóteles tenía una manifiesta proyección teológica, tal como consta en el duodécimo libro de la *Metafísica*. La ira de Santo Tomás contra tales averroístas se agrava al constatar que ellos parecen ignorar tal apertura teológica y que el Aristóteles que ellos leen se halla completamente tergiversado (sin mencionar el hecho de que la versión tomasiana de Aristóteles tampoco está libre de toda crítica). También Irving Horowitz¹⁵ adhiere a la tesis de que el Aristóteles expuesto por Averroes excede ampliamente el texto del Estagirita, y que puede realmente hablarse de “averroísmo”.

3. Una cuestión de actitudes frente a textos sagrados inconmensurables

Santo Tomás sugiere que por parte de Siger hay más de rebelde actitud personal que de honesta adhesión filosófica a ciertos argumentos. Ahora bien, ¿por qué cuando el Aquinate debe referirse a las enseñanzas de Averroes vuelve a aparecer ese espíritu de respeto, hasta el punto de referirse a él como *el Comentador*, a pesar de algunas críticas algo subidas de tono en *De unitate intellectus*? Santo Tomás no se priva de algunos juegos de palabras que en latín aproximan el nombre de Averroes a la acción de errar, e incluso a la de cometer aberraciones. De todas formas, con Averroes no parece haber los mismos problemas que con sus pedisecuos artistas parisinos. La respuesta a estos problemas debe remitir a un análisis en el

14) MIETHKE, Jürgen, “Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologen-prozessen des 13. Jahrhunderts”, in *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, *Miscellanea Mediaevalia*, 10, Berlin, 1976 ; CHÂTILLON, Jean, “L’exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIIIe siècle: le cas d’Étienne Tempier”, in *Le pouvoir*, Paris, Institut catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1978.

15) HOROWITZ, Irving, “Averroism and the Politics of Philosophy”, in *The Journal of Politics*, Vol. 22 (1960), 4, pp. 698-727.

cual no se puede prescindir de los factores socioculturales. En ese sentido podemos suponer con bastante verosimilitud que la gigantesca innovación de Siger consistió en la importación de la visión árabe de la filosofía, y concretamente la de Averroes, como saber emancipador de una religión en principio poco afecta a cualquier análisis racional, a un ámbito cristiano *toto coelo* diferente. En el Occidente latino medieval, al contrario de lo que sucedía en el mundo islámico, la filosofía misma tenía sentido en el marco de una *fides quaerens intellectum*, y por eso su tarea fundamental fue la de hallar los puntos de contacto entre la verdad revelada y el trabajo filosófico de la razón. Esta es una intención que se verifica ya desde San Pablo, quien siente la necesidad de predicar nada menos que en el Areópago, en la patria de la filosofía. Esta es la inspiración de todo el movimiento patrístico, de San Agustín, Boecio, San Anselmo, Pedro Abelardo, Santo Domingo de Guzmán, San Alberto Magno, San Buenaventura, etc., para quienes el amor de la sabiduría alcanza su culminación en la contemplación del misterio divino. Y a su vez, no debemos olvidar que si bien se trataba de una fe en busca de su expresión racional, incluso epistémica en la forma de la Teología, también es cierto que los esfuerzos científicos estaban animados por el espíritu agustiniano de hallar los vestigios de Dios en cada cosa contemplada. En un memorable artículo, el autor germano-americano Eric Voegelin¹⁶ no duda en señalar a Siger como “el primer pensador en la civilización cristiana occidental que puede ser llamado un filósofo en el moderno sentido del término”. Con Siger comienza un lento proceso de disociación entre una esfera filosófica y el contexto de la teología cristiana, y en ese proceso, del cual no somos totalmente conscientes, sostiene Voegelin, puesto que lleva más de siete siglos, olvidamos su dependencia de actitudes personales y estructuras sociales que no siempre han existido. Así pues, el estudio de Siger de Brabante es al mismo tiempo una investigación sobre la irrupción del intelecto soberano. Las consecuencias de esto son inmensas. Ellas, en el fondo, aluden a la entrada de las fuerzas intramundanas, incluido el pensar filosófico, hasta entonces armoniosamente integradas en la *Sacra Doctrina*. Siger murió en prisión por este intento, “pagando así la penalidad por los

