



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII

Bases para una reinterpretación de la modernidad

Dña. Pilar Herráiz Oliva

2015



Universidad de Murcia

Facultad de Filosofía

Averroes en la revolución intelectual del siglo XIII

Bases para una reinterpretación de la modernidad

Pilar Herráiz Oliva

Director: Alfonso García Marqués

Murcia, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
I. EL ORIGEN DEL ARISTOTELISMO MEDIEVAL: AVERROES	15
1. ¿QUIÉN ERA AVERROES?	15
2. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN: AVERROES COMO PENSADOR ORIGINAL.	20
a) Las relaciones entre filosofía y religión.....	20
b) Las obras teológicas de Averroes	22
i) Tahâfut al-tahâfut.....	23
ii) Fasl al-Maqâl	27
3. AVERROES COMO COMENTARISTA: IDEAS DIFUNDIDAS EN EL OCCI- DENTE MEDIEVAL.	33
a) La tesis acerca de la eternidad del mundo	34
i) Argumentos de tipo especulativo	35
ii) Argumentos en relación a la teología.....	38
b) La tesis de la unidad del intelecto	44
i) Terminología	46
ii) El intelecto pasivo en el proceso intelectual.....	47
iii) Intelecto agente e intelecto material en el proceso intelectual	49
iv) El objeto de conocimiento y su individuación.....	55
v) La tesis de la unidad del intelecto	58
c) Unidad del intelecto y fundamentación de la ciencia metafísica	59
d) La cuestión de la inmortalidad del alma	63
i) Las facultades del alma	64
ii) El intelecto en la cuestión de la inmortalidad del alma	66
iii) Religión e inmortalidad del alma.....	67
4. CONCLUSIONES	71
II. LA RECEPCIÓN DEL ARISTOTELISMO	75
1. LA TRANSMISIÓN A OCCIDENTE DE LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES	75
a) Traducciones desde el árabe.....	77
b) Traducciones desde el griego.....	85
c) Introducción de los comentarios de Averroes	89
2. LA UNIVERSIDAD DE PARÍS EN EL SIGLO XIII.....	91
a) El surgir de las Universidades: la Universidad de París.	92
i) La organización de la universidad como institución.....	96
ii) Las nuevas formas de enseñanza	100
iii) El <i>curriculum</i> universitario	102
b) Docencia y prohibiciones de las obras aristotélicas en París.	108
i) Docencia hasta 1255.....	108
ii) Las condenas de 1270.....	113
iii) Tras las condenas de 1270.....	117
c) Los lectores de Aristóteles y Averroes	122
i) Los lectores anteriores al nacimiento del averroísmo	122
ii) Los lectores averroístas (I): Siger de Brabante.	126
iii) Los lectores averroístas (II): Boecio de Dacia.....	131

d) Las posiciones doctrinales	134
i) Posición conservadora: Buenaventura y Peckham.	135
ii) Posición moderada: Alberto Magno y Tomás de Aquino.	139
iii) Posición radical: Siger de Brabante y Boecio de Dacia.	143
e) Las Condenas de 1277	143
i) Autoría de las tesis condenadas. Estudios.	146
ii) Naturaleza de las proposiciones condenadas.	149
iii) Tras las condenas de 1277	152
3. CONCLUSIONES	157

III. LA NUEVA FILOSOFÍA..... 159

1. ¿ES EL AVERROÍSMO UNA NUEVA FILOSOFÍA?.....	159
a) La noción de <i>averroísmo</i>	159
b) Las tesis averroístas	164
2. UNA NUEVA METODOLOGÍA: LA FILOSOFÍA COMO SABER AUTÓNOMO.....	168
a) La cuestión de la autonomía de la filosofía	168
i) El redescubrimiento del <i>bíos theoretikós</i>	168
ii) La filosofía como saber autónomo	173
iii) La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía	178
b) La solución tomista.....	184
i) La conciliación de filosofía y teología	184
ii) Tomás de Aquino y los averroístas	188
3. CONCLUSIONES	191

IV. LA CUESTIÓN DE AETERNITATE MUNDI..... 193

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	193
2. SIGER DE BRABANTE.....	199
3. BOECIO DE DACIA.....	205
4. TOMÁS DE AQUINO	213
5. TESIS CONDENADAS SOBRE LA ETERNIDAD DEL MUNDO	217
6. CONCLUSIONES	220

V. LA TESIS DE LA UNIDAD DEL INTELLECTO..... 221

1. PLANTEAMIENTO Y SENTIDO DEL PROBLEMA.....	221
2. SIGER DE BRABANTE: <i>IN III DE ANIMA</i>	227
a) El intelecto <i>in re</i>	228
b) Las operaciones del intelecto	232
c) La unión del intelecto con el cuerpo	236
3. TOMÁS DE AQUINO: <i>DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS</i>	240
a) La naturaleza del alma	241
b) Objeciones a los averroístas	243
c) La unión del intelecto y el cuerpo.....	246
d) El conocimiento individual	248

4. SIGER DE BRABANTE: <i>DE ANIMA INTELLECTIVA</i>	253
a) Exposición de las doctrinas de Alberto y Tomás	254
b) La unión de intelecto y cuerpo	256
c) Naturaleza del alma intelectual	260
5. SIGER DE BRABANTE: <i>QUAESTIONES SUPER LIBRUM DE CAUSIS</i>	263
a) El problema de la individuación de los intelectos	263
b) Objeciones a la tesis de la unidad del intelecto	266
6. BOECIO DE DACIA: <i>IGNOTI AUCTORIS QUAESTIONES IN ARISTOTELIS LIBROS I ET II DE ANIMA</i>	271
a) La ciencia del alma como objeto de estudio del filósofo natural	272
b) ¿Qué es el alma intelectual?	274
b) Unidad del intelecto.....	277
c) Individuación del conocimiento	278
7. TESIS CONDENADAS SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO.....	283
8. CONCLUSIONES	285
VI. LA CUESTIÓN ÉTICA	287
1. <i>DE SUMMO BONO</i> Y LAS <i>QUAESTIONES MORALES</i>	288
a) <i>De summo bono sive de vita philosophi</i>	288
b) La cuestión ética en Siger de Brabante	293
2. TESIS CONDENADAS RESPECTO A LA ÉTICA	295
3. CONCLUSIONES	297
CONCLUSIONES.....	299
BIBLIOGRAFÍA	305
1. ARISTÓTELES.....	305
2. AVERROES	305
a) Fuentes primarias	305
b) Fuentes secundarias.....	306
3. TRANSMISIÓN DEL ARISTOTELISMO	308
4. LAS UNIVERSIDADES Y SU CONFIGURACIÓN	309
5. AVERROISMO	310
a) Fuentes primarias	310
b) Fuentes secundarias.....	311
6. OBRAS GENERALES.....	318
SUMMARY AND CONCLUSIONS.....	319
a) Summary: Averroes in the Intellectual Revolution of the Thirteenth Century. Bases for a Reinterpretation of Modernity.....	319
b) Conclusions.....	325

INTRODUCCIÓN

Muchos son los que se sorprenden cuando el motivo de una investigación filosófica tiene su foco de atención en la filosofía medieval. ¿Por qué, en un mundo cambiante y globalizado, hemos de prestar atención a los medievales?, ¿qué pueden ellos aportar al presente? La respuesta más inmediata es, sencillamente, que un mejor conocimiento del pasado nos proveerá de una mejor comprensión de la época en que vivimos. Y aún podemos decir más a nuestro favor quienes nos dedicamos a la filosofía medieval, pues, pese a que nos encontramos en la era de la información, en la que todo parece estar a nuestro alcance, perviven en ella los mitos relativos a la Edad Media.

Pocos encontraremos que utilicen el calificativo “medieval” como algo positivo, olvidándose, sin embargo, de que fue la Edad Media la que proveyó a Europa de los mayores centros de educación superior de que goza nuestro mundo actual: las universidades. Menos aún sabrán de la preparación que la propia metodología de la enseñanza exigía en las aulas, a las que podríamos mirar desde nuestro presente con una cierta añoranza de lo que fuimos. O del entusiasmo con el que traductores de toda Europa recibieron el legado greco-árabe, que les hizo conscientes de lo mucho que desconocían y que les llevó a traducir los nuevos textos con la mayor presteza. Es, sin embargo, mucho más sencillo despachar un periodo tan largo de la Historia tachándolo de *Edad Oscura*, lo que deja ver, a todas luces, cuán ignorantes nos hallamos ante el mismo. Y, sin embargo, esto es impropio de los filósofos como amantes del saber.

Así pues, el desconocimiento que, en general, se tiene acerca de esta época histórica es una de las motivaciones del presente trabajo. Consideramos que un acercamiento a la denostada filosofía medieval a través de las fuentes originales –y no mediante estudios secundarios en exclusiva–, pondrá de relieve las muchas aportaciones que la investigación filosófica sobre esa época puede ofrecer para el mejor entendimiento de nuestra historia intelectual y científica. También esperamos que el presente trabajo sirva para poner en cuestión las ideas preconcebidas acerca de la filosofía en la Edad Media. Esto, no sólo desde la tradicional imagen que tenemos de la filosofía medieval como inmersa en cuestiones religiosas, sino también poniendo en tela de juicio el tradicional canon histórico-filosófico de autores mayores y menores.

Otra de las razones que motivan este estudio es mostrar al presente cómo la concepción que los autores aquí tratados ofrecen de la metodología filosófica y científica contribuye al reconocimiento de los presupuestos de la Modernidad ya en la Edad Media. Frente a la acostumbrada aceptación de la Edad Media como una suerte de paréntesis histórico entre la Antigüedad y el Renacimiento, incidiremos aquí en las líneas de continuidad que vienen motivadas principalmente por el redescubrimiento de las obras filosóficas y científicas del legado greco-árabe. Asimismo, mostraremos que esta propuesta metodológica hunde sus raíces en una nueva forma de concebir y de hacer filosofía que lucha por desvincularse de la autoridad teológica y que es consciente del estatuto de su disciplina en el todo del saber.

Para mostrar estas cuestiones, hemos tomado como foco de la discusión el averroísmo parisino del siglo XIII. Con la intención de exponer la naturaleza y repercusiones de este movimiento filosófico en el todo de la Historia de la Filosofía, hemos optado por dividir este trabajo en dos grandes bloques. El primero, de naturaleza primordialmente histórica, aunque también considerando sus antecedentes filosóficos. Por esta razón, el primer capítulo se centra en la filosofía de Averroes –principalmente el *Averroes Latinus*– como antecedente directo de la

recepción de la filosofía aristotélica en el siglo XIII, pues sus *Comentarios* fueron decisivos en la configuración del aristotelismo medieval y motivaron una determinada recepción de la obra de Aristóteles. En este mismo bloque de naturaleza histórica incluiremos la recepción del aristotelismo en la Universidad de París, pues dicha universidad constituye el paradigma de enseñanza filosófica de este momento histórico. También porque en el seno de la Universidad de París tuvo lugar la mayor condena doctrinal a la que nunca haya asistido la Filosofía, lo que trataremos en el segundo capítulo.

El otro gran bloque responde a la arquitectura del saber en el marco del averroísmo parisino. Desde esta perspectiva, hemos elegido las tesis más relevantes de este movimiento atendiendo principalmente a dos cuestiones. La primera, la tradicional concepción historiográfica en relación al averroísmo y a cuáles son sus tesis más polémicas; la segunda, la naturaleza de la investigación que estos autores realizan como reflejo de la división tripartita del conocimiento que ya propusiera Aristóteles, quien, en la *Rhetorica*, nos dice que toda investigación filosófica es de naturaleza lógica, física o natural y ética.

Para la primera, es decir, para la investigación de naturaleza lógica, atenderemos, en el capítulo tercero, a la nueva metodología que proponen los autores averroístas y que constituye el marco de referencia para toda investigación filosófica y científica, abogando por una separación y especialización de los distintos saberes. Respecto a la filosofía natural, estudiaremos, a lo largo del capítulo cuarto, la concepción que estos autores tienen acerca del mundo y de su origen, para lo que centraremos la discusión en el problema de la eternidad del mundo. Como parte de la filosofía natural, aunque focalizada en la cuestión antropológica y gnoseológica, encontramos la tesis de la unidad del intelecto, pues ésta tiene que ver tanto con la naturaleza de la facultad racional –como algo específicamente humano– como con el proceso cognitivo como tal, lo que trataremos en el capítulo quinto. Para la cuestión ética, incidiremos en la concepción

que estos autores tienen de la filosofía como proyecto vital que provee al filósofo de una vida feliz; esto será objeto de estudio en el capítulo sexto.

La metodología empleada, por cuanto éste es un trabajo que se inserta en el marco de la Historia de la Filosofía como disciplina, tiene como base fundamental el acceso y exposición de las fuentes primarias. Consideramos que éstas son las fuentes en las que debe descansar nuestra investigación, antes que en puntos de vista tradicionalmente asumidos. Consideramos, asimismo, que éstas, en tanto disponibles en mayor o menor medida, son los mejores testigos del pasado de que disponemos. Dichas fuentes serán nuestro mejor aliado para poner en cuestión lo que la tradición filosófica ha venido sosteniendo acerca de estos autores a los que consideramos que no se les ha hecho plena justicia.

En cuanto a la bibliografía, dado que hoy en día, a través de buscadores y metabuscadores, se pueden elaborar bibliografías enormes, se ha optado aquí por atender a la calidad antes que a la cantidad. Indudablemente hay que ir a las fuentes primarias, como ha sido el primordial objetivo del presente trabajo, pero también es preciso realizar una rigurosa selección de fuentes secundarias. Según este criterio, en la bibliografía menciono únicamente las fuentes que considero que han sido realmente útiles y que he usado y citado en la tesis, las demás he preferido preterirlas.

Queremos destacar, asimismo, que nuestra pretensión en este sentido, y dadas las limitaciones de espacio, no puede ser un estudio exhaustivo de todos los temas relativos a la filosofía aristotélica en este momento histórico, pues también encontramos temas tratados de manera colateral. Sin embargo, consideramos que ésta es una muestra representativa de las grandes cuestiones de la época, que incluyen la relación de Dios con el mundo, del hombre en el mundo y del hombre como sujeto ante el mundo desde una perspectiva lógica, antropológica y ética. Éstas son las grandes cuestiones tradicionales de la filosofía y, como tales, han sido tratadas en este trabajo.

La influencia del averroísmo se extendería hasta la Modernidad. En esta línea, es conocida la influencia del movimiento averroísta durante el Renacimiento en Italia, principalmente en Padua. En este momento histórico la designación “averroístas” llegó a adquirir una connotación positiva, pues ellos eran los expertos en Averroes. También en el siglo XVII se lee a los autores averroístas, principalmente Spinoza, cuyo *Tractatus theologico-politicus* está claramente influenciado por el averroísmo. El espacio permisible nos impide hacer un estudio exhaustivo de la influencia posterior del averroísmo en la Historia de la Filosofía. Sin embargo, consideramos que ésta es una muestra de que los ecos del averroísmo pervivieron durante siglos y de que la Modernidad tuvo en el averroísmo una de sus fuentes, lo que es otra de las razones en pro de la relevancia de este estudio.

Esperamos, por lo tanto, que la puesta en perspectiva de cómo se relacionan Averroes y los averroístas a través de sus propias obras ayude a clarificar las múltiples ideas preconcebidas y erróneas acerca de estos autores como un todo. Olvidados, injuriados, desconocidos, esperamos devolverles, a ellos y a sus contribuciones, el lugar que les corresponde en el todo de la Historia de la Filosofía.

* * *

Agradecimientos

La primera persona a la que quiero y debo agradecer este trabajo es mi madre, Pilar Oliva Felipe. Ella ha sido mi fuente de inspiración durante todos estos años. A ella le debo mi amor por la sabiduría y la persona que soy hoy. Mi madre es y será el espejo en el que siempre quiero mirarme y a ella va dedicada esta tesis.

A mi director, Alfonso García Marqués, quiero agradecerle el esfuerzo y dedicación que ha puesto en que este trabajo sea hoy lo que es. Sin embargo, a él le debo mucho más que esto, algo que nunca podré agradecer lo suficiente, y es que él me hizo descubrir lo que es filosofía. En él veo al filósofo, al sabio que un día me gustaría llegar a ser, él es mi guía intelectual. No hay palabras que puedan expresar cuánto le respeto y admiro. Quiero hacer notar aquí que los errores de este trabajo, si los hubiere, sólo a mí se me pueden imputar.

Especial mención merece aquí el grupo de investigación Nóesis de la Universidad de Murcia, cuyos seminarios de investigación han sido el alimento de mi alma para esta hambre de saber que la caracteriza, manteniéndome ligada a la filosofía ante las circunstancias más adversas. De entre sus miembros, quiero aprovechar este espacio para agradecer especialmente su apoyo a Isabel Zúnica, Mar Valera, Ana Belén Aznar y Lola Rincón. Gracias por creer en mí aun cuando yo misma no podía o no sabía.

También quiero agradecer a Francisco O'Reilly, de la Universidad de Montevideo (Uruguay), su inestimable apoyo durante estos años en la ardua tarea que es la realización de una tesis doctoral. Gracias por confiar en mí y por permanecer siempre atento a lo que necesitaba.

Por último, aunque sólo en el orden expositivo, quiero agradecer a mi padre, Adolfo Herráiz Mañas, y a mi hermano, Carmelo Herráiz Oliva, lo mucho que me han ayudado y apoyado en este tiempo, así como la confianza que han depositado en mí. También quiero agradecer a Claudia Porcel Araúzo su amistad incondicional y las interminables conversaciones filosóficas que hemos tenido a lo largo de estos años. Esta tesis no hubiera sido posible sin vosotros.

* * *

Notas previas

1. Todas las traducciones a partir del latín y de lenguas modernas son propias, salvo que se indique lo contrario. Para esto, se ha optado por reproducir el texto original en lengua no castellana cuando éste plantea problemas de traducción; cuando caben otras traducciones o cuando el texto en cuestión es muy relevante para la comprensión de un punto determinado, por lo que preferimos mostrar también el original.

2. Se ha optado en el presente trabajo por la acentuación diacrítica del adverbio “sólo” y de los pronombres demostrativos, dado que, aunque la Real Academia de la Lengua Española afirma que estas palabras no cumplen los requisitos fundamentales para tal acentuación, lo hace en exclusiva a modo de recomendación.

I. EL ORIGEN DEL ARISTOTELISMO MEDIEVAL: AVERROES

“Dime Averroes, por favor, ¿con qué contabas para adueñarte de las mentes, o mejor, para dementarlas y enloquecerlas? (...) El hecho es que no hay cosa más erizada, más inculta, más asquerosa, más sin palabra que tú. Otros se autoimpusieron a algunos por el conocimiento de la Antigüedad. Tú no conociste ni el tiempo en que viviste ni la edad en que naciste, ni tuviste mejor formación que los que te precedieron que la que tiene cualquier hombre nacido y criado en las selvas y soledades (...). Pero no hay cosa más malvada, más irreligiosa que tú. Es inevitable que el que se entregue con afición vehemente a la lectura de tus obras se torne impío y aun que caiga en la noche desolada, fría y ciega del ateísmo”¹. Luis Vives.

1. ¿QUIÉN ERA AVERROES?

Averroes (*1126-†1198) fue el intérprete más célebre de Aristóteles. Su legado se extiende por toda la Edad Media hasta el Renacimiento, pues, con él, vuelve a ponerse de relieve la importancia de la filosofía natural de Aristóteles y la necesidad de darle una interpretación más racional, más científica que teológica a sus enseñanzas. Hay que tener en cuenta, como paso previo, que Averroes no es sólo el comentador por excelencia de Aristóteles, sino que también es un pensador original al que persiguieron por su caracterización de las relaciones entre filosofía y teología, así como por su concepción de la metafísica y de la filosofía en general. Con Averroes, se pone de manifiesto la posibilidad de realizar una filosofía pura y autónoma, con independencia de prejuicios teológicos.

¹ Vives, Luis, *De disciplinis. De causis corruptarum artium*, en L. Vives, Obras completas, trad. de Riber, L., tomo II, Aguilar, Madrid, 1947-48, pp. 484-488.

Acusado de promulgar la teoría de la doble verdad y de sostener la tesis del monopsiquismo, acogido con entusiasmo por los filósofos y denostado por los teólogos, sus libros fueron quemados y su imagen demonizada cuando se le representaba en libros medievales. Parece, pues, claro que las tesis de Averroes no dejaron indiferente a nadie. Pasemos, sin más, a tratar quién fue Averroes con mayor detalle.

Poco después de la muerte de su padre, Averroes, nacido en Córdoba y estudioso de la ley religiosa, fue nombrado Cadí en Sevilla y después llegó a ser gran Cadí en Córdoba. Dichos nombramientos parecen haber sucedido tras su famosa presentación en la corte. Fue Ibn Tufail (Abentofail), médico y consejero oficial del califa, quien llevó a Averroes a la corte del califa almohade Abû Ya'qûb Yûsuf (califa entre 1163-1184), por su dedicación a la filosofía. El califa estaba interesado en el estudio de la ciencia y la filosofía y también era partidario de tener filósofos en la corte. Parece ser que conocía la crítica de Averroes a Algazel, plasmada en su *Destructio destructiorum philosophiae Algazelis* (*Destrucción de la destrucción de la filosofía de Algazel*), realizada en la segunda mitad del siglo XII².

Durante su visita a la corte, tras las formalidades pertinentes, el califa preguntó a Averroes acerca de su postura en relación a si el cielo era eterno o había sido creado. El Cordobés, desconocedor de la posición del califa en este aspecto, eludió la cuestión. Entonces, Abû Ya'qûb Yûsuf inició una discusión filosófica con Ibn Tufail en la que demostró un gran entendimiento de las cuestiones filosóficas del momento. Averroes retomó la discusión y demostró una gran erudición al respecto, hecho que le llevó a instalarse en la corte del califa, pues éste le pidió que explicara las obras de Aristóteles y proporcionó a Averroes dinero para su tarea.

En primera instancia, el califa, conocedor de la dificultad que entrañaba la obra de Aristóteles, pidió a Ibn Tufail que escribiera comentarios explicativos del

² Y de la que no se conoce con certeza su fecha de realización exacta, cf. *Averroes' Destructio Destructiorum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, edición de Zedler, Beatrice H., The Marquette University Press, Milwaukee, 1961, p. 12.

corpus aristotélico, pero Ibn Tufail se consideraba a sí mismo demasiado viejo para esto, por lo que animó a Abû Ya'qûb Yûsuf a pedirselo a Averroes. Esto tuvo como resultado los comentarios medios, las paráfrasis de Averroes a la obra aristotélica, que venían precedidos por los comentarios breves o epítomes, pues Averroes ya había realizado algunos comentarios a la obra de Aristóteles³. Para la realización de esta tarea, Averroes permaneció en la corte también durante el califato del hijo de Abû Ya'qûb Yûsuf, Abû Yûsuf, donde completó su labor exegética hasta que, en 1195, el nuevo califa expulsó al filósofo de la corte, llegando, incluso, a prohibir el estudio de la filosofía, a tenerle bajo arresto domiciliario y a ordenar que se quemaran sus libros⁴. Averroes murió en Marruecos en 1198, ya como un hombre libre⁵.

Es importante, en este sentido, tener en cuenta que la posición de Averroes en este momento tiene un carácter especial que no se suele considerar habitualmente. Él no sólo procede de una familia distinguida dedicada a la ley, sino que, además, estaba bajo la protección del califa almohade. Los almohades sustituyeron en *Al-Andalus* a los almorávides y eran seguidores de Ibn Tumart, un reformista en lo que se refiere a la religión, que buscaba devolver al Islam a su pureza original y a los valores tradicionales, una vuelta a las fuentes. En realidad, Ibn Tumart buscaba la ortodoxia del Corán, el consenso, frente a las numerosas sectas islámicas existentes. Ésta es la pureza inicial del Islam a la que nos referimos. Ibn Tumart también defiende que la razón natural es capaz de descubrir la existencia y unidad de Dios. Muchas razones nos llevan a pensar que la promoción de Averroes es parte de la reforma almohade y, por lo tanto, que sus afirmaciones tienen lugar en un contexto

³ Cf. Taylor, Richard C., "Averroes", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 182-195, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 182 y también Ivry, Alfred, "Averroes", en *en Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, pp. 49-64, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, p. 50.

⁴ Ivry, Alfred, "Averroes", p. 50.

⁵ Una descripción biográfica más detallada puede consultarse en Martínez Lorca, Andrés. *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, El Páramo, Córdoba, 2010, pp. 21-30.

que le es políticamente favorable. De ahí que su exilio posterior pueda considerarse más como una intriga política que teológica, dado que él servía al régimen del califa, a la vez que juzgaba de acuerdo a la *sharía*, a la ley religiosa del Corán. Sería absurdo pensar que Averroes llevaba una especie de doble vida en la que se atiene, a la vez, a la ley islámica y alaba la filosofía aristotélica, afirmando que las creencias religiosas no son más que fábulas. Tampoco podemos obviar que los comentarios de Averroes vienen de la mano de un encargo del califa almohade. Otra de las razones que podemos aportar en este sentido nos la da el mismo Averroes al inicio de su *Kasf an Manâhiy*, obra que presenta como libro para unificar el Islam, en el que han surgido “varias erradas sectas” que incluso tienen posiciones opuestas entre sí⁶. Por esto, hemos de pensar que las afirmaciones de Averroes en materia de filosofía y religión responden a la reforma almohade que, de fondo, tiene a Ibn Tumart como protagonista⁷.

El cambio que se produce en la mentalidad de Abû Yûsuf parece tener su origen en una tendencia más conservadora en los teólogos de la época, que influyeron en su decisión. Los teólogos musulmanes veían la filosofía de Averroes, de carácter racionalista en el sentido de que intentaba ceñirse a los dictados de la razón, y la reforma de Ibn Tumart como una amenaza para su *statu quo*. Lo que hicieron para evitar éste y otros pensamientos de este tipo fue hiperbolizar el sentimiento religioso, persiguiendo todo pensamiento libre. Lo que se estaba persiguiendo, en último término, era la autonomía de la razón, la filosofía como saber independiente y autónomo, que era la principal vindicación del pensador que nos ocupa. Martínez Lorca defiende que los principales responsables del destierro

⁶ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, en *Teología de Averroes*, pp. 201-353, traducción de M. Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación de El Monte, Sevilla, 1998, p. 204.

⁷ Vid. Marenbon, John, “Twelfth-Century Islamic Philosophy”, en *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, NY, 2007, pp. 187-188. Vid. también Maiza Ozcoide, Idoia, “La concordia entre filosofía y religión en el *Fasl-al Maqâl* de Averroes”, pp. 221-231, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº10, 1998, pp. 227-228.

de Averroes se encuentran entre la oligarquía cordobesa, sosteniendo, también, que la naturaleza de su persecución es de índole política⁸.

Efectivamente, al referirse a Averroes se emplean los términos “filósofo” y “pensador”, puesto que él es más que “el Comentador”, tal y como lo ha recogido la tradición posterior. Si bien la exégesis que lleva a cabo es lo que más se le reconoce, su faceta como pensador original no es menos importante a la hora de entender en profundidad, no sólo la persecución que sufrió Averroes, sino también la que más tarde padecerían los llamados “averroístas”.

Con respecto a su labor como comentarista, desde el año 1180, Averroes escribió treinta y ocho comentarios de distinta extensión: largos, medios y cortos o epítomes. En los comentarios largos, reproduce cada párrafo del original y lo explica detalladamente; en los comentarios medios, cita las palabras de cada párrafo y explica los temas clave; en los epítomes resume las doctrinas del libro que comenta en el orden que considera adecuado. De entre todos los comentarios, sólo hay cinco comentarios largos: de los *Analíticos posteriores* (1180), de la *Física* (1186), del *De caelo* (1188), del *De anima* y de la *Metafísica* (1190). De algunas obras, hizo dos y hasta tres comentarios, como es el caso de la *Física*, el *De anima* y la *Metafísica*, de las que hay un epítome, un comentario largo y uno medio.

Como bien dice Edward Grant, “nadie, en la Edad Media, en el Islam o en el Occidente latino, produjo un análisis más exhaustivo y extenso del pensamiento de Aristóteles que el que hizo Averroes. Fue un modelo para Occidente en el modo de analizar las ideas y conceptos de Aristóteles. Es un lugar común observar que la gran influencia de Averroes en la historia de la filosofía natural tuvo lugar en Occidente, mientras que su influencia en el Islam fue mínima (...). Como aristotélico dedicado, que rechazó el intrusismo neoplatónico que había sido parte de la

⁸ Vid. Martínez Lorca, A., *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, pp. 30-43.

interpretación islámica del pensamiento de Aristóteles, Averroes mantuvo doctrinas que ofendieron a cristianos y a musulmanes”⁹.

2. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN: AVERROES COMO PENSADOR ORIGINAL.

a) Las relaciones entre filosofía y religión

La caracterización de las relaciones entre filosofía y religión es un problema típico de la filosofía árabe. Averroes aporta, en este sentido, un nuevo enfoque para el que toma como guía la filosofía de Aristóteles, su propia reflexión y el Corán mismo. El problema al que se enfrenta a Averroes tiene gran calado en la sociedad de su tiempo, en la que el poder está del lado de los teólogos y en una época en la que la perspectiva imperante es la que establece el *kalâm*, la doctrina teológica predominante en *Al-Andalus*¹⁰. La línea divergente en este punto la marca la *falsafa*, la filosofía entendida en términos de investigación racional acerca de todo cuanto existe y, por lo tanto, con valor por sí misma.

Para entender mejor la posición de Averroes al respecto, caracterizaremos, en primer lugar, las relaciones entre filosofía y religión como punto de partida. Después acudiremos a los textos más relevantes del filósofo cordobés acerca de esta cuestión para defender que, por encima de toda caracterización posterior de la filosofía de Averroes, se encuentra el principio de unidad de la verdad y, por lo tanto, no sólo no hay ninguna afirmación en sus textos que remita a una teoría de la doble verdad, sino que el mayor esfuerzo de Averroes se dirige a la conciliación de filosofía y religión.

Como paso previo a la delimitación que realiza Averroes de las relaciones entre filosofía y religión, hay que tener en cuenta que, para él, la filosofía es previa a

⁹ Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 80.

¹⁰ Doctrina que no es exactamente una teología, sino más bien un intento de racionalizar la fe. Cf. Maiza Ozcoidi, Idoia, “La concordia entre filosofía y religión en el *Fasl-al Maqâl* de Averroes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 15, pp. 169-180, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998, p. 223.

la religión. Y también desde la filosofía, desde el conocimiento verdadero de los seres, de la realidad, podemos llegar conocimiento de Dios. Así, lo que Averroes propone es una teología filosófica que exige que se aplique la razón para llegar al conocimiento de verdades que también son conocidas en el ámbito religioso y, por lo tanto, la prioridad de la filosofía se da en el orden del conocimiento.

El Corán es, para Averroes, absolutamente verdadero, pues es el libro de Dios. Sin embargo, sólo los filósofos, mediante la demostración apodíctica, pueden llegar a conocerlo en profundidad, pueden llegar a conocer la ley divina. De ahí que sea posible y, a la vez, necesaria, una explicación filosófica del Corán. La filosofía es la ciencia del hombre, un saber estrictamente racional que conduce al conocimiento de la verdad y que no sólo es legítimo, sino que, además, responde a las exigencias del Corán. Es más, la razón humana, debidamente empleada por hombres capacitados, puede intentar alcanzar la verdad revelada por medio de la demostración apodíctica¹¹. Pero para eso es necesario saber razonar correctamente, es decir, es necesario saber filosofía. Así, no todos los hombres pueden llegar por igual al conocimiento de la verdad, y, por lo tanto, la interpretación filosófica de los textos de carácter teológico queda restringida a los filósofos.

Con respecto a la religión, las investigaciones aún no han podido dar cuenta de la posición real de Averroes en este sentido. Gran parte de la dificultad se encuentra en el hecho de que, mientras puede parecer que el Cordobés apunta, en sus comentarios, doctrinas que en muchos casos son antitéticas a la religión islámica, en sus obras como pensador original encontramos “el espíritu del Islam”¹². Sin

¹¹ “Si, pues, consta según esto que la revelación nos impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón, y si esta consideración no es otra cosa que el acto de deducir desde lo conocido lo desconocido (...) –y esto es el raciocinio, o cosa que se hace con el raciocinio–, resulta que tenemos la obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual. Consecuencia 1ª: Demostración apodíctica. Es claro que esta orientación del estudio, a que la revelación convida e invita, es la más perfecta especie de especulación, (...) que se llama demostración apodíctica”. Averroes, Averroes, *Fasl al-Maqâl*, en *Teología de Averroes*, pp. 149-200, traducción de M. Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación de El Monte, Sevilla, 1998, pp. 151-152.

¹² Cf. Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-tahâfut*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 23 y 62.

embargo, tal y como se ha apuntado en líneas anteriores, Averroes era un juez que emitía veredictos según la ley islámica, inseparable de la religión, con lo que no tendría lugar pensar que sus afirmaciones filosóficas contradicen su sentir religioso. Hemos de tener en cuenta, asimismo, que, como filósofo, su deber era investigar el mundo hasta sus últimas consecuencias. Como religioso, el conocimiento profundo de la obra divina es lo que le acercaba al conocimiento de Dios.

De ahí que, para Averroes, el fin de la filosofía y el de la religión sean el mismo, pues ambas llevan al ser humano a la felicidad y al conocimiento de Dios. He aquí la conciliación de ambas. También las conclusiones de la filosofía, insiste Averroes, son concordantes con las de la revelación, sólo que el lenguaje de la filosofía es más racional y riguroso. Si bien existen principios fundamentales de la religión, de los que ningún musulmán puede dudar, como la existencia de Dios, hay problemáticas que sí se pueden argumentar filosóficamente, como lo es la posibilidad de que el mundo sea eterno o no¹³. Ahí entra en juego la argumentación filosófica, en cuyo ejercicio cabe la posibilidad de error. La religión es la ciencia de Dios, la verdad revelada que está en la Escritura. La filosofía, el conocimiento racional de todo cuanto existe. Religión y filosofía, así, conducen a la verdad, pero sus métodos son distintos y complementarios, que no opuestos. Esto es, la verdad es una; las vías de acceso a la misma, dos. Veamos con más detenimiento cómo desarrolla Averroes esta cuestión en sus obras más relevantes sobre esta problemática.

b) Las obras teológicas de Averroes

Además de los comentarios, que tenían como objetivo principal clarificar a Aristóteles, Averroes escribió otras obras de carácter teológico, dos de ellas en defensa de la filosofía. Una es el *Tahâfut al-tahâfut* (*Destrucción de la destrucción de la filosofía de Algazel*) y la otra es el *Fasl al-Maqâl* (*Tratado decisivo*). Si bien la

¹³ También argumenta Averroes acerca de la existencia de Dios, dando además argumentos acerca de los atributos divinos, las acciones divinas en el origen del mundo, la unidad divina, etc. en su *Kasf an Manâhiy*, en *Los métodos demostrativos en religión*.

Destrucción de Averroes es una respuesta a la *Destrucción de los filósofos*, haciendo una defensa rigurosa de la filosofía como ciencia estricta del hombre, en el *Tratado decisivo*, Averroes delimita con claridad las relaciones entre filosofía y teología como saberes que, en el fondo, no son antitéticos. No en vano, el título completo de esta obra es *Tratado decisivo y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*. Tanto la *Destrucción* como el *Tratado decisivo*, que no serían conocidos en el Occidente latino medieval, nos ayudarán a comprender mejor el porqué del destierro de Averroes y a profundizar en su faceta como pensador original¹⁴.

i) *Tahâfut al-tahâfut*

El *Tahâfut al-tahâfut* no se traduce al latín antes de 1328¹⁵. No se conoce con certeza cuándo fue escrita por Averroes. Parece ser que lo más probable es que ésta tuviera lugar entre 1180 y 1186¹⁶. El *Tahâfut al-tahâfut* lo escribe Averroes contra el *Tahâfut al-falâsifa*, obra de Algazel que pretende atacar a la filosofía de Aristóteles y también a Alfarabí y Avicena, que son sus dos comentaristas árabes más relevantes. En esto, es importante tener en cuenta que muchos teólogos del Islam, como es el caso de Algazel, consideraban la filosofía como una amenaza a las enseñanzas del profeta. Así, él dirige fundamentalmente su ataque a tres posiciones filosóficas que considera irreligiosas, que son la afirmación de que el mundo es eterno, la tesis que niega que Dios conozca los singulares y también la tesis que niega la resurrección del cuerpo. Lo que Algazel pretende mostrar, en definitiva, es que las enseñanzas filosóficas son contrarias a los principales dogmas religiosos.

Averroes, en el *Tahâfut*, responde a Algazel mostrando, no sólo que existen contradicciones lógicas en su obra, sino también que es posible una conciliación entre filosofía y religión. De hecho, dedica aquí todo su esfuerzo a poner de relieve

¹⁴ La tradición judía sí tradujo estas obras al hebreo, aunque carecía de algunas obras filosóficas importantes, como los comentarios largos a la *Física* y la *Metafísica*.

¹⁵ Vid. Averroes' *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calonymos*, p. 12.

¹⁶ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, pp. 46-47.

cómo tiene lugar dicha conciliación, cómo se articulan la verdad filosófica y la ley divina, refutando cada una de las afirmaciones de Algazel. Todo esto desde la firme convicción de que la filosofía no sólo no entra en contradicción con la religión, sino que, además, son los filósofos quienes han de realizar la tarea de interpretación de la religión para buscar su verdadero sentido. Mejor en palabras de Averroes: “Los filósofos examinamos todo el contenido de la Ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si, por el contrario, la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe”¹⁷. Averroes busca, por lo tanto, mostrar que no existe contradicción entre filosofía y teología¹⁸.

Es decir, “los filósofos son precisamente quienes buscan la verdad”, y la verdad filosófica ha de coincidir con la verdad revelada¹⁹. Además, la propia razón humana puede explicitar y alcanzar parte de la verdad revelada. En el caso de que los argumentos filosóficos difieran de lo que nos dice la verdad revelada, se ha de tener en cuenta que la razón humana tiene un límite y que no puede llegar a algunas verdades reveladas que, en tanto indemostrables, se han de creer sin más. Esta verdad revelada y absoluta se encuentra en el Corán, cuyo significado íntimo sólo puede ser interpretado mediante los argumentos de los filósofos y, por lo tanto, aunque la razón humana, como ya se ha dicho, sea limitada, fuera de eso, ha de buscarse una explicación racional. Es, así, posible una explicación filosófica del Corán, independiente de la teología y en acuerdo con la ley religiosa. Como dice Maiza Ozcoidi, “el ideal de Averroes es una filosofía pura; una filosofía sin concesiones ni supuestos y, como tal, independiente de todo prejuicio teológico”²⁰.

¹⁷ Averroes, *Tahâfut al-tahâfut. The Incoherence of the Incoherence*, traducción de Simon van den Bergh, convertido a texto electrónico por Muhammad Hozien, disponible en www.muslimphilosophy.com, p. 400.

¹⁸ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 77.

¹⁹ Averroes, *Tahâfut al-tahâfut*, p. 138.

²⁰ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 27.

Es importante destacar aquí el que se hable de una filosofía “independiente de todo prejuicio teológico”, pues la defensa que Averroes hace de la filosofía tiene lugar desde la perspectiva de que los teólogos son quienes están haciendo flaco favor a la enseñanza religiosa, con sus prejuicios y su desprecio a la filosofía. Para Averroes, la filosofía no sólo es el camino a la verdad, al conocimiento de Dios, sino también el camino a la felicidad. Al despreciarla, los teólogos musulmanes de su tiempo muestran, no sólo un desconocimiento de lo que es la filosofía, sino además, suponen un perjuicio para los hombres menos capaces intelectualmente, confundiéndoles en el verdadero sentido de la creencia religiosa y, con ello, precipitándoles a la infidelidad.

Hay, una vez más, sólo una verdad, aunque dos vías o modos de conocimiento. Por un lado, el conocimiento religioso, la ciencia de Dios; por otro, el conocimiento científico, la filosofía o ciencia estricta del hombre, que busca la verdad indagando en la naturaleza y causa de las cosas. La autoridad de la verdad revelada está por encima de todo, pues la verdad filosófica no es más perfecta que ésta, sino sólo más racional²¹. Desde una y otra vía se llega a las mismas conclusiones, fundamentalmente a la afirmación de la unidad y existencia de Dios. Además, el conocimiento filosófico responde a las exigencias del Corán, tal y como se expone en el *Tratado decisivo*. Tanto la filosofía, siendo ésta el “el examen de los seres conforme a la naturaleza de la demostración apodíctica”, como la religión, conducen al hombre al conocimiento de Dios, de la verdad y a la felicidad²². Pese a todo, la filosofía está restringida a una clase de individuos y su discurso es estricto y racional, pues sólo la demostración apodíctica proporciona certeza absoluta en cuestiones filosóficas y, para conocer cómo procede dicha demostración, es necesario saber lógica, conocer la forma correcta de proceder del razonamiento y,

²¹ Maiza Ozcoidi, “Filosofía y religión en Averroes”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n° 15, pp. 169-180, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 1998, p. 173.

²² Averroes, *Fasl al-Maqâl*, en *Teología de Averroes*, pp. 149-200, traducción de M. Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación de El Monte, Sevilla, 1998, p. 152.

por ende, es necesario saber filosofía. Hemos de tener en cuenta, asimismo, que las premisas de las religiones reveladas, no demostrables, no dan cuenta de los fundamentos empíricos necesarios para un discurso lógico y racional, de ahí que la ideal sea la prueba demostrativa o apodíctica, cuyas premisas son necesarias²³.

Averroes también nos dice que hay problemáticas que nadie puede cuestionar, porque nuestra razón no alcanza para esto: “Los filósofos antiguos no discutieron el problema de los milagros, porque, de acuerdo con ellos, tales cosas no deben ser examinadas y cuestionadas; porque éstas son principios de las religiones y el hombre que investiga estas cuestiones y duda de ellas merece un castigo, como el hombre que examina otros principios religiosos generales, tal como si existe Dios o los dones divinos o las virtudes. Porque la existencia de todas estas cosas no puede dudarse y el modo de su existencia es algo divino que la aprehensión humana no puede alcanzar”²⁴.

Para mostrar estas cuestiones, Averroes, en el *Tahâfut*, insiste en la necesidad y legitimidad de la explicación filosófica acerca de diversos temas como son la cuestión de la creación o la providencia. Ofrece pruebas acerca de la eternidad del mundo que son compatibles con la noción de Dios como creador, apelando a un mundo eternamente creado. Asimismo, rechaza la distinción aviceniana de esencia y existencia, así como la doctrina de la emanación, haciendo suya la física aristotélica y defendiendo, frente al escéptico Algazel, la noción aristotélica de causa o causalidad existente en la naturaleza.

Más adelante trataremos las tesis más problemáticas de Averroes en profundidad. Baste, hasta entonces, hacer notar que, en el *Tahâfut*, encontramos una defensa de la filosofía aristotélica que logra refutar los argumentos de Algazel y que critica, además, el escepticismo y el neoplatonismo árabe, a la vez que defiende a la filosofía del dogmatismo religioso de los teólogos musulmanes o *mutakallimûn*. Son

²³ Ivry, Alfred, “Averroes”, p. 52.

²⁴ Averroes, *Tahâfut al-tahâfut. The Incoherence of the Incoherence*, p. 411.

los filósofos quienes siguen el camino a la verdad mediante el cultivo de la razón, es decir, mediante el conocimiento de las leyes lógicas del pensamiento y por medio de la observación empírica, ejercicios para los que también se ha de conocer el legado de los antiguos. Es esencial, en este punto, tener en cuenta que, para el Cordobés, la filosofía de Aristóteles es la cumbre del pensamiento, que su filosofía es la filosofía sin más.