16) VOEGELIN, Eric, “Siger de Brabant”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4 (1944), 4, pp. 507-526.

efectos políticos que inevitablemente produce la existencia de un intelecto crítico independiente sobre los mitos de la sociedad circundante”, escribe con alguna exageración a mi juicio. Más allá de esta exaltación de la persona de Siger por parte de Voegelin, el problema de fondo está en el aristotelismo de la Facultad de Artes de París, un aristotelismo alimentado casi exclusivamente por los comentarios de Averroes. ¿Por qué cautiva este Aristóteles mediado por el cordobés? Creo que en este punto puede observarse la confluencia de dos grandes estados de espíritu. Por una parte, tenemos unos profesores parisinos con un indomable instinto de libertad, pero ejercido con no poca soberbia, tal como se evidencia en el caso de Boecio de Dacia. Y por otro lado tenemos un filósofo, Averroes, quien representaba cabalmente aquello en lo cual se había convertido la filosofía en el mundo árabe. Como bien señala Voegelin, “no se trataba simplemente del asunto de los cambios doctrinales experimentados por la filosofía de Aristóteles en las manos de los Comentadores, sino (...) de un importante cambio en la posición del filósofo en la sociedad política”. En el medio árabe la filosofía se había transformado, recuerda Voegelin, en una forma de vida para una *élite* intelectual mucho más de lo que lo era en tiempos de Aristóteles. Para los filósofos árabes la filosofía era todo un modo de vivir, un estilo de existencia, para emplear una expresión cara a Pierre Hadot.¹⁷ Esto implicaba una actitud hacia el mundo cuya fuente de inspiración era también un libro, aunque no precisamente el *Corán*, sino el *corpus* de la filosofía griega que se transmitió bajo el nombre de Aristóteles. En este corpus tenemos fundamentalmente el libro XII de la *Metafísica*, el Libro III del *De anima*, especialmente en su transmisión por Alejandro de Afrodisia, la *República* y *Las leyes* de Platón. Todo esto estaba complementado por la llamada *Teología de Aristóteles*, consistente en una paráfrasis abreviada de los últimos tres libros de las *Enéadas* de Plotino. El misticismo neoplatónico y el *Comentario* de Alejandro de Afrodisia al *De anima* proporcionaban la suficiente carga dinámica a la filosofía árabe. No había ninguna dificultad en este *corpus* para sostener la evolución de la idea de un solo Intelecto como emanación de Dios. Y así, el objetivo final de la existencia era la re-unión del

17) HADOT, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*. Edited and with an Introduction by Arnold I. Davidson, Cornwall (UK), Blackwell, 2000).

intelecto humano con aquel Intelecto único. Detrás de la aridez técnica de esta filosofía, subyace una profunda experiencia mística e incluso una actitud religioso-filosófica que da sentido a la *vita contemplativa*. Es obvio que en este ambiente los choques entre la fe coránica y la razón habían de ser violentos. El *bíos theoretikós* era difícilmente asimilable a las prescripciones del libro sagrado de los musulmanes y ésta es la razón de algunos desencuentros entre las autoridades religiosas islámicas y los *falásifa*, como se los llamaba. Hay varias aleyas coránicas en donde la prohibición de disputar acerca de la naturaleza de Dios, es lo suficientemente explícita como para enfriar el entusiasmo de aquellos ilustrados, como Averroes, que intentaban a toda costa inyectar el veneno mortal de la interpretación filosófica al texto sagrado. En todo caso, la figura de Aristóteles había crecido entre ellos a proporciones míticas y hacía de él alguien más divino que humano.