La importancia del *Tahâfut* recae, principalmente, en el hecho de que establece una teología filosófica. Averroes afirma que una creencia racional y argumentada en lo divino es posible. Además, puede realizarse manteniendo la supremacía de la religión, de la ley revelada, pero accediendo a ella por la vía del conocimiento riguroso y filosófico. Otra cuestión de gran importancia a tener en cuenta es que esta conciliación existente entre estos modos de conocimiento, tal y como los caracteriza Averroes no remite a una tensión entre teología y filosofía, sino que hemos de hablar de filosofía y religión o *sharía*, ley religiosa. La teología especulativa islámica no ayudó a clarificar el verdadero sentido del Islam, dado que se basa en premisas verosímiles y puramente dialécticas. Averroes, por el contrario, acude al verdadero sentido del Corán, que puede dirimirse por medio de la filosofía para llegar a la Verdad, con mayúsculas. Filosofía y religión no son, así, ámbitos enfrentados, sino complementarios. Eso sí, es necesario poseer la capacidad y claridad intelectual suficientes para dar cuenta de la naturaleza real de las cosas, que tiene su último fundamento en Dios.

ii) *Fasl al-Maqâl*

Al igual que la *Destrucción de la destrucción*, el *Tratado decisivo* es una respuesta a Algazel, que escribió un tratado llamado *Criterio decisivo para distinguir el Islam de la infidelidad enmascarada*²⁵. También es una respuesta al

²⁵ Bonin, Thérèse, “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The *Decisive Treatise* of Averroes”, comunicación presentada el 4 de Noviembre de 2005 en la *Franciscan University of Steubenville*, p.9.

tradicionalismo imperante en *Al-Andalus*. En el *Tratado decisivo*, Averroes discute acerca de la filosofía desde la perspectiva de la ley islámica, es decir, el *Tratado* es equiparable a la decisión de un juez, es su opinión legal²⁶. Escrito alrededor de 1179-1180, el *Tratado decisivo* es, ante todo, un tratado legal en el que el Cordobés tiene el propósito de determinar si, desde el punto de vista de la ley, el estudio de la filosofía es o no obligatorio o si está prohibido, recomendado o simplemente permitido. Podemos, así, considerarlo una suerte de marco metodológico previo. Para entender el *Tratado*, es necesario leerlo desde el horizonte del principio de unidad de la verdad, es decir, desde la convicción de que “el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”²⁷.

El empleo de la razón es algo necesario para conocer todo cuanto existe según el Corán²⁸. De hecho, según Averroes “es un texto que exhorta al estudio reflexivo de todos los seres existentes”²⁹ y, por lo tanto, la filosofía es necesaria. Ahora bien, dado que hay que hacer una especulación que nos lleve al conocimiento verdadero, hemos de conocer también el legado de los antiguos, de aquéllos que nos han precedido, de sus investigaciones, sin importar si son o no correligionarios del Islam³⁰. Hemos de tener en cuenta que, como premisas, tomadas literalmente, ciertas proposiciones de la religión no pueden demostrarse, pues son de naturaleza revelada. Sin embargo, todo discurso estricto, racional y basado en la verdad ha de realizarse de manera argumentada y hay que conocer, como paso previo, lo que

²⁶ Bonin, Thérèse, “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion”, p.9.

²⁷ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 161.

²⁸ “Que la revelación invite a considerar por la razón los seres existentes y a buscar por ella su conocimiento, es cosa bien manifiesta en más de un versículo del Libro de Dios (...). Así, por ejemplo, dice: “Considerad vosotros los que tenéis entendimiento”. Éste es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual, o el intelectual y positivo de la revelación a la vez”. Averroes, *Fasl al-Maqâl*, pp. 150-151.

²⁹ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 151.

³⁰ Cf. Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 154.

dicen los antiguos. Asimismo, es necesario, cuando se trata de realizar una especulación acerca de todo lo existente, comprender y razonar aquello que se nos presenta, es decir, se insiste en que hemos de ser lo suficientemente capaces de hacer filosofía.

Esto también es condición indispensable para entender el Corán, puesto que, en él, se da un significado oculto con cuya exégesis, y de la mano de la demostración apodíctica, podremos llegar a conocer la verdad³¹. De ahí que afirme Averroes “conviene que sepas que el fin de la revelación es únicamente enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. La ciencia de la verdad consiste en conocer a Dios y a todos los otros seres, como son realmente y, de un modo especial, en entender la ley divina (...). La práctica de la verdad consiste en cumplir con los actos que producen felicidad y en evitar la desgracia”³². Podemos decir, así, que la religión tiene, también, un valor práctico que tiene que ver con alcanzar la virtud y con la vida en sociedad³³. Asimismo, es la propia religión la que nos obliga a dedicarnos al conocimiento de la verdad, de los seres y su naturaleza. De hecho, quienes intentan obstaculizar la labor filosófica no hacen otra cosa que alejarse de Dios: “De esto resulta evidente que en nuestra religión es cosa obligatoria el estudio de los antiguos, puesto que la intención de ellos y su designio en sus libros es el designio mismo a que nos incita la Ley divina. Por consiguiente, quien prohíbe esa especulación al que es apto para el estudio especulativo, por reunir estas dos cualidades: natural sagacidad de espíritu, ortodoxia religiosa y moral elevada, aparta a los hombres de la puerta, por donde la Ley divina los llama al conocimiento de

³¹ “Por eso los musulmanes son unánimes en que no es necesario tomar en su sentido literal las palabras todas de la ley divina y en que tampoco es necesario sacarlas todas de su sentido literal con interpretaciones o exégesis alegóricas”. Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 164.

³² Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 188.

³³ Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes*, p. 65.

Dios, que es la puerta de la especulación, que los conduce a su verdadero conocimiento, y eso indica suma ignorancia y alejamiento de Dios”³⁴.

Esta afirmación viene motivada por la convicción de que existe una interpretación filosófica del Corán que debe ser investigada. El Corán a veces parece ambiguo, de ahí que los primeros musulmanes ya distinguieran entre el sentido aparente del Islam y su sentido interno y dijeran que ese sentido interno no había que comunicarlo a quienes eran incapaces de entenderlo³⁵. De ahí la importancia de una interpretación filosófica del Corán para dar cuenta de que la verdad no puede contradecir a la verdad, mostrando, mediante la tarea de los filósofos, ese significado interno del Corán y, en definitiva, de la ley religiosa o *sharía*.

Sin embargo, esta búsqueda de la verdad, esta especulación filosófica con la consiguiente interpretación filosófica del Corán, no está dirigida a todos los hombres, sino sólo a una minoría o élite intelectual, a los filósofos, que son capaces de proceder por la vía demostrativa. Las personas tienen capacidades intelectuales distintas y, si no pueden entender lo que se les argumenta, puede llevarseles a no creer, al no entender el sentido de lo que dicen los filósofos. Ahora bien, si, como concluye Averroes, el estudio de la filosofía es vinculante cuando se trata de entender la religión en profundidad, ¿cómo es que no lo es para todos? La respuesta está en que los distintos tipos de argumentos o razonamientos llevan consigo una distinción en las personas a las que se dirigen y sus disposiciones.

El *Tratado decisivo* afirma la superioridad del razonamiento y la investigación filosófica o científica frente a las demás formas de razonamiento, ya sea éste dialéctico, el de los teólogos musulmanes, o retórico, el del vulgo. El razonamiento científico es demostrativo, basado en el conocimiento, mientras que el razonamiento dialéctico está basado en la opinión, no establece conclusiones probadas, sino aceptables, que estos hombres creen “porque naturalmente no son para más que

³⁴ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, pp. 157-158.

³⁵ Bonin, Thérèse, “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The *Decisive Treatise* of Averroes”, p.17.

eso”³⁶. De ahí que, para Averroes, mejor que los teólogos se guarden sus opiniones para no confundir a quienes no están preparados para conocer las cosas más elevadas. Podríamos decir que los teólogos son los verdaderos enemigos de la religión, dado que confunden a la gente. Algazel es quien ha perturbado la unidad del Islam, al exponer a todos sus argumentos, no así los filósofos³⁷. El público en general hace uso del razonamiento retórico, pues dicho razonamiento utiliza proposiciones que el vulgo tiende a aceptar y, al intentar acercarlo a las cosas más elevadas, que no pueden comprender, en realidad se le está perjudicando, con el riesgo de no creer en la verdad revelada que eso conlleva, al inducir a confusión. Algazel, así, expone a las clases dialécticas y retóricas a interpretaciones que sólo son accesibles a las clases demostrativas. Sin embargo, para quienes intentan prohibir el estudio de la filosofía, como Algazel, Averroes dice: “El que prohíbe el estudio de los libros de filosofía a quien para ese estudio es apto, por razón de que se cree que con ese estudio unos cuantos hombres abyectos se extraviaron, es semejante a quien prohíbe al sediento beber agua fresca y buena, hasta dejarle morir de sed, por razón de que bebiéndola se sofocaron algunos y se murieron, pues la muerte ocasionada por el agua en la sofocación es cosa accidental, mientras que la muerte producida por la sed es esencial y naturalmente necesaria”³⁸.

Otra de las críticas que hace Averroes a Algazel en esta misma dirección la encontramos en otra de sus obras teológicas, *Los métodos demostrativos en religión* o *Kasf an Manâhiy*, donde afirma que, con sus obras y ataque a los filósofos, Algazel ha conseguido dividir a los hombres con respecto a la filosofía. Unos, para vituperarla; otros, creyéndose llamados a interpretar la revelación subordinándola a la filosofía. “Mas todo esto —dice Averroes— es error. Antes bien, debe aceptarse la revelación en su texto literal sin explicarle al vulgo cosa alguna de la concordia de

³⁶ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 161.

³⁷ Bonin, Thérèse, “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The *Decisive Treatise* of Averroes”, pp.19-20.

³⁸ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 158.

la revelación con la filosofía, porque explicarles esto sería explicarles las consecuencias de la filosofía sin que de ellas posea todavía demostración apodíctica. Y esto no es lícito ni permitido (...). Lo único que consiguió Algazel con eso fue sembrar el desorden en las dos cosas a la vez, es decir, en la filosofía y en la religión, entre ciertas gentes”³⁹.

Si la verdad demostrativa y necesaria de la filosofía y la verdad revelada de la Escritura, en alguna cuestión, tienen desacuerdos aparentes, es porque existen significados dentro del Corán que tienen que ver con las distintas disposiciones de los hombres. De cualquier modo, mediante una interpretación filosófica del Corán, se pone de manifiesto que no existe tal contradicción entre religión y filosofía. Es más, la interpretación filosófica del Corán tiene, para Averroes, prioridad frente a la interpretación alegórica puramente religiosa, puesto que es una obligación, según la ley religiosa, buscar la filosofía. Sobre esto, nos dice: “Cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier ontología, no cabe más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de tal tesis nada diga la revelación, o que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina (...). En la segunda hipótesis, o sea, cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado”⁴⁰.

Pese a todo, el *Tratado decisivo* nunca fue traducido al latín y apenas tuvo influencia entre los musulmanes. Tampoco el *Tahâfut* consiguió tener una gran difusión en su tiempo. La propuesta que estas obras recogen para conciliar religión y filosofía fue desconocida tanto para el mundo musulmán como para el Occidente cristiano del siglo siguiente.

³⁹ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, pp. 272-273.

⁴⁰ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 162.

Siendo así las cosas y atendiendo a lo expuesto, Averroes no propone la existencia de dos verdades distintas, una filosófica y otra religiosa, sino que aboga por una interpretación filosófica de lo religioso que proporcione una comprensión profunda. Tampoco existe oposición entre filosofía y religión. Ahora bien, el hombre no cultivado ha de atenerse a las alegorías de las Escrituras, mientras que el filósofo ha de indagar en su exégesis. Como dice Averroes, “lo más acertado es no exponer a la filosofía al vulgo (...) y a quienes vanamente se glorían con el nombre de filósofos y pretenden encontrar en la filosofía motivos de oposición contra la fe, hacerles ver que no existe tal oposición”⁴¹ No hay, por lo tanto, dos verdades, sino dos vías para llegar a la verdad. La del filósofo no es otra que la de la investigación y el razonamiento estricto.

Pese a que todavía haya quienes cuestionen si Averroes, tras lo expuesto y siendo Cadí, fuera o no un hereje, el mundo islámico se perdió a su último gran filósofo del siglo XII, donde su influencia fue escasa⁴². La censura de la clase religiosa predominante en el Islam ganó su pequeña batalla. Sin embargo, el Occidente latino recogió su legado, teniendo éste un gran impacto en el pensamiento europeo hasta la Modernidad.

3. AVERROES COMO COMENTARISTA: IDEAS DIFUNDIDAS EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL.

La herencia que deja Averroes en Occidente tiene que ver con su labor como comentarista por excelencia de Aristóteles, que es la que más se le reconoce. Sus comentarios fueron ampliamente utilizados como guías para explicar y entender la

⁴¹ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, pp. 273-274.

⁴² No a su último gran filósofo en absoluto. Vid. Wild, Stephan, “Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes”, *Die Welt des Islams, New Series*, vol. 36, Issue 3, *Islamic Enlightenment in the 18th Century?*, pp. 379-390 (noviembre: 1996), p. 384. Son significativas, también a este respecto, las palabras de Cruz Hernández: “El pensamiento islámico no concluye con Ibn Rusd, lo que con él termina son los *falasifa*, los pensadores musulmanes que se sienten herederos de la tradición filosófica helénica”. Vid. Cruz Hernández, M., “La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)”, en *Azafes*, 1, pp. 11-32, 1985, p. 11.

filosofía aristotélica. En ellos también encontramos tesis propias y, algunas de ellas, problemáticas para la tradición cristiana. Anteriormente se ha expuesto su defensa de la autonomía de la filosofía como vía para conocer la naturaleza de los entes en general e incluso la existencia de Dios, una de sus tesis polémicas. Esta búsqueda de conciliación entre filosofía y religión la realiza Averroes en las obras citadas anteriormente y se encuentra diseminada en el resto de su obra. Con respecto al Averroes comentador, principalmente, tres tesis que se le atribuyen son las que se problematizarán en el siglo posterior, el siglo XIII. Éstas son la tesis de la eternidad del mundo, estrechamente relacionada con la afirmación o tesis de que Dios no conoce los singulares, y el llamado “monopsiquismo” o doctrina que afirma la existencia de un único intelecto universal para todos los hombres, tesis que también está relacionada con el problema de la inmortalidad del alma⁴³. Pasemos, pues, a esclarecer en qué consisten estas polémicas doctrinas.

a) La tesis acerca de la eternidad del mundo

Una de las tesis más problemáticas de Averroes es su defensa de la eternidad del mundo. Esta cuestión provocó tanto a cristianos como a musulmanes, para quienes, tal y como indica la ley religiosa o, al menos, la interpretación que se realiza de la misma, el mundo ha sido creado por Dios de la nada, o lo que es lo mismo, *ex nihilo*. Esta interpretación de la creación como *ex nihilo*, generalmente se asume conjuntamente junto a la noción de creación en el tiempo, *in tempore*, es decir, generalmente se asume que en el momento en que surge la creación, se inicia la temporalidad⁴⁴. Averroes se enfrentará a esta doble caracterización de la creación, o lo que es lo mismo, al argumento *a novitate mundi*. Sin embargo, hay que señalar

⁴³ Dado que no abordaremos aquí en profundidad el problema del conocimiento de los singulares en Averroes, referimos el artículo de Thérèse-Anne Druart, “Averroes on God’s Knowledge of Being Qua Being”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, 1993, pp. 39-57, como un buen artículo de referencia al respecto.

⁴⁴ Para el concepto de *ex nihilo* en la tradición islámica, vid. Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 43-48.

que este tema no es nuevo en el marco de la tradición islámica, pues ya Alfarabi (*872-†950) y Avicena (ca. *980-†1037) tratarían esta cuestión y recibirían duras críticas –incluida la acusación de impiedad– por parte de Algazel (ca. *1056-†1111) en su *Dstrucción de los filósofos*⁴⁵.

La principal novedad que introduce Averroes en este aspecto tiene que ver con una reinterpretación de los conceptos teológicos. Así, Averroes recurre a una nueva y genuina noción de *creación*, a la vez que recoge las enseñanzas aristotélicas defendidas esencialmente en *Physica*, *Metaphysica* y *De anima*. En este sentido, podemos distinguir, cuando se trata de esta cuestión, entre argumentos de tipo especulativo y argumentos que tienen que ver con un uso adecuado de los conceptos teológicos. Así, trataremos en primer lugar aquéllos más especulativos y más relacionados con la filosofía aristotélica. Primero, los que tienen que ver con la eternidad del movimiento y el tiempo y, por ende, del mundo; otro en relación a la eternidad del intelecto material y, así a la de la especie humana. Para los argumentos de corte teológico veremos, en primer lugar, cuál es la concepción que propone Averroes del concepto de “creación”, mostrando cómo éste influye de manera decisiva cuando se trata de teorizar acerca de un posible origen temporal o atemporal del mundo. Por último, argumenta Averroes en relación a la imposibilidad de conocer la voluntad divina, conocimiento que necesitaríamos para afirmar un origen temporal de lo creado.

i) Argumentos de tipo especulativo

Cuando decimos que el mundo es eterno, lo que queremos decir es que, aun teniendo una causa, i. e. Dios, el mundo surge de manera atemporal, esto es, existe desde siempre. Su ser le viene dado desde la eternidad. Además, tampoco hay un momento determinado en el que Dios haga la forma o la materia, sino que lo que se

⁴⁵ Para la discusión de Algazel con los filósofos puede consultarse Al-Allaf, Mashhad, “Al-Ghazālī vs. the Philosophers on the Eternity of the World”. En *The Essential Ideas of Islamic Philosophy. A Brief Survey*, The Edwin Mellen Press, USA, 2006, pp. 201-227. Disponible en línea en https://www.academia.edu/989051/Al-Ghazali_Against_the_Philosophers-The_World_is_not_Eternal

realiza es el todo, el compuesto, y esto se realiza desde la eternidad, pues los seres proceden eternamente de Dios. Para llegar a estas conclusiones, además de renovar la noción habitual de creación, que vincula indisolublemente las categorías de creación desde la nada a creación temporal, Averroes acude a varios argumentos aristotélicos que tienen que ver con la naturaleza del movimiento y del cambio.

La creación, para Averroes, es un proceso eterno, i. e., que existe desde siempre, en el que Dios es causa eficiente del mundo de manera directa, mientras que, de manera indirecta, a través de los movimientos de los cuerpos celestes, es causa eficiente que determina la naturaleza de estos objetos⁴⁶. Esto conlleva, a la vez, no sólo que el mundo sea eternamente creado, o creado desde la eternidad, sino también que la acción divina exista desde siempre. Si Dios, siendo acto puro, no obrara desde la eternidad, *ab aeterno*, estaría en potencia antes de hacerlo y, por lo tanto, le precedería otro primer motor en acto, de acuerdo a la *Física* aristotélica.

Hemos de tener en cuenta, para entender la argumentación de Averroes, la concepción aristotélica del cambio, que podemos simplificar diciendo que es el paso de la potencia al acto. Algo tiene la capacidad de ser otra cosa, como la semilla que es potencialmente un árbol y que, al crecer, llega a serlo efectivamente. Sin embargo, el acto es previo— en el orden ontológico, no en el temporal— a la potencia, pues ésta es una capacidad para ser algo determinado, siendo el acto lo que determina cuál es exactamente esta capacidad, esta potencia⁴⁷.

Por otra parte, hemos de considerar el movimiento, que va de la mano del cambio, pues sin movimiento, no hay cambio. Según la concepción aristotélica del movimiento, todo lo que se mueve es, a su vez, movido por otro, siendo así que lo que es movido lo es en tanto que está en potencia y lo que mueve lo hace en tanto

⁴⁶ Vid. Ivry, Alfred, “Averroes”, p. 57.

⁴⁷ “De la naturaleza de las potencias particulares se deduce también que la potencia, aunque sea anterior en tiempo al acto, es, sin embargo, posterior en causalidad, pues el acto es la entelequia de la potencia; ahora bien, aquello, por razón de lo cual existe la potencia tiene que ser causa final de la misma, ya que no es posible un proceso de entelequias hasta el infinito”, Averroes, *Compendio de Metafísica*, libro III, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla, 1998, p. 147.

que está en acto. Si el motor moviera unas veces sí y otras no, sería, cuando no mueve, un motor potencial, con lo que necesitaría un motor en acto que lo moviera. Para evitar una cadena de móviles al infinito, hemos de suponer la existencia de un primer motor que mueve incesantemente sin ser movido que sea causa del movimiento. Ahora bien, las mismas razones que llevan a suponer la existencia de un primer motor que mueva incesantemente, no que mueva a partir de un momento determinado, hacen que dicho motor inmóvil sea eterno y también lo movido por él, porque si estuviera en potencia, necesitaríamos, del mismo modo, otro motor anterior⁴⁸.

Otros argumentos a favor de la eternidad del mundo tienen que ver con la naturaleza del tiempo, que va unido de forma indisoluble al movimiento. Averroes nos da para esto un argumento de tipo especulativo: si el tiempo ha sido creado, “es que ha existido *después* de no haber sido nada, *antes* de que existiese; mas como los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo, resulta que el tiempo existiría antes de existir”⁴⁹. Por otro lado, si el tiempo comenzara a ser en un momento determinado, sin que le precediera un momento pasado, tampoco podríamos concebir la existencia de un presente en acto sin un pasado de referencia. El tiempo, por lo tanto, es continuo y eterno. Pero el hecho de que sea continuo y eterno refuerza la necesidad de un motor eterno y único que, además, ha de ser inmaterial, pues no puede estar en potencia dada su naturaleza⁵⁰.

Ya en relación con el *De anima*, Averroes argumenta, a partir de la eternidad y de la unicidad del intelecto (cuestión que expondremos más adelante), que la especie humana es eterna y, por lo tanto, que el mundo también lo es. Nos dice, en el *Gran Comentario al De anima*, que la acción del intelecto tiene lugar de modo circular y,

⁴⁸ Vid. Averroes, *Compendio de Metafísica*, libro IV, p. 201.

⁴⁹ Averroes, *Compendio de Metafísica*, libro IV, pp. 202-203.

⁵⁰ Cf. Averroes, *Epítome de Física*, libro VIII, §258-259, trad. y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid 1987, pp. 244-245.

así, la intelección y el intelecto son eternos, se dan desde siempre y no tienen fin⁵¹. A esto hay que añadirle que Averroes considera que el intelecto es uno y el mismo para todos los seres humanos, un intelecto separado de la materia, no generado e incorruptible y, por lo tanto, eterno. Por medio del intelecto formamos conceptos, que son únicos de acuerdo a lo que se recibe, es decir, eternos, universales, pero muchos de acuerdo a la intención recibida⁵². Aquí, Averroes está hablando de los conceptos frente a las percepciones particulares de cada uno. Ahora bien, si nuestro intelecto es común a todos los seres humanos y, por lo tanto, uno y el mismo y si nuestras intelecciones y capacidad de entender son eternas, también la especie humana es eterna, pues ésta no se da sin el intelecto, que es lo que nos hace específicamente humanos, lo que nos es propio. Pero si la especie humana es eterna y, por lo tanto, existe desde siempre, el mundo también lo es, pues ésta sólo existe en el mundo⁵³.

ii) Argumentos en relación a la teología

Ya tenemos los argumentos especulativos que afirman que el mundo es eterno. Averroes, sin embargo, modifica los conceptos teológicos en pro de una lectura más “racionalista”, más ajustada a la razón, de las Escrituras. Dentro de esta nueva hermenéutica que propone, uno de los términos que se modifican es el de “creación”. Mediante su nueva propuesta con respecto a este concepto, llegaremos a entender mejor qué significa que el mundo sea eterno y por qué para Averroes el mundo no puede haber sido creado si lo entendemos tal y como lo hacían los teólogos de su tiempo.