4. El *Fasl-al-Maqal* (*Tratado Decisivo*) de Averroes en el origen de la emancipación de la filosofía

Así pues, este Aristóteles casi divinizado es el de los *falásifa* árabes y el que llega a Occidente de su mano. El inmenso servicio del Estagirita al genio filosófico árabe consistió en dar una respuesta a ciertas preguntas que la rigidez islámica no estaba dispuesta a consentir. Voegelin sugiere la tesis de que incluso el desarrollo de la filosofía árabe fue posible gracias al retraso del fundamentalismo religioso islámico. En una palabra: la filosofía como ciencia casi autónoma y la *vita philosophica* como ideal de la existencia, pudieron desarrollarse en un medio donde la religión no aparecía como una fuerza viviente capaz de responder a las expectativas de los sabios. Por el contrario, se trataba de una fe cuya fijación por escrito se produjo muy tardíamente respecto de la revelación original y que, con toda verosimilitud, había recibido innumerables retoques. Los filósofos árabes estaban en presencia de una religión cuya solidez dejaba bastante que desear, especialmente después de las devastadoras críticas de San Juan Damasceno¹⁸ y del Pseudo-Kindi.¹⁹ No

18) DAMASCÈNE, Jean, *Écrits sur l'Islam. Présentation, Commentaires et Traduction* par Raymond Le Coz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

era, pues, extraño que el natural deseo humano de conocer no pudiera satisfacerse sino en la sola tarea de la razón filosófica funcionando autónomamente respecto de los textos coránicos, es decir, emancipada de toda tutela religiosa. Esta actitud resulta perfectamente comprensible en un medio donde el tipo de religión dominante presenta no pocas dificultades de articulación con la filosofía. Hacia el siglo XII, recuerda Voegelin, con el crecimiento epistemológico de la teología en los medios islámicos, la incompatibilidad entre filosofía y religión se hizo manifiesta. El mismo Averroes, continúa Voegelin, abordó explícitamente el problema en su tratado *Acerca del acuerdo entre religión y filosofía (Fasl al Maqal, ya mencionado)*. La religión del pueblo ha de ser respetada por el filósofo como necesaria para el bienestar de la multitud y como una adecuada expresión de su piedad, sostiene Averroes. El filósofo tiene el deber de no criticar la doctrina de la religión establecida. Pero no debe someterse a ella. La discusión racional de los asuntos religiosos y metafísicos debe ser cultivada, aunque solamente en el pequeño círculo de los hombres educados que pueden entender la profundidad de los asuntos en juego. Y además, comunicar los resultados de la filosofía al pueblo sólo serviría para confundirlo y privarlo del único tipo de credo que éste necesita. En este punto quisiera resaltar la importancia que tiene el análisis del *Fasl al Maqal* de Averroes, pues es en ese pequeño tratado de carácter jurídico (*fatwa*) donde puede verse el estatuto superior de la filosofía respecto del saber revelado sobre las cosas divinas (*kalam*).²⁰

19) MUÑOZ SENDINO, José, Apología del Cristianismo, de Pseudo-Kindi, in Miscelánea Comillas, 11-12 (1949), pp. 337-460; TARTAR, Georges Pasteur, Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife Al-M'amoûn (813-834). Les épîtres de Al-Hashimi et d'Al-Kindi, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985.

20) URVOY, Dominique, Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman, Paris, Flammarion, 1998; BUTTERWORTH, Charles E., Averroës. The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom. Translation, with an introduction and notes, by Charles E. Butterworth, Provo, Utah. Brigham Young University Press, 2001.

Ver también otras ediciones del Tratado decisivo:

ABÚ-L-WALÍD IBN RUSD (Averroes). Sobre el intelecto, Edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2004; IBN ROCHD (Averroës). L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif. Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier, Paris, Sindbad. (reedición de la obra pionera de L. GAUTHIER, 1948), 1988; AVERROË, Libro della distinzione del discorso o trattato decisivo (traducción de M. Campanini), in Massimo Campanini: L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1989; IBN ROCHD (Averroës), Discours décisif. Traduction inédite, notes et dossier de Marc Geoffroy, Introduction d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1996; AVERROES, El libro del Tratado Decisivo, Traducción y comentario de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, EUNSA, 1998; Ver también: NASR, Seyyed Hossein, "The Meaning and Role of 'Philosophy' in Islam", in Studia Islamica, 37 (1973), pp. 57-80.

Así, tenemos entonces una exaltación de la filosofía como disciplina emancipada del saber revelado. Ésta es la idea importada por los “artistas” de la Universidad de París en el siglo XIII a un medio cristiano donde ese papel liberador, en principio y de acuerdo con teólogos del fuste de Santo Tomás o San Buenaventura, no tiene ninguna justificación racional. En efecto, como bien lo entiende Santo Tomás, la teología cristiana nace de una fuente revelada cuya urgente interpelación es, precisamente, la de ser abordada por la razón. De todos modos, por alguna razón esa idea germinó en el ambiente parisino, como sostiene Jean-Luc Solère²¹ en una provocativa tesis. Por otra parte, el trabajo de los filósofos árabes no constituía una provocación mayor para la religiosidad popular en sus propios contextos. En el califato español, es cierto, había una admirable tolerancia religiosa hacia los filósofos agnósticos, pero en parte eso se debía a un acuerdo tácito entre las autoridades religiosas y los filósofos porque éstos, sencillamente, despreciaban al pueblo menudo y no tenían ningún interés en hacerlo partícipe de sus especulaciones filosóficas. Desde un punto de vista político ellos no constituían el menor problema. Pero la matriz cultural del Occidente latino y cristiano era completamente diferente pues el mismo orden espiritual, moral, social y político había sido configurado por la adhesión a una fe para nada hostil al trabajo de la razón, y por una razón donde la levadura de la fe había hecho germinar frutos notables. El entramado de las relaciones fe-razón es ya, en el siglo XIII, tan complejo, que referirse a la “religión de los latinos” como hace Siger, para después proclamarse él mismo católico y acto seguido lamentar indirectamente esa condición porque eso le priva de filosofar según las exigencias de la razón, es realmente una actitud donde la soberbia, la insolencia y la hipocresía son inadmisibles, tal como lo recuerda amargamente Santo Tomás hacia el final del *De unitate intellectus*. La “religión de los latinos” es mucho más que una religión en el sentido en que hoy se ha vulgarizado ese concepto. El mismo Santo Tomás se encarga de aclarar el asunto al concebir a la religión, ante todo, como una virtud moral, no teologal ni intelectual, asegurando de ese modo su directa injerencia en la conducción de la vida, y por lo tanto, de su relevancia política, toda vez que la

21) SOLÈRE, Jean-Luc, “La philosophie des théologiens”, in *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Études réunies par Jean-Luc Solère et Zénon Kaluza, Paris, Vrin, 2002.

complementariedad entre ética y política todavía no se ha quebrado. Cabe aquí recordar el trabajo de Sylvain Gouguenheim,²² quien opone a de Libera la tesis de que el Occidente Latino, finalmente, no tiene una deuda con la filosofía del mundo árabe islámico de la magnitud que generalmente se le atribuye. Resultará interesante examinar la respuesta a esta aparente provocación en la obra conjunta de Rosier-Catach y de Libera.²³