⁵¹ “Et circulatio erit semper; unde manifestum est quod intelligere erit semper et infinitum”, es decir, “y la circulación (de las esferas) siempre tendrá lugar; de donde es manifiesto que entender tendrá lugar siempre y (de modo) infinito”, Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*, libro I, com. 48, ll. 61-63, edición latina de F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (MA), 1953, p. 69. Ésta es la edición que citaré siempre que se trate del *Gran comentario al De anima*.

⁵² Vid. Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro III, ll. 582-583, p. 407.

⁵³ “Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis”, Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro III, ll. 575-578, pp. 406-407.

Cuando se trata de entender la postura de Averroes con respecto a la noción de creación, nos resulta especialmente difícil porque tendemos a identificar la creación con la temporalidad. Es decir, entendemos “creación” como un momento determinado mediante el que o tras el que el mundo, todo lo que hay, empieza a existir y, con ello, empieza a existir el tiempo. Precisamente en contra de esta idea va la concepción del Cordobés, quien dirige todos sus esfuerzos a romper la identificación que se produce entre creación y temporalidad⁵⁴.

La creación, para Averroes, no tiene lugar *ex nihilo*, es decir, el mundo no surge de la nada, sin que haya algo previo a su existencia. El agente, Dios en este caso, “no hace sino el compuesto de materia y forma; y esto lo hace moviendo la materia y transmutándola hasta que pasa a acto lo que en ella está en potencia”⁵⁵. Dios opera con el compuesto, pues la materia no tiene en sí misma el principio del movimiento, no se mueve a sí misma, sino que ésta es sustrato común en el que las formas están sólo potencialmente. Así, necesitamos un agente, y éste opera con lo que está en potencia para ser de una determinada manera. Sin embargo, si está en potencia, dado que el acto es anterior a la potencia, como determinación de lo que las cosas han de ser, Dios no opera desde la nada, sino que la creación requiere de esa potencialidad, a la que, a su vez, precede un acto anterior. Para esto, también nos dice Averroes que “no consta, en efecto, en la revelación divina que Dios coexistiese con la pura nada; eso no se halla textualmente en parte alguna de la revelación”⁵⁶.

La creación sería, con Averroes, un comienzo en el ser, pero no desde lo no existente, no desde la nada absoluta, sino una recepción o constitución del ser que implica, a la vez, una conservación en el ser. El Cordobés nos dice: “Este ser que

⁵⁴ Vid. García Marqués, Alfonso, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 177.

⁵⁵ Averroes, *Aristotelis Opera cum Averrois comentariis, In XII Metaphysicam*, com. 18, folio 304 H, citado en García Marqués, Alfonso, “La teoría de la creación en Averroes”, *Anuario filosófico*, vol. 19, nº1, pp. 37-54, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p. 38.

⁵⁶ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 178.

percibimos por la demostración apodíctica es Dios, el Hacedor de todas las cosas, que a todas les ha dado el ser, y el Conservador de todas las cosas”⁵⁷. Las cosas tienen una relación de dependencia con Dios de tal manera que, sin Él, no sólo no serían lo que son, sino que no serían en absoluto, pues el efecto depende de la causa. “Creación”, desde esta perspectiva, no debe entenderse como innovación, sino como una relación de dependencia o conservación del ser. Ésta es la noción de creación que propone Averroes, para quien ésta es una relación de dependencia con Dios tal que, si suponemos que el mundo es eterno, el concepto de creación y el de conservación son idénticos desde esta perspectiva⁵⁸. Dicho de otro modo: “Todos están de acuerdo en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno intermedio entre los extremos. Uno es el ente formado a partir de una cosa distinta de él y producido por alguna causa; es decir, efecto de una causa eficiente a partir de la materia. El extremo opuesto es el del ente incausado (...) que percibimos por la demostración apodíctica, o sea, Dios. El que está entre ambos extremos es el ser que ni está formado de cosa alguna preexistente ni le precede el tiempo, pero procede de alguna causa, es decir de causa eficiente. Tal es el mundo”⁵⁹. Esta afirmación tiene que ver con una polémica existente entre los asaríes y los filósofos antiguos, que no estaban de acuerdo en cuál era el elemento intermedio. Baste con señalar que Averroes está también respondiendo a este problema, estableciendo que el mundo, si bien no le precede el tiempo, sí que ha sido causado. Tenemos, así, un mundo eterno y causado, a la vez que tenemos la idea de que no existe una diferencia fundamental entre la actividad de creación y la de conservación. Es decir, podríamos afirmar que el mundo es coeterno a Dios, pues nada impide que el efecto y la causa se den simultáneamente y, a su vez, que los seres dependen de Dios para existir y para ser.

⁵⁷ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 174.

⁵⁸ Vid. García Marqués, Alfonso, “La teoría de la creación en Averroes”, p. 38.

⁵⁹ Averroes, *Fasl al-Maqâl*, p. 175-176.

Además de estos razonamientos, Averroes propone otros argumentos de corte teológico dirigidos, fundamentalmente, a la concepción de los *mutakallimûn* o teólogos musulmanes. Para ellos, si bien el mundo es temporal, éste comienza a ser por medio de un acto eterno de creación. Esta concepción de la creación, defendida por los teólogos de su tiempo, se fundamenta, para Averroes, en una mala concepción de las acciones atribuidas o predicadas de Dios. Por el contrario, el Cordobés defenderá que el mundo, dado que existe desde siempre, no necesita un creador, sino más bien un productor, un hacedor. Podemos entender la creación en Averroes como “edución”, como hacer salir algo que de algún modo ya se encuentra en otra cosa. Las acciones, en el mundo visible, sólo pueden ser naturales o voluntarias, es decir, las que tienen lugar desde lo que naturalmente tiene que ser y las que tienen detrás una decisión. Sin embargo, ninguno de estos tipos de acción puede predicarse de Dios. Las naturales, porque implican necesidad; las voluntarias, porque implican deseo, del que Dios también está libre. Aún así, si, con los *mutakallimûn*, el mundo surgiera de un acto de voluntad por parte del creador, tampoco podríamos explicar qué tipo de acto es éste, pues la voluntad divina nada tiene que ver con la voluntad que nosotros conocemos en términos humanos. Tampoco podremos explicar o conocer por qué dicha voluntad creadora se da en un determinado momento y no antes, teniendo también en cuenta que la voluntad divina es algo que nos es desconocido y de lo que no podemos tener pruebas apodícticas⁶⁰. Y no podemos poner límites a la acción creadora por parte de Dios, con lo que tendríamos un problema añadido al cuestionar la omnipotencia divina.

En *Los métodos demostrativos en religión* nos dice Averroes que la afirmación de que el mundo o la voluntad que lo ha producido sean eternos no contradice a la revelación divina: “La verdad es que la revelación divina no enseña, respecto de la voluntad (divina) ni su temporalidad, ni su eternidad, porque eso pertenece para la

⁶⁰ Vid. Fakhry, Majid, *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, Oxford, 2008, pp. 88-90.

mayoría de los hombres a las cosas ambiguas y oscuras. Ni tienen tampoco a mano los *mutakallimûn* una prueba apodíctica decisiva de la imposibilidad de que una voluntad temporal subsista en un ser eterno”⁶¹. También que “en ningún texto revelado tenemos la menor traza de que Dios quiera con voluntad temporal o eterna”⁶².

Con respecto al conocimiento que Dios tiene de aquello que Él conserva y produce, es decir, de los singulares o cosas individuales, nada mejor que sus palabras en relación a esta cuestión. Alega Averroes que la tesis de que Dios no conoce los singulares se les adscribe equivocadamente a los filósofos peripatéticos. Dios no conoce de la misma manera que los seres humanos, porque el conocimiento divino y el humano, sometido a pasiones, no son lo mismo en absoluto. Pero eso no significa que Dios no conozca los singulares “porque fuerza la demostración a admitir que Dios conoce las cosas por el mismo hecho que ellas le deben a Él su origen. Él las conoce (...) porque es sabio”⁶³. Por lo tanto, no existe en Averroes la afirmación de que Dios no conoce los singulares, sino sólo la de que la forma que tiene Dios de conocer las cosas dista mucho de asemejarse a la forma en la que conocen los hombres.

Con estos argumentos, fundamentalmente, defiende Averroes la existencia del mundo como eternamente creado por Dios. A la vez, afirma que Él es la causa de la que depende el mundo. Sin embargo, no debemos entender la existencia del mundo como coeterna a Dios en el sentido de que el mundo emana eternamente de Él. El mundo es, para Averroes, coeterno a Dios en la medida en que es eternamente movido por Él. Para referirse a este movimiento eterno, Averroes habla de un mundo “eternamente creado” por Dios, insistiendo en que él utiliza los términos

⁶¹ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, p. 225.

⁶² Averroes, *Kasf an Manâhiy*, p. 302.

⁶³ Averroes, *Epistula ad amicum*, en *Teología de Averroes*, pp. 354-365, traducción de M. Alonso, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación de El Monte, Sevilla, 1998, p. 364.

correctamente⁶⁴. Uno de sus grandes méritos es, en este sentido, el haber revisado y renovado el lenguaje teológico tradicional⁶⁵.

Ésta es una muestra más de que Averroes no se limita a repetir a Aristóteles, pues también en sus comentarios percibimos sus aportaciones: Averroes comenta a Aristóteles pensando desde él. Hace suyos muchos de sus presupuestos, pero les da otros matices que tienen que ver, entre otras cosas, con el ambiente y la época en las que se inserta su pensamiento. Introduce una nueva interpretación, no sólo del lenguaje teológico, sino también de las Escrituras, de las que demuestra una comprensión y lectura atentas. Sin embargo, Averroes no se queda en la mera lectura, sino que renueva los conceptos e introduce una nueva forma de entendimiento de lo religioso que se fundamenta en los instrumentos que le proporciona la filosofía, lo que le lleva, si cabe, a una comprensión más profunda del mundo y la realidad que le rodean.

Su tesis acerca de la eternidad del mundo sería recogida, en mayor o menor medida, por el siglo posterior, el siglo XIII. Para unos, los más conservadores, como pura herejía. Para otros, los más radicales o averroístas, como la tesis que, de seguir la argumentación filosófica estricta, hemos de aceptar como filosóficamente válida, lo que no implica que sea absolutamente verdadera⁶⁶. Unos y otros, todos lectores de Aristóteles y de los comentarios de Averroes, discutieron esta cuestión, citándole en unos casos para despreciarle y en otros como apoyo para su argumentación. Lo que sí es innegable, en este sentido, es la gran influencia que tuvo su nueva concepción del origen del mundo para el ámbito intelectual de las que serían las primeras universidades europeas. Lo que estaba en juego, en definitiva, no era otra cosa que la concepción de la propia realidad en cuanto a sus fundamentos.

⁶⁴ Vid. Wolfson, Harry A., "The Twice-Revealed Averroes", en *Speculum*, Vol. 36, nº 3, pp. 373-392, (julio:1961), p. 377.

⁶⁵ Taylor, Richard C., "Averroes", p. 189.

⁶⁶ Ha de tenerse en cuenta que, pese a que los averroístas argumenten acerca de la eternidad del mundo, cada uno recoge esta tesis con diversos matices y que los argumentos son, en algunos casos, distintos.

b) La tesis de la unidad del intelecto

La tesis de la unidad del intelecto también es conocida como “monopsiquismo”. Entendida a la manera tradicional, la tesis del monopsiquismo de Averroes sostendría que existe una única alma común a todos los seres humanos. Sin embargo, en el presente trabajo se intentará mostrar que esta concepción de la tesis de Averroes no es del todo acertada. Para empezar, el Cordobés no se refiere al alma en sí, sino a una de sus facultades, i.e., el intelecto. Por esta razón, siendo el intelecto una facultad del alma y no el alma en sí misma, el término “monopsiquismo” no resulta del todo apropiado para dar cuenta de la posición real de Averroes al respecto y, por esto, y en aras de la claridad, no se hará uso del mismo.

Antes de comenzar, podemos tomar como muestra de la importancia que esta cuestión tiene para Averroes, que él dedica gran parte de su obra a discutir acerca del intelecto. Siete de sus obras lo tienen como tema central, si bien en otras lo trata de modo más accidental⁶⁷. Tres son comentarios al *De anima*: el *Epítome*, el *Comentario medio* y el *Gran Comentario*. Otra es la *Epístola sobre la posibilidad de la conjunción*, en la que trata cómo tiene lugar la unión del intelecto material con el intelecto agente. De esta misma temática son otros dos tratados breves que se han preservado gracias a la tradición hebrea. Existe una composición latina, *Averrois tractatus de animae beatitudine*, que une ambos como si fuera un solo tratado genuino de Averroes. Por último, también hay un comentario que aborda algunas secciones del *De intellectu* de Alejandro de Afrodisia, cuya traducción también nos llega desde el hebreo⁶⁸.

Otra de las razones de la importancia de esta cuestión para Averroes nos llega desde la caracterización que él mismo realiza acerca de la ciencia sobre el alma. De esta ciencia y de su objeto de estudio nos dice que son más nobles que el resto de

⁶⁷ Vid. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York, 1992, pp. 262-265.

⁶⁸ Vid. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 264, especialmente notas 28-32.

ciencias. Su discurso es, del mismo modo, previo al de las demás ciencias, salvando la metafísica, y su demostración es más firme, lo que la hace también más exacta⁶⁹. Hemos de destacar, también, que Averroes la considera desde el punto de vista de la filosofía natural: el alma es la forma del cuerpo, la primera perfección del cuerpo, en tanto cuerpo biológico y, puesto que los que tienen alma son los vivientes naturales, la ciencia del alma es un capítulo de la física y su estudio tiene que hacerlo el filósofo natural o científico⁷⁰.

Podemos explicar brevemente la tesis de la unidad del intelecto diciendo que ésta afirma que el intelecto material, es uno y el mismo para todos los seres humanos. A la vez, e indisolublemente relacionado con esta afirmación, hemos de aceptar, si queremos tener la posibilidad de hacer ciencia, que los conceptos, aquello que conocemos por medio del proceso intelectual, son universales en el orden cognitivo. Y, si éstos son universales en este sentido, todos formamos los conceptos del mismo modo. Si bien Averroes desarrolla su posición con respecto al intelecto a lo largo de su obra, nos ceñiremos especialmente a la que podemos tomar como su posición final, la de considerar el intelecto como sustancia y no como mera disposición hacia el pensamiento, desarrollada fundamentalmente en el *Gran comentario al De anima*⁷¹.

⁶⁹“Por esto, es necesario que, porque estas dos cosas se encuentran en la ciencia del alma, que el discurso de ésta preceda al de otras ciencias. Y es evidente que hay que considerar el objeto de esta ciencia como más noble que el de las demás y del mismo modo, su demostración es más firme (...). (...) Es decir, porque supera en estas dos cosas a otras ciencias, salvo a la ciencia divina, es necesario opinar que la ciencia del alma antecede a otras ciencias”: “Idest, necessarium est, quia haec duo inveniuntur in scientia de anima, ut precedat sermo de ea ante alias scientias. Et manifestum est considerantibus quoniam subiectum huius scientiae est nobilius aliis et similiter demonstratio eius est magis firma (...). (...) Scilicet quia superat in his duobus alias scientias, preter scientiam Divinam, necessarium est opinari quod scientia animae antecedit alias scientias”, Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro I, com. 1, ll. 20-35, pp. 3-4. Cuando Averroes habla de “ciencia divina”, se refiere a la Metafísica y no al *kâlam*, pues esta expresión fue acuñada por Aristóteles en la *Metafísica*, VI, 1. Richard Taylor señala, asimismo, que las palabras que utiliza Averroes en árabe tienen este mismo sentido en *Averroes’ Long Commentary on the De anima of Aristotle*, Yale University Press, New Haven & London, 2009, pp.1-2, notas 3 y 9.

⁷⁰ “Et ideo consideratio de anima est Naturalis”, Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, libro I, com. 15, ll. 15-16, p. 22.

⁷¹ El intelecto como disposición hacia el pensamiento es la postura que desarrolla Averroes en el *Epítome al De anima*.

El intelecto es una de las facultades del alma y, cuando Averroes explica la naturaleza del intelecto, su finalidad es dar cuenta del proceso de conocer, de cómo tiene lugar este proceso en general. Es importante notar que él no intenta mostrar cómo tiene lugar la experiencia individual del conocer, sino la experiencia universal del conocimiento. Es decir, las preguntas que realizar, para entender a qué está respondiendo Averroes son, dado que somos seres racionales, “¿cómo conocemos?” y “¿qué podemos conocer?”. La respuesta a estas preguntas nos proporcionará, asimismo, la respuesta a cuál es la naturaleza del intelecto.

i) Terminología

Averroes introduce una serie de términos en relación al intelecto que necesitamos conocer antes de adentrarnos en sus tesis.

En lo que respecta a las capacidades el primer par importante es el del *intelecto pasivo*: una capacidad de conocer que los seres humanos tenemos en cuanto tales, es la capacidad de recibir la imagen con la que el intelecto activo formará el concepto. Así, es la capacidad de conocer en sentido amplio y coincide con la capacidad de la imaginación. Una parte de este intelecto pasivo es la *potencia cogitativa*, la capacidad de captar lo común a las imágenes de un mismo tipo. Estas imágenes son las las formas de la imaginación o *phantasmata*, las imágenes “mentales” de los objetos del mundo externo. A su vez, el intelecto pasivo es distinto del *intelecto activo* o *intelecto agente*, del intelecto como motor que elabora los conceptos.

El par más importante y, a su vez, más problemático es el del *intelecto material*, que es la sustancia en la que tiene lugar la recepción de formas sin materia y, por lo tanto, es en potencia todas las formas materiales universales⁷². Sin

⁷² “Ista substantia quae dicitur intellectus materialis”, Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, libro III, com. 4, l. 78, p. 385.

embargo, el intelecto material no es ninguna forma en acto antes de entender y es uno para todos los seres humanos⁷³.

Por último, tenemos *intelecto especulativo*, que viene dado por el conocimiento de cada individuo. Se constituye por medio del conocimiento individual que tiene cada ser humano y depende del cuerpo, por lo que parece con él. Es decir, es una suerte de vínculo entre el intelecto material con las facultades corpóreas del individuo (memoria, capacidad imaginativa, etc.) y sus *phantasmata* individuales.

Veamos cómo utiliza Averroes estos conceptos en su exposición.

ii) El intelecto pasivo en el proceso intelectual

Podríamos resumir el proceso intelectual diciendo que entender consiste, con Aristóteles, en “la recepción de la forma sin la materia”⁷⁴. Ahora bien, esta recepción pasa, en primer lugar, por la percepción sensorial y, por lo tanto, el conocimiento empieza por los sentidos. Los objetos afectan causalmente a los sentidos y el resultado de estas percepciones va al sensorio común, que es el que organiza dichas percepciones en una imagen sensible del objeto sensible existente en el mundo. Estas imágenes o *phantasmata* son las formas de la imaginación, las representaciones “mentales”, si se quiere, de los objetos del mundo externo, que son el nexo directo que une nuestro pensamiento con aquello que percibimos directamente por medio de los sentidos⁷⁵. La potencia cogitativa recoge la forma individual de lo particular, esto es, la imagen o representación del objeto existente

⁷³ Stephen Tornay afirma que, una vez que el intelecto activo se une al cuerpo, el intelecto pasivo se convierte en el intelecto material. Dado que nuestra descripción difiere ligeramente, consideramos necesario exponer aquí su propuesta. La nuestra difiere porque, siendo el intelecto material uno, eterno y una sustancia, consideramos que su definición no es acertada. Cf. Tornay, Stephen Chack, “Averroes’ Doctrine of the Mind”, en *The Philosophical Review*, pp. 270-288, vol. 52, n°3 (mayo: 1943), p. 276.

⁷⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 12, 424a18-19.

⁷⁵ “Representaciones mentales” se utiliza aquí en su sentido más amplio, más ingenuo, si se quiere, con el fin de hacer más comprensible el término *phantasmata*, formas de la imaginación y su función, tal y como lo entiende Averroes.

en el mundo, y la deposita en la memoria, donde dicha representación está disponible operacionalmente.

La recepción de las formas inteligibles se realiza, así, por medio de las formas de la imaginación, la memoria, la potencia cogitativa y el sensorio común, los sentidos internos que forman parte del proceso cognitivo. Salvo el sensorio común, que se integra, de algún modo, con las capacidades sensitivas, estas capacidades intelectivas las sitúa Averroes en el cerebro: la imaginación, en la parte superior; la capacidad cogitativa, en la parte media; la memoria, en la parte inferior⁷⁶. Dichas capacidades son una suerte de sentidos internos, como una predisposición corporal hacia la capacidad de entender⁷⁷. No en vano están situados en el cerebro, en el cuerpo, y nos permiten traer la imagen, “re-presentar” algo con lo que no tenemos contacto sensible en un determinado momento⁷⁸.