La emancipación de la filosofía implicaba necesariamente, según el juicio del Obispo Étienne Tempier, una serie de afirmaciones reñidas con la moral cristiana y, *a fortiori*, con nefastas consecuencias políticas. Boecio de Dacia, el otro averroísta, exaltaba en su obra *De summo bono sive de vita philosophi* a la vida contemplativa como la máxima felicidad alcanzable por el hombre.²⁴ Pero el mismo Voegelin señala, respecto de esta obra, que en la misma “la idea cristiana de la existencia humana, así como el significado de la vida y el orden de la sociedad son olvidados”. Y son precisamente éstas algunas de las proposiciones condenadas por el Legado Pontificio en 1276 y que están en la base de la lista de 219 proposiciones condenadas en 1277 por el Obispo Tempier. Pero más allá de la provocación evidente de estas afirmaciones, hay, en lo esencial, un proyecto de largo aliento: el de la emancipación del pensar filosófico de toda tutela teológica. Los averroístas latinos, tal como recuerda Cassirer,²⁵ no estaban tan interesados en los contenidos concretos de la doctrina de Averroes cuanto en lo que ella representaba, es decir, en su convicción de que la verdadera filosofía no puede inspirarse en un texto sagrado.

5. Conclusión: ¿cuán desconocido fue el *Tratado Decisivo de Averroes* en el Occidente latino?

Como se ve, se trata de un proceso histórico extremadamente complejo que apenas empieza a salir a la luz, gracias en buena medida a la

22) GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel*, Paris, Seuil, 2008.

23) ROSIER-CATACH, Irène y DE LIBERA, Alain, *Les grecs, les arabes et nous*, Paris, Fayard, 2009.

24) CONWAY, Pierre Hyacinth, “The Emancipation of Man in Latin Averroism and the Negation of Immortality”, in *Laval théol. et phil.* Vol. II, N.1 (1946), pp.117-131.

25) CASSIRER, Ernst, “Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas”, in *Journal of the History of Ideas*. Vol. III nn.2-3 (1942), pp. 185-201.

recuperación de ciertos textos poco o nada conocidos. Entre estos textos cabe mencionar, obviamente, los comentarios de Averroes a Aristóteles, y especialmente la recepción de tales comentarios en el mundo latino. Pero me propongo circunscribir el alcance de mi indagación, en lo que se refiere a la filosofía árabe islámica, a un texto que aborda el asunto de la independencia epistémica de la filosofía como tema específico. Se trata, una vez más, del *Fasl al Maqal (Discurso o Tratado decisivo)*, en el cual se plantean, justamente, las problemáticas relaciones entre la religión y la filosofía. Este *Tratado* que, según los eruditos, no fue conocido por el Occidente latino en el siglo XIII, presenta sin embargo todas las letras del problema. Coincide tanto la posición de Averroes respecto del carácter superior de la filosofía con la opinión de los “averroístas latinos”, que cuesta aceptar la hipótesis del supuesto desconocimiento en que Siger o Boecio de Dacia habrían incurrido respecto de dicho *Tratado*, hipótesis sostenida por varios conspicuos medievalistas, y entre ellos Alain de Libera. En otro orden de cosas, aun cuando es verdad que la naturaleza del *Tratado* no es la de una obra filosófica, sino una *fatwa*, a saber, una opinión jurídica, no se puede dejar de ver el alcance filosófico del mismo, tal como sostiene de Libera.²⁶ Así entonces, lo que en el mundo islámico fue una *fatwa*, bien pudo transformarse en una *prescripción metodológica* en el mundo latino, o sea, en lo que marcó el tono al *philosophice loquendo*. Una de las “maniobras” de los averroístas habría consistido entonces en la equiparación del *Kalam* con la *theologia* y a partir de ahí defender la necesidad de una filosofía independiente y autónoma. Hay además buenas razones para suponer que la conclusión de este proceso emancipador verificado en la filosofía teórica, no podía sino continuar con la filosofía práctica, y de manera específica, en la más importante de las ciencias prácticas: la política. En suma, el “averroísmo” del que son acusados los *magistri artium*, especialmente Siger de Brabante y Boecio de Dacia,²⁷ consiste, más que en una adhesión a tal o cual doctrina filosófica de Averroes, al papel que ellos atribuyen a la filosofía en un contexto donde, en principio, nada justificaría su nuevo estatuto independiente. A mi juicio, el averroísmo de Siger de Brabante puede

26) DE LIBERA, Alain, *Discours décisif...* (nota 20).