⁷⁶ “Y porque dudaron de lo que se dijo (esto es, que el intelecto no tiene instrumento), de esto que se dice que la capacidad imaginativa está en la parte anterior del cerebro, y la cogitativa en el centro, y la rememorativa en la parte posterior. Y esto no se ha dicho tanto en los [libros] de medicina, sino que se ha dicho en el *Sensu et sensato* (...). Ya ha sido establecido en el libro *Sensu et sensato* que tal es el orden de estas capacidades en el cerebro por demostración”: “Et quidam dubitaverunt in hoc quod fuit dictum (scilicet quod intellectus non habet instrumentum) ex hoc quod dicitur quod virtus ymaginativa est in anteriori cerebri, et cogitativa in medio, et rememorativa in posteriori. Et hoc non tantum dictum est a Medicis, sed dictum est in *Sensu et Sensato* (...). Sed iam declaratum est in libro de *Sensu et Sensato* quod talis est ordo istarum virtutum in cerebro per demonstrationem”, Averroes, *Comentarium Magnum De anima*, III, com. 6, ll. 46-58, p. 415. También encontramos esto mismo en Avicena. Vid. Ivry, Alfred, “Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición otoño de 2008), Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-mind>

⁷⁷ La problematicidad de este asunto ha sido señalada por Andrés Martínez Lorca, dado que Averroes señala que no existe un órgano del pensamiento y, sin embargo, sitúa estas capacidades en el cerebro. Este autor explica que Averroes da cuenta del sujeto del conocimiento como sujeto psíquico. Cf. Martínez Lorca, A., “La noética de Averroes en el «Gran Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles»”, *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, 215 (3), pp. 815-871, Real Monasterio de El Escorial, 2002, pp. 846-848. En relación con este punto, Alfred Ivry señala que la mayor contribución de Averroes a la filosofía de la mente es su esfuerzo por redefinir los sentidos internos. Vid. Ivry, Alfred, “Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edic. otoño de 2008), Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-mind>

⁷⁸ “Y son tres capacidades, de las que se ha hablado en *Sensu et Sensato*, esto es, imaginativa, cogitativa y rememorativa. Estas tres capacidades están en el hombre para presentar la forma de la cosa imaginada cuando estuviera ausente de los sentidos”: “Et sunt tres virtutes, quarum esse declaratum est in *Sensu et Sensato*, scilicet ymaginativa et cogitativa et rememorativa; iste enim tres virtutes sunt in homine ad presentandam formam rei ymaginatae quando fuerit sensus absens”, Averroes, *Comentarium Magnum De anima*, III, com. 20, ll. 166-170, p. 449.

Estas capacidades conforman aquello que Aristóteles llamó “intelecto pasivo”, el intelecto como la capacidad de conocer, a diferencia del “intelecto activo”, del intelecto como capacidad de elaborar conceptos. Del intelecto pasivo, según parece, Aristóteles dice que es corruptible y que, sin él, no podemos entender⁷⁹. A esto, hemos de sumarle las formas de la imaginación, los contenidos que retenemos tras una percepción o *phantasmata*.

iii) Intelecto agente e intelecto material en el proceso intelectual

Por todo lo dicho, recibir los inteligibles no basta para que éstos se den en acto, pues, como formas de la imaginación, como imágenes o representaciones, siguen estando en potencia hasta que se produce la conceptualización por medio del intelecto agente. Ésta es la actividad de elaborar los inteligibles desde las formas de la imaginación, en lo que interviene el intelecto agente.

La operación de abstraer, de extraer lo universal de lo concreto, de formar conceptos o, como dice Averroes, actualizar las formas de la imaginación o representaciones la realiza el intelecto agente. Entender es una capacidad, una potencialidad, que consiste en la pura recepción de formas, mientras abstraer es el proceso activo de conocimiento⁸⁰. Un buen ejemplo para ilustrar mejor la diferencia entre “abstraer” y “entender” es el que pone Averroes en su *Epítome al De anima*, donde nos dice, para explicar por qué la capacidad para recibir imágenes es distinta del entendimiento que “a los objetos imaginables solamente los concebimos en cuanto que son individuales y materiales. De ahí el que no podamos imaginar nunca un color como no sea con una dimensión (...). En cuanto a la formación de

⁷⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, c. 5, 430a, 23-25.

⁸⁰ “Abstraer no es otra cosa que hacer las intenciones imaginadas entendidas en acto después que éstas estuvieran en potencia; entender no es otra cosa que recibir estas intenciones”: “Abstrahere enim nihil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intentiones”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 18, ll. 76-78, p.439.

conceptos, consiste en la abstracción de la materia de la especie universal”⁸¹. Formar conceptos es, por lo tanto, conocer la quiddidad del objeto, lo que es de suyo, o lo que es lo mismo: reconocer el universal al que pertenece un particular determinado.

Para elaborar conceptos necesitamos un agente que actualice estas formas de la imaginación. Este agente es el que “crea y genera las ideas inteligibles y entendidas”, el que forma los conceptos⁸². Esta actividad la realiza el intelecto agente, que hace que los inteligibles dejen de ser conceptos en potencia para ser conceptos en acto.

El proceso cognitivo culmina en las operaciones del intelecto material, que es, a su vez, “aquello que es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales”⁸³. En su *Gran comentario al De anima*, al definir el intelecto material, dice Averroes: “Y entiendo aquí por “intelecto” la capacidad del alma que se llama verdaderamente “intelecto”, no la capacidad que se llama “intelecto” en sentido amplio, esto es, la capacidad *ymaginativa* en lengua griega, sino la capacidad por la que distinguimos las cosas especulativas”⁸⁴. Por eso, en acto, no es nada antes de entender. Es decir, cuando se trata de delimitar qué es el intelecto material, Averroes lo hace de una manera muy clara y le da una determinada función a este intelecto. Entender cuál es la función del intelecto material nos llevará a comprender su naturaleza.

Ya se ha manifestado que existen dos caras de la misma moneda en el intelecto, de las que una es activa y otra pasiva. Mientras que el intelecto activo es el

⁸¹ Averroes, *Epítome al De anima*, V, §89, p. 175 en *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, introducción, trad. y notas de Salvador Gómez Nogales, UNED, Madrid, 1987. Si bien Gómez Nogales traduce “especie impresa intelectual”, he optado por “formación de conceptos” al parecerme más adecuado para dar cuenta de lo que el latín traduce como *formationem intellectivam*. Puede verse la justificación de su traducción en esta misma obra, nota 257, pp. 247-248.

⁸² “Intellectus qui creat et generat intelligibilia et intellecta est intelligentia agens”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 109-110, p. 390.

⁸³ Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, libro III, com. 5, ll. 24-25, p.387.

⁸⁴ “Et intendo per intellectum hic virtutem animae que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, libro III, com. 5, ll. 17-20, p. 387.

que actualiza los conceptos, el pasivo es el que recibe las imágenes o *phantasmata*, la capacidad de captar estas imágenes. Una vez que éstas son entendidas como tales forman parte de lo que Averroes llama “intelecto material”. El intelecto material es, así, el que aprehende las formas de los objetos existentes en el mundo una vez entendidos y el intelecto activo o agente es el que lleva a cabo la conceptualización, el que forma los conceptos.

Del intelecto material nos dice Averroes que “no tiene naturaleza alguna que no sea la pura posibilidad para recibir las formas materiales entendidas”⁸⁵. También que “es en potencia todas las intenciones de las formas materiales universales”⁸⁶. Se llama “intelecto material” porque, por analogía con la materia, es capaz de asumir las distintas formas. Si retomamos lo que se ha dicho al inicio acerca de esta cuestión, que entender es “recibir la forma sin la materia”, la naturaleza del intelecto no puede ser otra que esta pura potencialidad, esta pura receptividad, mas no una mera preparación para recibir formas. Para que fuera una preparación o disposición para captar, tendría que aludir a algo que ha de estar preparado para algo y, por lo tanto, tal “preparación” tendría la misma naturaleza que ese “algo”⁸⁷.

El intelecto material, puesto que recibe la totalidad de formas, es potencialmente todo lo inteligible, pero no es nada antes de entender. Precisamente por ser ésta su naturaleza, el intelecto material no puede ser un cuerpo ni existir en un cuerpo, porque adoptaría, entonces, una forma determinada y, por lo tanto, particularizada, lo que le haría perder su capacidad universal para recibir formas: si

⁸⁵ “Cum declaravit quod intellectus materialis non habet aliquam formam materialium, incepit diffinire ipsum hoc modo, et dixit quoniam non habet naturam secundum hoc nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales”, Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, III, com.5, ll. 5-10, p. 387.

⁸⁶ “Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intenciones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 14, ll. 77-83, pp.430-431.

⁸⁷ “Decir que el intelecto material es similar a la preparación que hay en la tabla, (...) es falso. En efecto, la preparación es alguna privación y no tiene naturaleza propia alguna a no ser por la naturaleza del sujeto”, “Dicere autem quod intellectus materialis est similis preparationi que est in tabula, (...) falsum est. Preparatio enim est privatio aliqua, et nullam habet naturam propriam nisi propter naturam subiecti” Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 14, ll. 77-82, pp. 430-431.

fuera un cuerpo, poseería cualidades de los cuerpos, sería un “esto” y, así, sólo recibiría cosas particulares. Por la misma razón por la que no puede estar mezclado con el cuerpo, tampoco puede estar mezclado con la materia. Ni puede tener materia, porque adoptaría una forma determinada: dado que el intelecto recibe todas las cosas, no ha de estar mezclado con ninguna de ellas para que su propia forma no interfiera en aquélla que recibe, en aquello que entiende o conoce. Por esto mismo, el intelecto no puede tener materia ni estar mezclado con la materia. Así, si no está mezclado con la materia, ni con el cuerpo, es una sustancia inmaterial y, por lo tanto, separada de la materia. Por esto es un intelecto separado. Ahora bien, si el intelecto material está separado de la materia y la materia es el principio de la multiplicidad numérica, no puede haber una pluralidad de intelectos, y, por lo tanto, el intelecto material sólo puede ser uno para todos los seres humanos⁸⁸. Además, es uno en sentido fuerte, uno y único *in re*, en la realidad.

El intelecto material es, así, el receptáculo de los inteligibles universales, i. e., las formas una vez entendidas. El intelecto material no es el sujeto que conoce, sino el lugar en el que el objeto inteligible existe como inteligible abstracto, el enlace en la relación de conocimiento entre el individuo y el objeto inteligible. En tanto imágenes, las formas de la imaginación no son inteligibles en acto hasta que no entran en contacto con el intelecto agente. Una vez que están en acto, los inteligibles permanecen en el intelecto material⁸⁹. Ocurre, de este modo, un proceso bidireccional: en el intelecto pasivo hay una forma imaginativa o, si se quiere, una representación mental. Una vez que esta pasa por la potencia cogitativa, el intelecto

⁸⁸ “Quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humanae”. “Puesto que opinamos, a partir de este discurso, que el intelecto material es único para todos los hombres y también a partir de esto opinamos que la especie humana es eterna –como ha sido declarado en otros lugares–, es necesario que el intelecto no sea privado de los principios naturales comunes a toda la especie humana”. Averroes, *Commentarium Magnum De anima*, libro III, ll. 575-581, pp. 406-407.

⁸⁹ Vid. Black, Deborah L., “Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection”, en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, pp. 319-52, 2004, p. 339.

agente forma un concepto, un inteligible que, tal y como lo caracteriza Averroes, es un correlato de las formas de la imaginación⁹⁰. A su vez, dicho concepto, una vez entendido a través de las operaciones del intelecto agente, una vez “perfecto”, permanece en el intelecto material.

Averroes habla, asimismo, de dos sujetos, *duo subiecta*, en los que tiene lugar el conocimiento por medio de los sentidos. Dado que utiliza esta expresión, la tradición posterior, lo ha entendido como la tesis de los dos sujetos del conocimiento. Por un lado, las imágenes; por otro, el intelecto material. Sin embargo, a la luz de la exposición de Averroes, consideramos que la expresión “dos objetos” de conocimiento, de los cuales, uno es mental y otro extramental, concuerda mejor con sus afirmaciones. Debemos recordar, en este punto, que en castellano diríamos “objeto de la ciencia” para lo que el latín utilizaría “*subiectum*”, por lo que tenemos ejemplos de que es posible traducirlo así. Así, en la traducción que proponemos, Averroes dice lo siguiente⁹¹: “Comprender a través de los sentidos se lleva a cabo por medio de dos objetos (*subiecta*) de los cuales uno es el objeto (*subiectum*) a través del cual el sentido deviene verdadero (y es sentido fuera del alma), otro en cambio es el objeto (*subiectum*) por medio del cual el sentido es la forma existente (y es la perfección primera del que percibe por medio de los sentidos), es necesario que las cosas entendidas en acto tengan dos objetos (*subiecta*) por los que son verdaderas, a saber, la forma por la que son imágenes verdaderas y en segundo lugar aquello a través de lo cual las cosas entendidas son

⁹⁰ Vid. Black, Deborah, “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology”, p. 28, *Journal of the History of Philosophy* 31.3 (julio: 1993), pp. 23-59.

⁹¹ “Comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra anima”. Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro III, com. 5, ll. 380-392, p. 400. Jean-Baptiste Brenet trata esta cuestión al modo tradicional, esto es, como los dos sujetos del conocimiento en *Averroes l’inquiétant*, Les Belles Lettres, París, 2015, pp. 78-80.

un existente en el mundo, y esto es el intelecto material. No hay ninguna diferencia en esto entre sentidos e intelecto, a no ser porque el objeto (*subiectum*) de los sentidos por el que es verdadero está fuera del alma y el objeto (*subiectum*) del intelecto por el que es verdadero está dentro del alma”. Esto concuerda con el hecho de que el conocimiento empieza por los sentidos y con el papel del intelecto material, que es el que retiene el concepto una vez entendido por el intelecto agente.

Ahora bien, ¿cómo colaboran ambas dimensiones del intelecto en el proceso intelectual?, ¿cómo tiene lugar la conceptualización por medio del intelecto? Averroes explica esto por analogía con la luz cuando se trata de percibir colores: “Del mismo modo que la luz es la perfección de lo transparente, así el intelecto activo es la perfección del [intelecto] material. Del mismo modo que lo transparente no es movido por un color ni lo recibe a no ser que esté iluminado, el intelecto material no recibe los inteligibles que están aquí a no ser que [el intelecto material] sea perfeccionado e iluminado por el intelecto activo. Y del mismo modo que la luz hace que el color potencial sea un color en acto y capaz de mover lo transparente, el intelecto activo actualiza las nociones potencialmente inteligibles de tal manera se reciban por el intelecto material”⁹². La luz sería el intelecto agente, lo que hace que los colores sean los que son y, a su vez, ilumina lo transparente. El intelecto material, en esta analogía, no es el ojo, como mero receptor del color, ni tampoco el sujeto percipiente. Es la retina, el lugar donde permanecen las imágenes vistas por el ojo⁹³. Hay que recordar, en este sentido, que el proceso intelectual no sólo es, como se ha expuesto anteriormente, doble, sino también que el intelecto material no está contenido en ninguna materia.

⁹² Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 691-700, p. 411.

⁹³ Sobre esta cuestión, Deborah L. Black defiende que el intelecto material es, en esta analogía, el medio por el que se transmite la luz, el aire. Cf. Black, Deborah L., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology” y “Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection”. Lo mismo ocurre con Herbert A. Davidson: vid. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 318. Sin embargo, consideramos que su propuesta no es la adecuada, dada la exposición de Averroes. No lo es porque el intelecto material no es un mero transmisor, un medio como el aire, sino un receptor.

El intelecto agente, por lo tanto, es el que hace que se formen los conceptos que están en el intelecto material como inteligibles en potencia, o lo que es lo mismo, el que actualiza los conceptos y hace que éstos sean, como tales, entendidos⁹⁴. Los procesos de abstraer y de entender dependen de un acto de voluntad humana y, por lo tanto, tienen lugar en el alma⁹⁵. Para explicar cómo se unen dos sustancias separadas y eternas en un individuo, Averroes afirma que, en los seres humanos, como seres específicamente racionales, hay dos disposiciones hacia el pensamiento, una mental y otra extramental. La extramental estriba en que los objetos del mundo son causa de nuestro acto de conocer; la mental, que éstos, en tanto inteligibles, son objetos del pensamiento. La primera se desarrolla desde la infancia, mientras que la segunda es producto del aprendizaje intelectual⁹⁶. En este sentido, caracterizado así, como sustancia separada, el intelecto activo también es uno y el mismo para todos los seres humanos, dado que no tiene materia que multiplique su existencia en el mundo.

iv) El objeto de conocimiento y su individuación

Siendo así el proceso cognitivo, aquello que entendemos no pueden ser sino conceptos universales. Si sólo conociéramos objetos particulares, tal y como tiene lugar el conocimiento, seguirían siendo inteligibles en potencia: si lo que conocemos fuera una sucesión de particulares y no conceptos universales, siempre

⁹⁴ “Y el intelecto según el que se entiende, etc. Y entiendo por esto inteligencia agente”: “Et intellectus secundum quod intelligit, etc. Et intendit per istum intelligentiam agentem”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 18, l. 30, p. 438.

⁹⁵ En esto parece apartarse de Aristóteles, que sí sitúa el intelecto en el alma. Si bien puede parecer problemático, concuerda perfectamente con su tesis de que el intelecto es uno para todos los seres humanos, inmaterial, separado y eterno. Esto es lo que dice Averroes al respecto: “Y fue necesario atribuir estas dos acciones del alma en nosotros, esto es, recibir lo entendido y fabricarlo. Aunque el agente y el que recibe sean sustancias eternas, es por esto que estas dos acciones se reducen a nuestra voluntad, esto es, abstraer las cosas entendidas y entenderlas”: “Et fuit necesse attribuere has duas actiones animae in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantiae aeternae, propter hoc quia hae duae actiones reductae sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 18, l. 30, p. 438.

⁹⁶ Vid. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*, p. 328 y Averroes, *Epístola sobre la posibilidad de la conjunción*, §8.

conoceríamos “esto” y “aquello”, pero no que “esto” es una mesa y, así, el conocimiento como tal sería imposible. Es más, el discurso racional y la intersubjetividad no podrían darse en absoluto, porque no tendríamos nunca los mismos conceptos, que son el instrumento del pensar. Por eso, dice Averroes que “las cosas entendidas son únicas con respecto al que recibe, y muchas con respecto a la intención que se recibe”⁹⁷. Por esta misma razón, lo que se entiende, el concepto universal, siempre es necesariamente el mismo. Las cosas existentes en el mundo son generables y corruptibles, mientras que lo que conoce el individuo nunca varía, del mismo modo que el concepto de “mesa” siempre se referirá a todas aquellas cosas que cumplan con las propiedades necesarias y suficientes para ser una mesa y, por lo tanto, los conceptos son, además, eternos, atemporales⁹⁸. El intelecto material recibiría la forma de la mesa y el intelecto activo lo catalogaría como perteneciente al conjunto de objetos que tienen la propiedad de ser una mesa: identificaría las propiedades formales que hacen que un objeto sea tal y lo ubicaría en su lugar.

El objeto pensado y el objeto existente en el mundo externo son cosas distintas, dado que el individuo que conoce es un elemento constitutivo del objeto inteligible en sí mismo⁹⁹. La materia, el objeto como tal, existe en el mundo, mientras que los inteligibles, como tales, sólo existen en el entendimiento como universales, están disponibles operacionalmente, no están ontológicamente presentes. Sólo si son universales, podemos decir que todos entendemos lo mismo

⁹⁷“Intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 581-583, p.407.

⁹⁸“Y como ha sido considerado acerca de las cosas entendidas, de acuerdo a que son simplemente entes, no en relación a alguna de ellas individualmente. Se dice con verdad que son eternas, y que no se entienden unas veces sí y otras no, sino siempre (...). De acuerdo a la multiplicación y disminución contingente de éstas hacia la perfección que viene después son generables y corruptibles, y de acuerdo a que son únicas en número son eternas” “Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse eterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper. (...) Secundum enim multitudinem et diminutionem contingentem eis a postrema perfectione sunt generabilia et corruptibilia, et secundum quod sunt unica in numero sunt eterna”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 596-604, p.407.

⁹⁹ Como ejemplo de esto, cabe citar lo que dice Aristóteles: “Lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta”, en *Acerca del alma*, III, c. 8, 431b 29- 432a 1.

cuando hablamos de algo determinado y, por lo tanto, sólo desde esta condición de universalidad de los conceptos, podemos garantizar, no sólo la comprensión lingüística, sino también la posibilidad de hacer ciencia como algo unitario.

Esto puede plantear un problema, a saber, si todos conocemos un mismo objeto inteligible, si el inteligible en acto o concepto universal es uno y el mismo para todos, y, además, compartimos un mismo intelecto material, ¿cómo podemos tener pensamientos individuales? ¿Cómo es posible que cada individuo tenga un pensamiento distinto si compartimos esta universalidad? O lo que es lo mismo, ¿cómo poder afirmar la existencia del pensamiento individual?

La individuación del objeto de conocimiento viene dada, valga la redundancia, por el propio individuo. Muchos sujetos cognoscentes pueden tener un mismo concepto universal y, a la vez, conocer individualmente. Podemos pensar en cuando todos vemos juntos la misma película o escuchamos música a la vez. Todos vemos o escuchamos lo mismo, pero tenemos una experiencia individual determinada acerca de lo que estamos haciendo¹⁰⁰. Como sujeto que conoce, tengo unas imágenes o representaciones específicas, dada mi experiencia, los *phantasmata*. A este *corpus* de conocimientos que tiene cada individuo le llama Averroes “intelecto especulativo” y, como depende del cuerpo, con él perece. Éste es el elemento que diferencia un individuo de otro y, como bien señala Bernardo C. Bazán, “antes que decir que los individuos están unidos al intelecto, es mejor decir que están unidos a los objetos conocidos (*intellecta speculativa*), porque constituyen uno de los sujetos o soportes de las intenciones (*intentiones*) conocidas”¹⁰¹. De cualquier modo, aunque cada individuo tenga sus propios conocimientos, cada una de nuestras representaciones individuales son instancias de un concepto universal que todos tenemos. Si no tuviéramos los mismos conceptos, tal y como antes se ha explicado,

¹⁰⁰ Vid. Black, Deborah L., “Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection”, p. 326.

¹⁰¹ Bazán, B. C., “Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, nº4, pp. 425-446 (octubre: 1981), p. 431. También Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 501-520, p. 404.

no podríamos si quiera entendernos entre nosotros a no ser que siempre estuvieran presentes los objetos a los que nos referimos.

v) La tesis de la unidad del intelecto

De estos dos aspectos principales de la cognición, el que tiene que ver con el sujeto que conoce y, así con cómo tiene lugar el conocimiento y, por otro lado, el que concierne al objeto del conocimiento, es decir, a lo que se conoce por medio de este proceso, surge la tesis de la unidad del intelecto de Averroes. Ésta nos dice que el intelecto material, es decir, el intelecto por medio del que tiene lugar la pura recepción de formas es uno y el mismo para todos los seres humanos¹⁰². Esta postulación de un único intelecto responde a dos exigencias del conocimiento. Por un lado, el hecho de que todos los seres humanos comparten una capacidad cognitiva universal, y, por lo tanto todos tenemos la misma capacidad intelectual¹⁰³. Por otro lado, responde al hecho de que el inteligible en acto es el mismo para todos, es decir, a que todos conceptualizamos de la misma manera, lo que es imprescindible para conocer y predicar con verdad acerca del mundo. Los inteligibles son conceptos universales entendidos por el alma y los pensamientos individuales no son los inteligibles en sí¹⁰⁴. Para Averroes, es necesario que éste sea el proceso del conocimiento y que ésta sea la naturaleza de lo conocido si queremos tener la posibilidad de hacer de la ciencia, no sólo algo plausible, sino también, un todo unitario y universal. La tesis de la unidad del intelecto tiene un papel fundamental cuando lo que está en juego es el establecimiento de la ciencia en

¹⁰² “Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus”, Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 575-576, p. 407.

¹⁰³ Y que, siendo pura receptividad, se diferencia de la materia primera en que ésta última no conoce, distingue ni comprende, vid. Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, ll. 27-35, pp. 387-388.

¹⁰⁴ Vid. Taylor, Richard C., “Averroes’ Epistemology and its Critique by Aquinas”, en *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, pp. 147-177, Center for Thomistic Studies, Houston, 1999, p. 161.

sentido fuerte. Más aún cuando se trata de la ciencia cuyo objeto no es ni más ni menos que todo lo real, es decir, cuando se trata de la metafísica.

c) Unidad del intelecto y fundamentación de la ciencia metafísica

De fondo, la propuesta de Averroes con respecto a la cognición tiene un propósito metafísico. Él mismo nos habla del carácter fundamental y fundamentador de la ciencia del alma cuando se trata de constituir la ciencia metafísica, pues nos dice, en su *Gran comentario al De anima*, que “el conocimiento del alma es necesario para el conocimiento de la filosofía primera”¹⁰⁵. Esto puede entenderse fácilmente si pensamos que el estudio acerca de cómo tiene lugar el conocimiento aporta principios al resto de ciencias que desde la misma intelección se confirman, dado que el conocimiento sólo se adquiere desde ella¹⁰⁶. Otra de sus aportaciones a la ciencia metafísica y a las ciencias en general le viene de su ser una ciencia natural en sí misma, pues, como se ha expuesto con anterioridad, la ciencia del alma forma parte de la física o ciencia natural.

Ahora bien, ¿cómo contribuye la ciencia del alma a las demás ciencias para que ésta sea previa y más noble? El alma es, en palabras de Aristóteles, y con Averroes, “aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica”¹⁰⁷. Es decir, el alma es la vida, el ser propio del viviente, “lo que está vivo, sólo tiene ser porque tiene alma”¹⁰⁸. Además, la vida es aquello que todos los seres animados, esto es, los que

¹⁰⁵ Averroes, *Comentarium Magnum in De anima*, III, com. 5, l. 676, p. 410.

¹⁰⁶ Como son los principios básicos del razonamiento, por ejemplo el principio de (no) contradicción, sin el que no es posible pensar.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000, libro II, c. 2, 414a 13-14.

¹⁰⁸ “Y como ha sido establecido que el alma es la primera perfección del cuerpo natural, y que lo animado no tiene tal ser a no ser por esto: que tiene alma”: “Et cum declaratum est quod anima est prima perfectio corporis naturalis, et quod animatum non habet hoc esse nisi ex eo quod habet animam”, Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro II, com. 7, ll. 25-28, p. 138.

tienen alma, tienen en común¹⁰⁹. El alma es causa y principio del cuerpo del viviente de tres maneras determinadas: como sustancia, como principio motriz y como aquello por lo que existe el cuerpo. Para el viviente, existir es vivir, y el alma es causa y principio de esto.

De ahí que la ciencia del alma contribuya al resto de ciencias. Dado que el alma es el principio del viviente, la ciencia del alma contribuye, en primera instancia, como parte integrante, pues en ella está la capacidad intelectual. Aporta principios a las ciencias y desde ella se confirman los primeros principios, porque desde ella se adquiere el conocimiento de las causas primeras de las proposiciones¹¹⁰. Por esto mismo, la ciencia del alma tiene un papel fundamental y fundamentador cuando se trata de establecer la ciencia metafísica.

Volviendo a la cuestión intelectual, recordamos que tener el mismo inteligible en acto o lo que es lo mismo, que un concepto sea universal, es imprescindible para predicar con verdad. Mucho más lo es, por tanto, para poder hacer ciencia. Tiene que haber un referente común a las proposiciones universales de la ciencia, pues la realidad es sólo una. Si los conceptos entendidos no fueran universales, sino particulares, tendríamos distintos referentes para cada concepto. Los inteligibles en acto, i.e., los conceptos, se utilizan en las proposiciones universales de la ciencia¹¹¹. Sin embargo, los referentes de las proposiciones científicas son los objetos del mundo, aunque conceptualizados de manera universal. Así, esta caracterización del

¹⁰⁹ Averroes, *Aristotelis Opera cum Averrois comentariis, De sensu et sensilibus cum Averrois Cordubensis paraphrasi*, ed. *Venetiis apud Junctas* (1562-1574), vol. VI, folio 4r B-C, “En consecuencia, hay que hacer una consideración acerca de los seres animados y todos tienen vida”, “consequens est facere considerationem de animalibus, et vitam habentibus omnibus”. Se traduce *animales* como *seres animados*, porque el uso actual del término no da cuenta del conjunto de seres con alma, que es de lo que habla Averroes.

¹¹⁰ “Et debes scire quod iuvamentum scientiae animae ad alias scientias invenitur tribus modis. Quorum unus est secundum quod est pars illius scientiae (...). Secundum est quia dat pluribus scientiis plura principia (...). Tertium vero est commune iuvamentum, et est facere acquirere confirmationem in primis principiis; quoniam ex ea acquiritur cognitio causarum primarum propositionum”. Vid. Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro I, com. 2, ll. 18-36, pp.4-5.

¹¹¹ Vid. Taylor, Richard C., “Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVI, nº 4 (octubre: 1998), p. 515.

objeto conocido como universal, eterno y necesariamente uno y el mismo para todos, es una exigencia si queremos tener la posibilidad de hacer ciencia y considerarla como un todo unitario y verdadero. Más aún si de lo que se trata es de conformar una ciencia general acerca de todo lo que existe, de toda la realidad, como es la metafísica.

Así, en lo que propone Averroes, se unen dos aspectos, dos visiones del mismo proceso, que nos permiten una caracterización más profunda, si cabe, del papel constitutivo del estudio del intelecto cuando se trata de hacer metafísica. Por una parte, encontramos la caracterización de la realidad, que no podemos conocer sino con una misma capacidad, la intelectiva. Por otra parte, el cómo la conceptualizamos, el cómo entra lo que conocemos a formar parte de nuestra red de conceptos y, así, poder hacer ciencia. Esto responde a la doble pregunta que hace la metafísica: ¿qué es la realidad?, ¿puedo conocerla con verdad? Y aquí tendríamos que añadir, ¿puedo conocerla hasta sus últimos fundamentos¹¹²? La capacidad de conocer y el objeto conocido tienen que guardar una cierta relación de identidad, lo que respondería, aplicándolo a la metafísica, a que la relación entre gnoseología y ontología es bidireccional o bicondicional. Esto es tan sencillo como pensar que sólo si podemos conocer la realidad, cabe la pregunta acerca de la naturaleza de la realidad y viceversa.

Por otra parte, la metafísica, según Averroes, es una ciencia que tiene que ver especialmente con la sustancia suprasensible, cuya existencia se establece por medio del intelecto. De ahí el acceso a todo lo real. Desde la física no puede establecerse la existencia de los conceptos, que son universales¹¹³. Para eso necesitamos profundizar en cómo tiene lugar la intelección que permite establecer la existencia

¹¹² Para esta triple caracterización de la metafísica como ontognoseología y teología, puede consultarse el artículo de García Marqués, Alfonso, “¿Qué es eso de metafísica?”, en *Razón y Praxis*, cap. 1, García Marqués, A.- García-Huidobro, J. (eds.), Edeval, Valparaíso (Chile), 1994, pp. 21-40.

¹¹³ Aunque la física sea preliminar y necesaria para la metafísica, vid. Ramón Guerrero, Rafael, “La metafísica en Averroes”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 15, 1998, pp. 181-198.

de lo suprasensible¹¹⁴. Si queremos formar una ciencia que estudie la naturaleza de todo lo real, no podemos atender sólo a la materia, sino también a la forma, pues conocemos ambas cosas a la vez. Por ejemplo, puedo decir, atendiendo a causas estrictamente empíricas, que estoy sentado porque tengo huesos y tendones. Pero entonces, estoy dejando de lado que estoy sentado porque ésa es mi voluntad. Éste es un ejemplo sencillo, pero ilustra con claridad la importancia de apelar también a causas suprasensibles, que no nos son dadas en la experiencia inmediata, cuando tenemos que explicar la realidad. Y estas causas sólo pueden conocerse por medio del intelecto y, por esto, necesitamos saber no sólo cómo opera el intelecto, sino también qué podemos conocer y cómo lo conocido pasa a formar parte de nosotros en cierto sentido.

Otra de las razones que llevan a afirmar que el propósito de Averroes es ontológico y que, por lo tanto, tiene que ver con la constitución de la ciencia metafísica es que su concepción del conocimiento está dirigida más a qué es el objeto inteligible y cómo se constituye como tal que a explicar cómo nos hacemos conscientes del mismo. Incide en la caracterización hilemórfica del objeto de conocimiento: existe en el mundo material y en el individuo formalmente, dado que el conocimiento es la recepción de la forma del objeto conocido sin la materia¹¹⁵.

En definitiva, Averroes responde a cómo tiene lugar el proceso intelectual apelando a que todos conocemos de la misma manera y define el objeto de conocimiento como universal, con el propósito de garantizar que exista, no sólo la racionalidad del discurso y la intersubjetividad, sino una ciencia unitaria y universal. Como bien apunta Miguel Cruz Hernández, “mientras existan hombres, quiere decir Averroes, tendrán que pensar del mismo modo, tendrán un mismo punto de contacto con la verdad objetiva. Es cierto que mi perspectiva de la verdad –grande o pequeña, científica o vulgar– morirá conmigo, con mis órganos de los sentidos, con mi

¹¹⁴ Vid. García Marqués, Alfonso, “¿Qué es eso de metafísica?”, pp. 26-30.

¹¹⁵ Vid. Black, Deborah L., “Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection”, pp. 338-339.

sistema nervioso, pero la verdad que haya en ella será eterna”¹¹⁶. Ésta, como otras tesis de Averroes, se ha malentendido durante mucho tiempo en la Historia de la Filosofía. Quizá haya contribuido la falta de atención que se le ha prestado a lo que él mismo nos ha legado, antes que a escritos o críticas por parte de terceros. Pese a lo problemático de su propuesta, en ésta encontramos un esfuerzo por combinar lo conceptual con lo físico, lo material con lo formal. Lo que más nos sorprende de su postura tal vez sea lo intuitivo de sus reflexiones acerca de nuestra capacidad para conocer el mundo, de cómo ésta nos permite predicar acerca del mismo con verdad, dejándonos, por lo tanto, hacer de la ciencia algo universal.

d) La cuestión de la inmortalidad del alma

Tal y como se ha descrito en líneas anteriores, el alma es el ser propio del viviente, la forma del cuerpo orgánico y, por lo tanto, puede identificarse con la vida. Siendo así las cosas, en un primer momento puede parecernos que el problema de la inmortalidad del alma no es tal, dado que el alma se identifica con la vida y, por lo tanto, no habría problemática que tratar. Sin embargo, es una cuestión más compleja de lo que pueda parecer, porque, si bien la inmortalidad del alma individual no está del todo clara en Averroes, existe una facultad del alma que no sólo no es mortal, sino que es eterna y, por lo tanto, ni se genera ni se corrompe: el intelecto.

Para el Cordobés, el problema de la inmortalidad es un problema menor, siendo el problema realmente importante cómo tiene lugar la conjunción entre el intelecto material y el intelecto activo. Pese a todo, hemos de tener en cuenta que la recepción posterior que se hace de su obra adquiere un carácter religioso en muchos aspectos y, así, muchas discusiones se centraron en esta problemática. Ésta deriva, principalmente, de cómo describe Averroes el proceso intelectual y surge cuando se

¹¹⁶ Cruz Hernández, Miguel, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p.319.

toman en consideración los dogmas religiosos, que chocan, en principio, con la propuesta rusdiana.

Para atender a esta cuestión, en primer lugar se tratarán las distintas potencias o facultades del alma tal y como las delimita Averroes, por considerar que influyen en la mejor comprensión del tema que nos ocupa. En segundo lugar, se incidirá en la naturaleza específica de la facultad intelectual y se planteará el problema de la inmortalidad personal o individual. Por último, se dará una pincelada en relación a la cuestión de la resurrección de los cuerpos, íntimamente ligada a la inmortalidad humana y a la caracterización religiosa de una posible “vida” después de la muerte típica de las tres grandes religiones del libro.

i) Las facultades del alma

Averroes sitúa en el alma cinco potencias o facultades: vegetativa o nutritiva, sensitiva, apetitiva o volitiva, imaginativa o cogitativa y racional. Entre ellas, la superior siempre presupone la inferior. Por ejemplo, la sensitiva presupone la vegetativa; la imaginativa presupone las dos anteriores, de tal manera que todas dependen de la potencia nutritiva como precondition de la vida y el crecimiento.

La facultad vegetativa es la que tiene que ver con crecer, nutrirse y reproducirse, con las funciones vitales básicas. Ésta la compartimos los seres humanos, los animales y las plantas. Con respecto a la potencia sensitiva, ésta es la sensación, la percepción sensorial y, por lo tanto, la conforman los cinco sentidos.

La potencia la imaginativa difiere de las sensaciones en que puede aprehender objetos que están ausentes, componer objetos a partir de objetos percibidos de manera separada y, a veces, sus aprehensiones pueden ser ficticias, aunque su acción está sujeta al tiempo¹¹⁷. Cabe señalar, asimismo, que entre los sentidos a los llamamos “internos” también tenemos la reminiscencia, que es la capacidad de recoger eventos, y la memoria, la capacidad de retenerlos. La reminiscencia –como

¹¹⁷ Fakhry, Majid, Averroes, p. 63.

juego activo de facultades del alma hasta recordar— está reservada a la humanidad, mientras que la memoria es común a todos los seres animados superiores capaces de imaginar. Otro sentido, el llamado “sensorio común”, o capacidad estimativa, es un cierto tipo de sentido interno que percibe los sensibles comunes, discrimina las cualidades sensibles y percibe que percibe¹¹⁸. El *sensorium commune* o sensorio común es análogo a otros sentidos internos como la imaginación y tiene que ver especialmente con la discriminación sobre casos concretos.

Por otro lado, la facultad apetitiva o desiderativa es aquella que tiene que ver con el apetito, la ira o la voluntad.

La facultad racional, constituida por el intelecto, no aprehende lo particular, sino lo universal, los conceptos, que puede combinar en forma de juicios. Esta facultad constituye la perfección de la especie humana y es una potencia práctica, porque nos lleva, desde las formas de la imaginación, a actos voluntarios relacionados con la virtud moral; y, a la vez, una potencia teórica, porque, a través de ella, llegamos a nociones generales o universales, a conceptos. Dicha facultad, tal como la caracteriza Averroes, presenta un problema, a saber: si la configura el intelecto y éste es una sustancia separada, como tal no es una potencia del alma. Sus operaciones tienen lugar en el alma, pero no forma parte del alma en sí misma.

Ahora bien, teniendo en cuenta cómo opera el resto de facultades del alma, salvando el intelecto, así como la naturaleza específica de la facultad intelectual, no es de extrañar que Averroes determine que las facultades distintas del intelecto perecen con el cuerpo, dado que son partes del cuerpo orgánico y, así, no pueden existir separadas del cuerpo del que son parte¹¹⁹. Nuestras sensaciones y percepciones individuales, así como nuestras formas individuales de la imaginación perecen con nosotros. Además, las facultades no intelectivas, incluyendo la capacidad imaginativa, donde se sitúa lo que anteriormente hemos descrito en

¹¹⁸ Vid. Fakhry, Majid, *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, p. 62.

¹¹⁹ Vid. Averroes, *Commentarium Magnum De anima*, libro II, com. 11, ll. 19-21, p. 147.

sentido amplio como “representaciones”, están situadas en el cerebro. Es evidente, también, que éste perece con el cuerpo. Así, tras la muerte, tampoco recordamos los pensamientos teóricos, dado que la *virtus cogitativa*, distinta, *sensu stricto*, de la capacidad intelectual como aprehensión de formas universales, también se sitúa en el intelecto pasivo¹²⁰.

ii) El intelecto en la cuestión de la inmortalidad del alma

Sin embargo, existe una parte especial, el intelecto. Averroes nos dice, en el *De intellectu*, que cuando un hombre nace, se genera para él el intelecto, aunque no el intelecto en sí¹²¹. Cuando alguien muere, se destruye el intelecto para él —el intelecto especulativo—, pero no el intelecto en sí mismo. Esto aumenta, si cabe, las dimensiones de esta problemática en relación a las consideraciones religiosas acerca de la “vida” después de la muerte.

La cuestión de la inmortalidad del alma en Averroes, por lo tanto, está estrechamente relacionada con su caracterización del proceso intelectual. Para el Cordobés, si bien el intelecto es una sustancia separada, única y eterna, las representaciones o formas de la imaginación que un individuo tiene a lo largo de su vida perecen con él. El intelecto material sí es inmortal, pero lo es por su naturaleza de sustancia eterna, separada, incorruptible y única para toda la especie humana, lo que deja al hombre individual, como tal, sin un resquicio de inmortalidad personal. Tal y como lo plantea Averroes, podríamos hablar de una inmortalidad específica,

¹²⁰ “La acción del intelecto es distinta de la acción de la capacidad cogitativa, que Aristóteles llamaba intelecto pasivo y dijo de ella que es generable y corruptible”: “Actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocavit intellectum passibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem”, Averroes, *Commentarium Magnum De anima*, libro III, com. 33, ll. 74-76, p. 476 y “y el hombre no es generable y corruptible a no ser por esta capacidad, y sin esta capacidad y la capacidad de la imaginación, nada entiende el intelecto material. Y por esto, como dijo Aristóteles, no recordamos tras la muerte. No porque el intelecto sea generable y corruptible, como alguno pueda considerar”: “et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem, et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis. Et ideo, sicut dicit Aristoteles, non rememoratur post mortem, non quia intellectus est generabilis et corruptibilis, sicut aliquis potest existimare”, Averroes, *Commentarium Magnum in De anima*, libro III, com. 33, ll. 79-85, pp. 476-477.

¹²¹ Vid. Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 294.

común a los seres humanos, dado que compartimos el intelecto material, pero la inmortalidad individual, desde este punto de vista, parece difícilmente alcanzable. Al menos, si se trata el problema de la inmortalidad humana desde un punto de vista estrictamente filosófico y atendemos a lo que se sigue de sus afirmaciones. En el *Tahâfut*, acerca de esta cuestión, Averroes nos dice lo siguiente: “Zaid y Amr son numéricamente distintos, pero idénticos en cuanto a su forma. Si, por ejemplo, el alma de Zaid fuera numéricamente distinta del alma de Amr en el modo en que Zaid es numéricamente distinto de Amr, el alma de Zaid y el alma de Amr serían numéricamente dos, pero una en su forma, y el alma poseería otra alma. La conclusión necesaria es, por lo tanto, que el alma de Zaid y el alma de Amr son formalmente idénticas. Una forma idéntica conlleva una unidad numérica, esto es, lo divisible, la multiplicidad, sólo se dan a través de la multiplicidad de la materia. Si el alma no muere cuando muere el cuerpo, o si posee un elemento inmortal, debe, cuando ha dejado los cuerpos, formar una unidad numérica”¹²².

iii) Religión e inmortalidad del alma

Claramente, desde esta perspectiva, este planteamiento supone un problema importante cuando se trata de conjugarlo con las creencias religiosas, tanto musulmanas como cristianas, que defienden la inmortalidad individual. Averroes se da cuenta de esto y se da cuenta de las limitaciones que tiene la especulación filosófica con respecto a la inmortalidad humana. Él reconoce que todas las grandes religiones afirman existencia de una vida después de la muerte y sostiene que existen principios en materia de religión de los que no puede dudarse ni discutir, del mismo modo que no puede argumentarse acerca de los milagros, porque son una cuestión de fe. En *Los métodos demostrativos en religión*, afirma que “la revelación divina en todas las religiones positivas enseña la inmortalidad del alma, la cual

¹²² Averroes, *Tahâfut al-tahâfut*, p. 50.

demuestran apodícticamente los sabios”¹²³. Lo que parece claro aquí es que el alma es inmortal, pero la cuestión acerca de la inmortalidad individual permanece abierta en Averroes, dado que habla de unidad numérica.

Por otro lado, y casi de manera paradójica con respecto a su argumentación estrictamente filosófica, mantiene que, tras la muerte, hay premios y castigos. Son las acciones que realizamos en esta vida las que nos proporcionan la felicidad en la vida venidera: “Después de la muerte es consiguiente que las almas queden libres de las pasiones corpóreas, y entonces en las almas puras se duplica la pureza al quedar libres de las pasiones corpóreas, mientras que en las impuras con la separación aumenta la impureza a causa del daño que entrañan los vicios que llevan adquiridos y se aumentará su vergüenza por haberles sido antes posible la purificación, posibilidad que en el momento de su separación del cuerpo deja de existir, ya que solamente en el estado de unión con los cuerpos son posibles los méritos”¹²⁴. De lo que se sigue, por lo tanto, que la vida terrena es, de algún modo, una preparación para la “vida” posterior, que tiene lugar tras la muerte. Pero si hay premios y castigos en una vida futura, que se siguen de nuestros comportamientos individuales, tiene que haber una cierta inmortalidad personal.

Otra de las afirmaciones que hace Averroes al respecto tiene que ver con la creencia de que cuando morimos, desaparece la actividad del alma como en el sueño, tal y como lo recoge el Corán, y el alma se libera de las pasiones corpóreas. La muerte traería al alma una cierta inactividad, pero no su desaparición. En el *Tahâfut*, reconociendo la dificultad que entraña el problema del alma, dice lo siguiente: “Y la comparación de la muerte con el sueño en esta cuestión es una prueba evidente de que el alma sobrevive, puesto que la actividad del alma cesa durante el sueño a través de la inactividad de su órgano, pero la existencia del alma no cesa y, por lo tanto, es necesario que su condición en la muerte debería ser como

¹²³ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, p. 343.