27) McINERNEY, Ralph, *Aquinas Against the Averroists*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1993.

verificarse en sus comentarios al *Tratado del alma de Aristóteles*, especialmente en lo relativo a la difícil interpretación de los pasajes en donde el intelecto aparece como “separado” del alma, pues eso abre la puerta, y es la crítica de Santo Tomás, a la teoría averroísta de la unidad del intelecto.²⁸ No interesa tanto examinar en este punto la doctrina misma de Averroes, cuanto el hecho de que esta conclusión acerca del Intelecto Único contraviene incluso a la propia fe islámica, puesto que si la mente es una sola, toda la dimensión escatológica de premios y castigos no tiene razón de ser; esto es tanto más grave cuanto que la fe islámica se nutre fundamentalmente en una aspiración personal al Paraíso fundada en una promesa del propio Alá. De ahí la irritación de Santo Tomás al enfrentar argumentos como los de los averroístas latinos, los cuales, según su testimonio, sostienen la imposibilidad filosófica de responder de otra forma a la pregunta por el destino *post mortem* del intelecto como no sea al modo en que lo hace Averroes, aun cuando esa “verdad” filosófica pueda no ser compatible con el dato de la fe. Y para agravar aún más la situación, el otro maestro, Boecio de Dacia, especialmente en su Opúsculo *De summo bono*, ofrece una enseñanza respecto de la filosofía y del filósofo muy cercana a la sostenida por Averroes en su *fatwa Fasl al Maqal*. En suma, estimo posible sostener que la autonomía epistémica de la filosofía que se inicia en el Occidente Latino del siglo XIII, si bien pudiera no ser un movimiento sistemático, tiene en su raíz ciertas actitudes, intuiciones y perplejidades cuya comprensión exige una cierta dosis de conciencia histórica frente al carácter de los documentos que nos han llegado. Por cierto, no existe ninguna escuela filosófica que reclame para sí la divisa de “averroísta”; pero sí hay una inspiración fáctica en Averroes que se traduce en los métodos, en la toma de conciencia de una posible nueva dignidad del saber filosófico, e incluso en actitudes personales y opciones de vida. Por eso creo que es excesiva la pretensión de autores como Van Steenberghen o de Libera cuando sugieren la inexistencia del averroísmo latino simplemente porque no hay, hasta ahora, una cantidad de textos de cierta homogeneidad doctrinaria que pudieran permitir hablar de la existencia de una escuela. Con todo, es tal vez esa falta

28) BAZÁN, Bernardo C., Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitati mundi, Louvain, Publications universitaires, 1972; Id., Siger de Brabant: Écrits de logique, de morale, et de physique, Louvain, Publications universitaires, 1974.

I Jorge MARTÍNEZ BARRERA

de sistematicidad lo que explique al mismo tiempo las debilidades del averroísmo en un sentido, y sus fortalezas en otro sentido. Una vez más, estimo que el *Fasl al Maqal* de Averroes reinscribe su carácter de *fatwa* en el mundo musulmán, como prescripción metodológica en el Occidente Latino, obteniendo como resultado final la emancipación del saber filosófico de toda supervisión o subordinación teológica. Esto me lleva a poner provisoriamente en duda el supuesto desconocimiento de dicho opúsculo en que habrían incurrido los pensadores llamados por Santo Tomás, a justo título según mi entender, “averroístas”.

El autor es Licenciado en Filosofía por la UNCuyo y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Actualmente es miembro de la Comisión de Doctorado y Profesor asociado con jornada completa y dedicación exclusiva en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de interés son la Filosofía Social y Política y la Filosofía Medieval. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido: 2 de abril de 2015

Aceptado para su publicación: 4 de mayo de 2015