¹²⁴ Averroes, *Kasf an Manâhiy*, p. 343.

su condición en el sueño, porque las partes siguen la misma regla. Y ésta es una prueba que todos pueden entender y que es conveniente que sea creída por las masas, y enseñará a los ilustrados el modo en que se investiga la supervivencia del alma. Y esto es evidente por las Divinas Palabras: «Dios toma para sí las almas en el momento de su muerte; y a aquéllos que no mueren en su sueño»¹²⁵. Para entender estas cuestiones debemos recordar que consideramos que Averroes es un creyente sincero que reconoce, no sólo la dificultad de esta cuestión, sino también, que en materia de religión, hay determinados principios de los que no puede dudarse porque así lo establece la revelación. Si la filosofía no alcanza, dada la complejidad que presenta el problema de la inmortalidad del alma humana, podemos servirnos de esta vía, la de la revelación, para conocer la verdad, aunque no podamos ofrecer una prueba apodíctica de la misma.

Como podemos observar por lo dicho, la cuestión de la inmortalidad individual del alma en Averroes permanece abierta, pues no encontramos en él nada que niegue la inmortalidad personal, acudiendo al Corán donde la razón no alcanza y afirmando que la doctrina religiosa de una “vida después de la vida” es verdadera, dado que el alma sobrevive a la muerte. Además, reconocer que existen premios y castigos en una vida venidera, repartidos a cada uno como le corresponden, supone que sólo pueden darse por méritos individuales y, por lo tanto, su reconocimiento presume una cierta inmortalidad personal. Sin embargo, insistimos, esta cuestión sigue abierta en Averroes en tanto inmortalidad del alma individual.

En lo que respecta a la resurrección de los cuerpos, Averroes sí cree en la resurrección, pero no que ésta tenga lugar en el mismo cuerpo, físicamente corrompido tras la muerte. Más bien la concibe como una resurrección espiritual: “Debe asumirse que lo que surge de los muertos es un simulacro de esos cuerpos terrenales, no esos mismos cuerpos, pues lo que ha perecido no regresa individualmente, y una cosa sólo puede regresar como una imagen de aquello que ha

¹²⁵ Averroes, *Tahâfut al-tahâfut*, p. 447.

perecido, no como algo idéntico a lo que ha perecido, como sostiene Algazel. Por lo tanto, la doctrina de la resurrección de estos teólogos, que creen que el alma es un accidente y que los cuerpos que nacen de nuevo son idénticos a los que han perecido, no puede ser verdadera”¹²⁶.

Este aspecto de su pensamiento es, quizá uno de los más controvertidos. Cuando comenta a Aristóteles, Averroes parece no dejar cabida a la inmortalidad personal del alma, aunque sí a una inmortalidad específica, reconociendo que la cuestión acerca de la corruptibilidad del intelecto pasivo es oscura y difícil. Sin embargo, en sus obras como pensador original, reconoce que los sabios demuestran apodícticamente la inmortalidad del alma. Lo que no dice es cómo tiene lugar esta demostración. Por otra parte, la afirmación de que hay premios y castigos por méritos individuales en otra vida, no puede darse si no es como consecuencia de una inmortalidad individual del alma. Ni puede ocurrir una resurrección de los cuerpos, aunque éstos no sean los mismos, idénticos en número, si no hay almas que poner en ellos.

Como filósofo, Averroes no puede llegar a demostrar la inmortalidad del alma, tal y como la describe, porque se reduciría a una capacidad eterna y única para todos los seres humanos de la que todos participan. Ahora bien, como el creyente sincero que es, al menos, esto es lo que se destila de sus escritos, no podemos sino decir que Averroes sí cree en una existencia ulterior de los seres humanos como almas inmortales. Puede que las vivencias que hemos tenido en la vida terrena no nos acompañen en la vida venidera, pero sí lo hacen nuestras buenas y malas acciones en forma de premios o castigos en la vida eterna.

¹²⁶ Averroes, *Tahâfut al-tahâfut*, p. 470. Respecto a esta cuestión, Ovey N. Mohammed señala que esta postura de Averroes es compatible con el Corán –dado que reconoce que la continuidad entre esta vida y la siguiente tiene lugar por medio del alma– y con la teoría de Aristóteles de que nada que perezca puede permanecer del mismo modo, en Mohammed, Ovey N., *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Ontario, 1984, p. 110.

De cualquier modo, lo que no afirma Averroes, aunque se le ha adscrito en numerosas ocasiones, es la mal llamada “tesis del monopsiquismo”. Él no habla de un alma común, sino que su afirmación se restringe al intelecto material.

La problemática, por lo tanto, resulta ciertamente compleja. Sin embargo, si hemos de atenernos a lo que dice Averroes, la verdad siempre está del lado de la fe, aunque son los sabios quienes tienen que hacer una exégesis filosófica de la misma. Sin embargo, esta exégesis, dice Averroes en sus obras en defensa de la filosofía, sólo puede llevarnos a los principios fundamentales de la religión y, por lo tanto, hemos de creer en la supervivencia del alma en una vida venidera y en una resurrección de los cuerpos, aunque ésta adquiera un matiz de tipo espiritual.

Podríamos acusar a Averroes de que su defensa de la inmortalidad del alma individual es ambigua. Hemos de decir, sin embargo, que él no plantea el problema cuando está caracterizando el intelecto. Son sus receptores, en el siglo posterior los que lo hacen por él. La cuestión de la inmortalidad del alma la trata en sus obras de carácter teológico y se remite al punto de vista de lo que dice la Escritura y lo que dicen los sabios al respecto. Averroes asume y afirma que hay principios en la religión que no tienen argumentación posible: se creen sin más, aunque nuestra razón no alcance a entenderlos en profundidad.

4. CONCLUSIONES

Una lectura atenta de las obras de Averroes muestra que la Historia de la Filosofía, en muchos casos, ha malentendido las tesis del filósofo que nos ha ocupado este breve espacio, adscribiéndole tesis que no corresponden con su pensamiento y, en otros casos, confiriéndole a sus doctrinas un carácter que no tienen. La tesis del monopsiquismo no es tal. No afirmó que Dios no conociera los singulares. No podemos adscribirle la doctrina de la doble verdad. Su tesis de la eternidad del mundo no contradice, en sentido estricto, a la tesis de la creación, tal como la presenta el Corán. Quizá lo más controvertido sea su consideración de la

inmortalidad del alma de acuerdo a lo que se sigue de sus comentarios, mas no lo es tanto si atendemos a su obra como pensador original.

Averroes es el filósofo más grande que ha tenido el mundo musulmán. Con él, se inicia un despertar hacia el racionalismo, como ejercicio estricto de la razón en todos los aspectos de la vida, incluso en el religioso. Su tiempo tampoco fue capaz de entenderlo y valorar su obra como correspondía, bien por intrigas políticas, bien de índole religiosa, condenándolo al destierro por defender principalmente la autonomía de la filosofía, del pensamiento, así como su prioridad cuando se trata de entender la realidad en conjunto.

Sin embargo, esta defensa de la filosofía no se hace considerándola de manera totalmente independiente de la teología, sino como el camino correcto, tras la investigación racional, hacia la verdad religiosa. La verdad es una, la de la fe. Los métodos de acceso a la misma son dos, pero confluyen en el mismo sitio. La filosofía nos ofrece una mayor comprensión del texto revelado, nos da la perspectiva de la teología filosófica. Por lo tanto, filosofía y religión son, tal como las caracteriza Averroes, interdependientes, pues el Cordobés dirige todos sus esfuerzos hacia la conciliación de ambas cuando está mostrando lo que él mismo piensa.

El siglo posterior haría una recepción relativamente equívoca de su obra. Salvo un grupo reducido, pocos consiguen entender con claridad a Averroes y el calado real de sus tesis, considerándolo, en ocasiones, como poco menos que el diablo¹²⁷. Pese a todo, ese grupo relativamente reducido de filósofos que entendieron a Averroes y que, con sus tesis y las de Aristóteles, llegaron más lejos en la tarea filosófica, tuvieron una importante repercusión en el transcurso del devenir histórico.

¹²⁷ Cabe señalar, en este punto, lo que dice Pietro Pomponazzi (*1462-†1525) de Averroes en su *Quaestio de immortalitate animae*: “Dicat autem quisque quicque vult, ego magis abhorreo opinionem Averrois quam diabolum”. “Que diga cada uno lo que quiera, yo aborrezco más la opinión de Averroes que al diablo”, en Kristeller, P. O., “Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi”, *Medievalia et Humanistica*, 9, pp. 85-96, 1955, p. 93. Citado en Brenet, Jean-Baptiste, *Averroes l'inquiétant*, p. 13.

Éstos fueron los averroístas, aunque también habrá que matizar si ellos siguen específicamente a Averroes, a Aristóteles o a su propia razón. Sus tesis fueron objeto de una de las mayores condenas de toda la Historia de la Filosofía. Su principal apología tiene que ver con la consideración de la filosofía y, por ende, la ciencia, como saber autónomo e independiente de la teología, sentando las bases para el establecimiento de los distintos saberes como ámbitos especializados de conocimiento.

II. LA RECEPCIÓN DEL ARISTOTELISMO

“¿Podría haber ocurrido una revolución científica en el siglo XVII si las masivas traducciones de la ciencia greco-árabe y de la filosofía natural al latín nunca hubieran tenido lugar? La respuesta parecía obvia: no, no podría haber ocurrido. Sin las traducciones, muchos siglos se habrían requerido antes de que la Europa occidental pudiera haber alcanzado el nivel de la ciencia greco-árabe, retrasando así cualquier posibilidad de una transformación de la ciencia”¹²⁸.
Edward Grant.

1. LA TRANSMISIÓN A OCCIDENTE DE LOS TEXTOS DE ARISTÓTELES

La recepción de Aristóteles en el mundo latino no puede entenderse si antes no se trata la cuestión de las traducciones: ¿cuándo empieza a traducirse la obra aristotélica?, ¿desde qué fuentes?, ¿cómo y cuándo se recibe en Occidente? Estas traducciones son las que prepararán y posibilitarán el avance filosófico y científico posterior, pues llevarán a constituir y desarrollar la organización de las universidades europeas, a cambiar los planes de estudios y, con éstos, a reorganizar las distintas disciplinas o áreas del conocimiento. Sin conocer cómo tuvo lugar el proceso de traducción, no podríamos saber con exactitud cómo acontece la entrada, en el mundo latino, de un nuevo pensamiento que pronto colisionará con el pensamiento anterior y que, como se intentará mostrar en el presente trabajo, tendrá una gran influencia en siglos posteriores y en toda la Historia de la Filosofía.

¹²⁸ Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their religious, institutional and intellectual contexts*, Cambridge University Press, NY, 1996, p. xiii.

En este punto, que abordaremos de forma breve, veremos cómo Aristóteles no llega al mundo latino exclusivamente de manos de las traducciones hechas desde el mundo árabe, tal y como se ha venido afirmando de manera generalizada. El proceso de traducción del *corpus* aristotélico se desarrolla paulatinamente. Además, de las distintas obras llegan a realizarse varias traducciones y, hacia finales del siglo XII, el grueso de la obra aristotélica había sido traducido al completo. Sin embargo, y al contrario de lo que ha venido sosteniéndose, en la mayoría de los casos, las traducciones que tuvieron mayor difusión no fueron aquéllas que se hicieron desde el árabe, sino las que se hicieron desde el griego.

Tenemos constancia de las traducciones de la obra de Aristóteles gracias a un *corpus* de unos 2000 manuscritos que datan desde el siglo IX al siglo XVI. Durante los siglos XIX y XX, se ha llevado a cabo un estudio de la labor de traducción en el mundo medieval que ha tenido como resultado un catálogo de manuscritos medievales que contiene las traducciones de Aristóteles. Éste se ha recogido en tres volúmenes (1939, 1955 y 1962), que son básicos para entender la labor de traducción. Por medio de estas investigaciones disponemos de los distintos volúmenes del *Aristoteles Latinus*, que contienen ediciones críticas de las traducciones de Aristóteles¹²⁹.

Para tratar esta cuestión, veremos, en primer lugar, cómo tiene lugar la recepción de la obra aristotélica en el mundo musulmán y que, además de un gran movimiento de traducción, surge una especulación filosófica propia. En segundo lugar, se mostrará cómo se recibe la herencia greco-árabe en el Occidente latino para, por último, poner de relieve que en el mundo latino tuvo lugar un gran movimiento de traducción al latín directamente desde las obras griegas y que estas traducciones, por sus características, consiguieron una mayor difusión.

¹²⁹ Esta cuestión, así como una amplia tabla detallada de traductores de Aristóteles con sus respectivas traducciones, pueden consultarse en Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 45-79.

a) Traducciones desde el árabe

El centro filosófico, médico y teológico más importante fue, en Siria, la Escuela de Nisibis, fundada alrededor del 350 y de carácter eminentemente teológico. Situada en el centro del mundo de habla asiria y dentro del Imperio romano, en el que, tras el Edicto de Milán, promulgado por Constantino I el Grande en el año 313, se otorgaba libertad de culto para los cristianos. Tal era su importancia, que llega a hablarse de ella, aunque de manera ciertamente anacrónica, como “la primera universidad del mundo”. Tras la caída de Nisibis, en el año 363, San Efrén de Nisibis se pone al frente de la escuela de Edesa o “Escuela de los persas”¹³⁰. Allí, al principio, los sirios que se habían convertido al cristianismo traducían obras de carácter teológico y, poco a poco, fueron iniciándose en el aprendizaje de la ciencia y filosofía griegas: además de a los Padres de la Iglesia, se enseñaba a Aristóteles, Galeno e Hipócrates. Así se enseñaba teología y también filosofía, matemáticas y medicina, al mismo tiempo que se traducían las obras griegas al siríaco.

Conocemos gran parte del proceso de traducción gracias a un tratado llamado *Fihrist* “Catálogo”, escrito en el siglo X por Muhammad ibn Ishaq al-Nadím (ca. †998), en el que se describe una lista de autores y obras que tienen que ver con las distintas áreas del conocimiento, incluyendo traducciones hechas desde el persa, el griego, el copto, el hebreo, el asirio y el hindi¹³¹. Por él sabemos que, con toda probabilidad, las obras aristotélicas se traducían por partes: o bien varios traductores se encargaban de la traducción, o bien uno lo traducía del griego al asirio y otro del asirio al árabe, por ejemplo.

¹³⁰ La Escuela volvió a Nisibis en el 489, después de una crisis teológica en la Escuela de Edesa. Para las relaciones entre ambas Escuelas, vid. Reinink, G. J., “Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth- Seventh Century”, *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, J. W. Drijvers, A.A. MacDonald (eds.), Brill, Leiden, 1995, pp. 77-90.

¹³¹ Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy. From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 63. El *Kitâb Al-Fihrist* está disponible en línea en [archive.org](https://archive.org/details/KitabAlFihrist) (consultado en octubre de 2015).

Un importante traductor fue Hunayn ibn Ishâq (*808-†873), que conocía el griego, el asirio y el árabe. Junto a su hijo, su sobrino y otros discípulos, estableció una escuela de traductores en la que se tradujeron *Sobre la generación y la corrupción*, por él mismo, y en la que también se realizan paráfrasis, traducciones y elucidaciones de las *Categorías*, los *Analíticos*, los *Tópicos*, la *Retórica*, la *Física* y la *Metafísica* entre otras obras de Aristóteles¹³².

Cuando el islamismo reemplaza paulatinamente al cristianismo, alrededor del siglo VIII, los sirios continúan su labor de difusión de la filosofía helénica. La dinastía de los califas abbasidas o califato de Bagdad, fundada en el 750, tiene a su servicio a los sirios, que continúan enseñando y traduciendo, bien del griego al asirio, bien del griego al árabe. Entre los años que transcurren del 790 al 900, gran parte del *Corpus* aristotélico había sido traducido. En un periodo que transcurre entre los años que van del 900 hasta el 1020, las últimas traducciones tienen lugar en Bagdad. Para realizarlas, consultaban a menudo las traducciones ya disponibles. Entre los traductores, encontramos nombres como los de Abu Bisher Mattâ b. Yunus (†940), Ibn al Kammâr (*942-†1017) o Costa ben Luca (†ca.912). Entre las obras traducidas no sólo las hay de Aristóteles, aunque su influencia sea la más fecunda, pues también se traduce a Ptolomeo, Arquímedes, Hipócrates, Euclides, Teofrasto y Alejandro de Afrodisia, así como la *República* y las *Leyes* de Platón.

De este movimiento de traducción, añadido al intercambio cultural y a la necesidad de entendimiento mutuo, surgió una especulación filosófico-religiosa musulmana¹³³. Tomando la especulación helénica y, en muchos casos, apartándose de la especulación teológica, los filósofos árabes iban construyendo sus doctrinas. Si bien existe una gran parte de teología en sus especulaciones, también son ellos los que recogen, principalmente, la filosofía natural aristotélica, comentándola y ampliando en cuanto a nuevos conceptos se refiere. Sin embargo, para el mundo

¹³² Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 66.

¹³³ Vid. Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 2ª edición, Madrid, 2007, p. 336.

islámico, la filosofía griega se consideraba una “ciencia extranjera” y el término “filósofo”, “*failasuf*”, había adquirido también un matiz peyorativo, con lo que los filósofos árabes se encontraban con una dificultad añadida¹³⁴.

Así, los filósofos árabes no gozaban de popularidad dentro del orden intelectual establecido en el mundo musulmán, encontrándose ellos por debajo de los estudiosos de la ley y de los tradicionalistas *mutakallimûn*, quienes, si utilizaban la filosofía griega, era para defender la religión. Salvo los filósofos, el resto de los intelectuales islámicos utilizaban poco o nada la filosofía por considerarla una amenaza contra la fe, por lo que se creó una tensión entre ellos. Pese a todo, y dentro de esta nueva tendencia filosófica que surge entre los siglos IX al XII en el mundo árabe, destacan algunos filósofos que tendrían un gran impacto en el Occidente latino: Alkindi, Alfarabí, Avicena y Averroes.

Alkindi (†873), es el primer hombre célebre en la filosofía musulmana. Reconocido como el primer filósofo del Islam, Alkindi entiende que su primera tarea ha de ser la de introducir en el Islam la especulación filosófica. Distingue la filosofía de la teología como ámbitos bien diferenciados, pues en la teología interviene la revelación, hecho que no ocurre en filosofía. Pese a todo, la filosofía permanece como sierva de la teología, pues en ésta última está la verdad¹³⁵. Alkindi era un gran enciclopedista cuya obra alcanzaba a casi todos los ámbitos del saber griego. Sin embargo, sólo una pequeña parte de su extensa obra llegaría al Occidente latino.

Otro de los filósofos árabes destacados es Alfarabí (†950), que es el fundador del neoplatonismo en el Islam a la vez que un gran estudioso de la obra aristotélica, principalmente la obra lógica, pues Alfarabí traduce y comenta el *Órganon*¹³⁶. Muchos musulmanes le llamaban “el segundo maestro”, considerándole la mayor

¹³⁴ Vid. Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 69.

¹³⁵ Vid. Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 71.

¹³⁶ Vid. Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 72.

autoridad en filosofía después del Estagirita. A Alfarabí se le atribuyen más de cien obras, incluidos sus comentarios a Aristóteles, de entre las que destaca su *Catálogo de las ciencias*, donde clasifica las ciencias de su tiempo. También escribe la *Concordancia entre Platón y Aristóteles*, un intento de conciliación entre ambos autores que es una muestra de que los árabes estaban convencidos de que, en el fondo, Platón y Aristóteles estaban de acuerdo¹³⁷. De ahí que llevaran a cabo diversos esfuerzos por conciliarlos. Éste es uno de ellos.

Con especial atención, hemos de referirnos a Avicena (*980-†1037). Él, cuenta en su autobiografía, releyó la *Metafísica* de Aristóteles hasta cuarenta veces, sin entenderla, hasta que leyó un tratado de Alfarabí sobre el sentido de la *Metafísica* y, entonces, “cayeron las escamas de sus ojos y se sintió tan feliz por haber comprendido, que al día siguiente distribuyó a los pobres abundantes limosnas para agradecer a Dios el prodigio”¹³⁸.

De gran influencia en la Edad Media gracias a su *Canon*, obra que, durante siglos, sirvió para el estudio y enseñanza de la medicina, también fue una gran autoridad en filosofía hasta el siglo XVII y especialmente durante los siglos XII y XIII. Asimismo, su *Metafísica* es más que un mero comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, llegando a modificar conceptos aristotélicos tales como los de materia y forma, e incluso a introducir nuevos elementos, como la distinción entre esencia y existencia. Otra de sus grandes contribuciones es el *Libro de la curación*, que es una enciclopedia del saber greco-árabe del siglo XI en el que se tratan diversas materias como lógica, física y matemáticas.

Otro de los filósofos árabes de mayor relevancia es Algazel (†ca. 1111), quien “profesa una especie de escepticismo filosófico del que se propone salga beneficiada

¹³⁷ Ramón Guerrero afirma lo siguiente a este respecto: “La reflexión sobre textos griegos facilitó la elaboración de una síntesis, de base aristotélico-neoplatónica, que dio estructura al pensar filosófico, al menos hasta Averroes”, en Ramón Guerrero, R., “Averroes: Explicación aristotélica del universo”, *Filosofía Unisinos*, 9 (1), pp. 25-42, (enero-abril: 2008), p. 27.

¹³⁸ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 341.

la religión”¹³⁹. Entre sus obras destaca *La destrucción de los filósofos*, en la que realiza una gran crítica a la filosofía aristotélica, representada, en este caso, por Alfarabí y Avicena. Sin embargo, esta obra no fue conocida en el Occidente latino medieval.

El más importante de los filósofos árabes, junto a Avicena, es Averroes (*1126-†1198), cuya influencia se deja sentir en toda la Edad Media y hasta la Modernidad, con Spinoza. Sus comentarios a Aristóteles hacen que reciba el título de “Comentador” por excelencia. En su faceta como pensador original, encontramos un gran esfuerzo por precisar con exactitud las relaciones entre filosofía y religión. Asimismo, “el pensamiento de Averroes se presenta como un esfuerzo consciente por restituir a su pureza la doctrina de Aristóteles, corrompida por todo el platonismo que sus antecesores habían incluido en ella”¹⁴⁰, convencido de que la filosofía de Aristóteles era la verdadera filosofía.

La recepción de la filosofía árabe en Europa tiene lugar gracias al contacto entre musulmanes y cristianos y a las traducciones al latín de obras escritas en árabe. Las primeras traducciones del árabe al latín tienen lugar hacia el fin del siglo XI, aunque se tiene constancia de traducciones realizadas hacia la mitad del siglo X del árabe al latín en el monasterio de Santa María de Ripoll, que tienen que ver con geometría y con instrumentos astronómicos. En el siglo XI se traducen textos de medicina y de filosofía natural y la mayoría de las traducciones vienen de la mano de Constantino el Africano (fl. 1065-1085), a quien se sitúa generalmente en el centro médico de Salerno, en Italia¹⁴¹.

Sin embargo, la mayor actividad de traducción en el Occidente latino tiene lugar entre 1125 y 1200. Con las caídas de Toledo en 1085 y Sicilia en 1091,

¹³⁹ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 347.

¹⁴⁰ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 351.

¹⁴¹ Vid. Hasse, Dag Nikolaus, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-influence/>

Europa se hace con centros de aprendizaje árabes y los libros pasan a estar a disposición de los cristianos. Traductores de toda Europa se ponen manos a la obra para traducir la nueva filosofía o, como se ha venido llamando en numerosas ocasiones, la herencia greco-árabe. Este nuevo conocimiento disponible trajo consigo un gran entusiasmo, dado que, de muchas de estas obras, los latinos sólo conocían fragmentos y, en ocasiones, nada o sólo el título. La afluencia de traductores de distintos países puede apreciarse al considerar sus distintos nombres, que, en la mayoría de los casos, aluden a sus lugares de origen. Con la disponibilidad de las nuevas obras, les inundó un sentimiento de desconocimiento del pasado que hizo que quisieran revertir la pobreza de los latinos o *latinorum penuria*, recuperando los tesoros del mundo antiguo¹⁴².

El centro más importante de traducción es la Escuela de traductores de Toledo, situada en lo que devendría España. Allí, en la primera mitad del siglo XII, el arzobispo de Toledo del momento, Raimundo de Sâuветat, que ostenta el cargo entre 1125 y 1152, hace traducir obras de Aristóteles y de Alfarabí, Avicena, Algazel y Ben Gabirol (Avengebrol). Estas obras tienen un carácter más o menos aristotélico, lo que también contribuyó a la difusión del aristotelismo. El movimiento de traducción en Toledo no sólo tiene lugar por el interés o patrocinio eclesiástico, sino también por el propio interés de los traductores, por la demanda de textos científicos desde las escuelas francesas, así como por la disponibilidad de los manuscritos árabes en las ciudades recién conquistadas por los cristianos¹⁴³. Si bien la ciudad de Toledo pasa a manos cristianas en el año 1085, el movimiento de

¹⁴² Vid. Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their religious, institutional and intellectual contexts*, Cambridge University Press, NY, 1996, pp. 22-23.

¹⁴³ Vid. Hasse, Dag Nikolaus, "Influence of Arabic and islamic Philosophy on the Latin West", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-influence/>

traducción como tal se desarrolla principalmente a partir del año 1130, pues la audiencia para las nuevas obras en un principio era bastante limitada¹⁴⁴.

Tratando las traducciones que tienen que ver específicamente con obras filosóficas, hemos de destacar, entre los traductores que trabajan en Toledo a Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi, fl. ca. 1150) y Ioannes Hispanus (fl. ca. 1150). También destaca Gerardo de Cremona (†1187), quien tradujo del árabe los *Analíticos segundos*, la *Física* (*De naturali auditu*), el *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione* y los *Meteoros*. Él es quien realiza la versión latina del *Liber de causis*, que en la Edad Media era tomado como una obra genuina de Aristóteles y que se cita frecuentemente como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o *Liber bonitatis purae*, siendo, en realidad una parte de la *Elementatio Theologica*, de Proclo. A él también le debemos traducciones de distintos tratados de Alkindi, como el *De intellectu* y el *De quinque essentiis*, así como un número considerable de traducciones de obras de astrología, astronomía, medicina y matemáticas, entre las que se encuentran traducciones de Hipócrates, Galeno y de los *Elementos* de Euclides. Parece ser que a Gerardo de Cremona le ayudaba un mozárabe llamado Galippo, con quien enseñó astronomía para Daniel de Morley (†ca. 1210), un inglés que fue a Toledo expresamente en busca del saber arábigo¹⁴⁵.

A Ioannes Hispanus le debemos la traducción de la *Lógica* de Avicena. Otras obras de Avicena que se traducen son la *Física* (*Sufficiencia*), el *De caelo et mundo*, el *Tratado del alma* (*Liber sextum naturalium*) y la *Metafísica*, todas ellas de la mano de Dominicus Gundissalinus ayudado por Ioannes Hispanus. Ellos mismos traducen la *Lógica*, la *Metafísica* y la *Física* de Algazel, así como la *Fons vitae*, de Ben Gabirol.

¹⁴⁴ Burnett, Charles, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", en *Science in Context*, 14, Cambridge University Press, pp. 249-288 (junio: 2001), p. 250.

¹⁴⁵ Vid. Haskins, Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1924, p. 15.

Asimismo, se traducen al latín obras de inspiración neoplatónica que pasaban por tratados originales de Aristóteles. Además del ya citado *Liber de causis*, traducido por Gerardo de Cremona, se traduce la *Teología de Aristóteles*, tomada, fundamentalmente, de las *Enéadas* de Plotino (libros IV-VI). Otras obras que se traducen del árabe y que se le atribuyen erróneamente a Aristóteles son el *De plantis*, que de hecho era de Nicolás Damasceno, filósofo griego del s. I y que tradujo Alfredo de Sareshel (del que no conocemos sus fechas de nacimiento y muerte con exactitud); el *De differentia spiritus et animae*, de Costa ben Luca, traducido por Juan de Sevilla (del que no se sabe si es la misma persona que Ioannes Hispanus) y por otro traductor desconocido; y el *De proprietatibus*, obra árabe anónima traducida por Gerardo de Cremona. También se incluye entre estas obras el *Secretus secretorum*, obra que supuestamente escribió Aristóteles para Alejandro Magno y que fue traducida por Felipe de Trípoli alrededor de 1243. El problema que trajo consigo este hecho es que, bajo el nombre de Aristóteles, se situaron ideas tanto platónicas como aristotélicas¹⁴⁶.

Estas traducciones, con gran influencia posterior, proporcionan a Occidente una visión de Aristóteles fuertemente neoplatonizada. Los latinos, cuya tendencia era ya platónica, tomaron algunas tesis de los árabes para terminar de configurar sus puntos de vista. Son de especial relevancia, en este punto, las tesis de Avicena, tanto, que Gilson habla de un “agustinismo avicenizado” como la corriente imperante desde finales del siglo XII y hasta el siglo XIII. Sin embargo, esta postura recibe las críticas de De Wulf, que afirma que una terminología más adecuada sería “agustinismo avicebroniano”, acusando a Gilson de anacrónico¹⁴⁷. Pese a todo, en

¹⁴⁶ Vid. Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 335-336.

¹⁴⁷ Vid. Van Steenberghen, Fernand, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgo, 1955, pp. 11-12.

un primer momento, las traducciones de la obra aristotélica llegarían precedidas por los comentarios de Avicena¹⁴⁸.

Sin embargo, estas traducciones hechas desde el árabe presentan grandes dificultades a la hora de su comprensión. El problema principal estriba en que, al realizarse las traducciones palabra por palabra, por fidelidad al texto, éstas eran difícilmente inteligibles¹⁴⁹. Así, con las traducciones que se realizan desde el siríaco, existe el problema de que esta lengua tiene raíces semíticas, lo que se pone de manifiesto cuando se traducen los textos de ahí al latín. Sin embargo, el latín y el griego tienen más en común, pero, cuando entre ellas media esta lengua, lo que se extrae puede no llegar a entenderse con facilidad. Con todo, hacia el fin del siglo XII, la mayor parte de la obra de Aristóteles ya había sido traducida al latín: la obra lógica, todas las obras de filosofía natural, salvo las de zoología (*De partibus animalium*, *Historia animalium*...), y parte de la *Ética*. Sin embargo, éstas, salvando las obras lógicas, apenas se leían, pues las referencias a Aristóteles en este momento son escasas y las obras tampoco circulaban de modo amplio, por lo que apenas se estudiarían hasta el siglo XIII¹⁵⁰.

b) Traducciones desde el griego

En el siglo XII, Occidente ya disponía de las traducciones de las obras lógicas de Aristóteles, traducidas alrededor de los años 510-522 por Boecio (*480-†524 ó 525), más concretamente del libro de las *Categorías* y del *De Interpretatione*. Dichas obras, junto a la *Isagoge* (*Introducción*) de Porfirio, fueron conocidas como la *Logica vetus* y eran los textos estándar para el estudio de la lógica. Esta disciplina, a su vez, despertaba gran interés en el siglo XII, lo que contribuyó a que,

¹⁴⁸ Van Steenberghen señala que probablemente las obras también venían precedidas por las paráfrasis de Alfarabí. Van Steenberghen, F., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, pp. 33-34.

¹⁴⁹ Vid. Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 351.

¹⁵⁰ Vid. Dod, Bernard G., "Aristoteles Latinus", p. 48.

a partir de 1120, se recuperara el resto de las traducciones de Boecio: los *Analíticos primeros*, las *Refutaciones sofisticas* y los *Tópicos*, si bien se desconoce dónde estaban y cómo fueron recuperadas¹⁵¹.

También desde el griego, otro traductor, Jacobo de Venecia († d. 1147), traduce los *Analíticos segundos*, la *Física*, el *De anima*, parte de la *Metafísica* (hasta el libro IV), los *Parva naturalia* (al menos cinco) y una introducción anónima a la *Física*, conocida como el *De intelligentia*. También se conserva parte de sus traducciones de las *Refutaciones sofisticas*, así como de comentarios en griego. Todas estas traducciones, hechas con toda probabilidad antes del año 1150, circularon ampliamente durante el siglo XIII, siendo consideradas como “las auténticas” durante los tres siglos siguientes. Parece ser que una crónica le sitúa durante un tiempo en Constantinopla, donde es posible que tuviera lugar su acceso a los textos¹⁵².

A Henricus Aristippus (†1162) le debemos la traducción, desde el griego, del libro IV de los *Meteoros*. Esta traducción circuló, junto a la que había hecho Gerardo de Cremona desde el árabe (libros I-III), con un apéndice de Avicena, un fragmento conocido como el *De mineralibus*.

Otras traducciones hechas desde el griego nos llegan de la mano de traductores desconocidos. Éste es el caso de las traducciones del *De generatione et corruptione*, el *De sensu*, el *De somno*, la *Metaphysica* (excepto el libro XI), los libros II y III de la *Ethica Nicomachea* (conocidos como la *Ethica vetus*) y traducciones alternativas a las de Boecio de los *Tópicos* y los *Analíticos primeros*.

Hacia mediados del siglo XIII, desde el griego, Roberto Grosseteste (ca. *1175-†1253) tradujo la *Ética a Nicómaco* por completo, alrededor de 1246-47, y parte del *De caelo*. Su versión completa de la *Ética* gozaría de mayor popularidad que las traducciones incompletas que le precedían. Parece ser que él mismo llevó a

¹⁵¹ Vid. Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, p. 46.

¹⁵² Vid. Haskins, Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1924, p. 228.

griegos a Inglaterra y pidió que le llevaran manuscritos desde Atenas y Constantinopla¹⁵³.

A Bartolomé de Messina le debemos las traducciones, por encargo del rey Manfredo de Sicilia, de un importante número de obras pseudo-aristotélicas entre 1258 y 1266: *Problemata*, *Physionomia*, *De mirabilibus auscultationibus*, *De principiis* de Teofrasto, *De signis aquarum*, *De mundo* y *De coloribus*. Manfredo tradujo, con toda probabilidad, *De pomo*, también llamado *De morte*, que supuestamente relataba la muerte de Aristóteles¹⁵⁴.

Entre 1260 y 1280, Guillermo de Moerbeke (ca. *1215-†1286), del que se dice que era amigo y colaborador de Tomás de Aquino, realizó una nueva edición de las obras de Aristóteles. En este momento, el estudio de Aristóteles estaba más extendido y se demandaba su lectura. La versión de Moerbeke, llamada por los editores “*Corpus recentius*”, superaba con creces las traducciones de sus predecesores y pronto fue la más influyente y extendida, tanto, que llegó a convertirse en la edición estándar de las obras de filosofía natural de Aristóteles¹⁵⁵.

Para reconocer qué traducciones son las que más se utilizan disponemos de distintos medios. Uno de ellos es la referencia al traductor directamente por parte del que hace uso de la obra. Otro reside en las idiosincrasias de los distintos traductores, pues cada traductor tiene su estilo propio, lo que proporciona un instrumento para distinguir cada una de las traducciones: cada traductor tiene su propio patrón de traducción y elige las palabras de una determinada manera, lo que podemos considerar como una especie de “firma” del traductor. Por ejemplo, Grosseteste es muy literal y añade notas explicativas para el lector, mientras que

¹⁵³ Vid. Stevenson, Francis S., *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln; a Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century*, MacMillan and Co. limited, NY, 1899, p. 224.

¹⁵⁴ Dod, Bernard G., *Aristoteles latinus*, p. 49.

¹⁵⁵ Vid. Marenbon, John, “Bonaventure, the German Dominicans and the new translations”, en *Routledge History of Philosophy*, pp. 225-240, vol. III, *Medieval Philosophy*, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, pp. 226-227.

Jacobo de Venecia dejaba directamente palabras griegas sin traducir. También hemos de tener en cuenta que, si bien las traducciones hechas desde el griego son más claras e inteligibles, los traductores tendían a realizar, por respeto a la autoridad, traducciones literales, palabra sobre palabra, del griego al latín. Muchos problemas surgen en este sentido con palabras como “λόγος” (“lógos”), que tiene muchas equivalencias en latín (*ratio, definitio, argumentatio, sermo, disputatio*, etc.) o con las partículas griegas como δέ (“pero”) que puede traducirse como *autem, vero, sed; γαρ* (“pues”), que puede traducirse como *nam, namque, enim*, o incluso problemas relacionados con las frases hechas en griego. Pese a todo, las traducciones árabe-latín seguirían siendo más difíciles de entender que las hechas del griego.

Con respecto a la amplísima labor de traducción, hay que destacar dos cuestiones. En primer lugar, la gran importancia de las traducciones que se hicieron directamente desde el griego. Aristóteles no llegó al Occidente latino exclusivamente a través de los árabes, sino que, de hecho, las traducciones más inteligibles y las que más circularon fueron las que se realizaron directamente del griego al latín, volviéndose a aquéllas hechas desde el árabe cuando no se disponía de otra traducción¹⁵⁶. Las obras traducidas desde el árabe que gozaron de amplia circulación y aceptación fueron el *De caelo, Meteorologica* (I-III), las obras sobre los animales y la *Metaphysica*. Todas ellas, excepto las obras sobre los animales, fueron reemplazadas por las traducciones de Moerbeke¹⁵⁷.

En segundo lugar, la recepción de Aristóteles aconteció de modo lento y su importancia apenas se deja sentir hasta el siglo XIII. La evidencia de cómo tiene lugar la recepción de Aristóteles la tenemos en los manuscritos traducidos, en las glosas existentes en los manuscritos, que muestran que se leyeron, en las prohibiciones posteriores de leer la obra aristotélica, teniendo lugar la primera de

¹⁵⁶ Vid. Marenbon, John, “Bonaventure, the German Dominicans and the new translations”, p. 226.

¹⁵⁷ Vid. Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, p. 52.

ellas en 1210 (en las que entraremos más adelante), en los comentarios y *quaestiones* a la obra de Aristóteles y en las citas que hacen autores medievales. Estas evidencias muestran que, si bien la *Logica vetus* y las *Refutaciones sofisticas* sí se citan abundantemente, no ocurre lo mismo con el resto de las traducciones. Al menos, no hasta la primera década del siglo XIII.

También cabe destacar que, en un primer momento, los comentarios de Avicena (ca.*980- †1037) precedían a las obras de Aristóteles en la recepción que de ellas hizo Occidente, lo que, junto a las obras neoplatónicas que se le atribuyen, hace que el Aristóteles que recibe Europa venga mediado por el neoplatonismo. Hasta tal punto llegaba la reelaboración que los neoplatónicos hicieron de su pensamiento, que Tomás de Aquino (ca.*1225-†1274), en un principio, atribuiría el *Liber de Causis* íntegramente a Aristóteles¹⁵⁸.

c) Introducción de los comentarios de Averroes

Ya en el siglo XIII, en torno a 1220, Miguel Escoto (*1175-†1232?) había traducido, en Toledo, tres de los cinco tratados del *De animalibus: Historia animalium, De partibus animalium* y *De generatione animalium*. En la década de 1220 ó 1230, en Sicilia, se desconoce la fecha con exactitud, tradujo los Comentarios de Averroes al latín. Sus traducciones comprenden los grandes comentarios a la *Physica*, el *De caelo*, el *De anima* y la *Metaphysica*, en este caso traduciendo también el texto árabe de la *Metaphysica*, traducción que sería conocida como *Metaphysica nova* y que sería considerada como la más completa en latín. También parece que debemos a Miguel Escoto las traducciones de los comentarios medios de Averroes al *De generatione et corruptione* y al libro IV de los *Meteora*, así como las de los epítomes del *De caelo*, los *Parva naturalia* y el de las obras de Aristóteles sobre los animales. Aquí se dice “parece” porque, si bien se le atribuyen

¹⁵⁸ Vid. García Marqués, Alfonso, “¿Hay tres Tomás de Aquino?”, en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, pp. 277-291, Monserrat Herrero et al. (eds.), Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 279 y 283.

a Miguel Escoto usualmente estas traducciones, según Burnett, sólo podemos afirmar con seguridad que tradujo el *Gran comentario al De Caelo*¹⁵⁹. Sin embargo, según Dag Nikolaus Hasse, y mediante un análisis exhaustivo de términos y expresiones, podemos atribuirle a Miguel Escoto las traducciones de todos los comentarios largos y las traducciones de *De substantia orbis*, *De generatione et corruptione* y de los *Parva naturalia*. Probablemente también le debemos el comentario medio a las obras sobre los animales, pero todo apunta a que no es el traductor del libro IV de los *Meteoros*¹⁶⁰.

Hermannus Alemannus es quien traduce los comentarios medios de Averroes a la *Ética a Nicómaco* y a la *Poética*, así como algunos fragmentos del comentario medio a la *Retórica*. A Guillermo de Luna le debemos las traducciones de los comentarios medios a la *Isagoge* de Porfirio, así como los comentarios medios de las *Categorías*, el *De interpretatione*, los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos*¹⁶¹.

Los comentarios de Averroes, así, se introducen hacia la década de 1220 con las obras de Aristóteles. Dichos comentarios tendrían una gran relevancia e influencia posterior a la hora de configurar el estado de cosas de los años venideros, pues se recibirían con gran entusiasmo como guías para interpretar a Aristóteles, cuyas obras, pese a que chocarían frontalmente con lo establecido por los teólogos y con la tendencia neoplatónica imperante, configurarían el *curriculum* de las recién constituidas universidades europeas.

El mayor mérito de Averroes reside en que, frente a la tradición neoplatónica y a los distintos intentos de conciliación de las filosofías platónica y aristotélica que

¹⁵⁹ Cf. Burnett, Charles, “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederick’ and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd”, en *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, pp. 259–299, Jan A. Aertsen y Gerhard Endress, (eds.), Leiden, Brill, 1999, pp. 269-270.

¹⁶⁰ Cf. Hasse, Dag Nikolaus, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, especialmente pp. 28-29, artículo presentado en la sesión plenaria del XII Congreso internacional de filosofía medieval, septiembre de 2009, editado por Olms, Hildesheim (DE), 2010.

¹⁶¹ Cf. Hasse, Dag Nikolaus, *Latin Averroes Translations*, p.30.

había llevado a cabo la tradición musulmana, él aboga por despojar a la filosofía de Aristóteles de todo elemento ajeno a la misma y, por lo tanto, busca liberarla de todo residuo platónico. Él intenta mostrar el verdadero contenido de su filosofía, explicarla, clarificarla, para, así, descubrir el verdadero contenido de la Filosofía, con mayúsculas. Son, fundamentalmente, sus comentarios los que mediarán la recepción que las universidades europeas harán de la obra de Aristóteles.

2. LA UNIVERSIDAD DE PARÍS EN EL SIGLO XIII

Entre los siglos X-XII, tiene lugar una revitalización educativa que se refuerza con la labor de traducción de las nuevas fuentes disponibles. Si bien la mayoría de textos era de origen pagano, determinados tratados técnicos, como los *Elementos*, de Euclides, tienen una buena acogida. La materia central de este nuevo saber lo ocupan las obras de Aristóteles, dada su amplitud en cuanto a los temas tratados y su gran capacidad explicativa, hasta el punto de que al de Estagira se le llama “el Filósofo”, sin más. En un primer momento, sus obras vienen precedidas por los comentarios de Avicena, que había hecho una lectura platonizante de Aristóteles. Alrededor de 1220, los comentarios de Averroes desplazan a los de Avicena en una segunda recepción de la obra aristotélica. Si bien en algunos casos Averroes va más allá de Aristóteles, sus comentarios suponen una explicación genuinamente aristotélica de los textos del Estagirita. Estos comentarios serán utilizados tanto por los maestros de artes como por los teólogos como instrumento para alcanzar una mejor y más profunda comprensión de los textos aristotélicos¹⁶². Averroes sería conocido como “el Comentador”.

Una vez que el siglo XIII se hace con los textos aristotélicos precedidos de los comentarios de Averroes, que aunque añaden ideas propias, aclaran las tesis aristotélicas, se hace evidente que hay determinadas doctrinas que chocan con la

¹⁶² Vid. Noone, Timothy B., “Scholasticism”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Gracia, J. J. E.- Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002, p. 59.

religión cristiana. Ejemplos de esto son la tesis de la eternidad del mundo, la tesis de que el alma es la forma del cuerpo, siendo el caso que la forma no puede existir sin la materia, o la tesis de Averroes con respecto a la inmortalidad del alma individual.

Pronto se suceden las primeras reacciones a la obra aristotélica. Unos, los más conservadores, miran con recelo la nueva filosofía. Otros, más moderados, se sirven de Aristóteles para intentar conjugarlo, en la medida de lo posible, con la doctrina cristiana. Los más radicales, conocidos como “averroístas”, adoptarán el aristotelismo genuino, sin limitarse a la pura interpretación de las enseñanzas aristotélicas, y defenderán el derecho a hacer filosofía como algo independiente de la teología. Muchas de las tesis aristotélicas serían primero prohibidas y después condenadas tanto en 1270 como en 1277. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas no consiguieron frenar el nuevo impulso que adquirió la filosofía como saber autónomo destinado a crecer en todos los ámbitos relativos al conocimiento humano.

Para mostrar estas cosas, atenderemos, en primer lugar a cómo surgen las universidades y a los principales cambios en la enseñanza que se derivan de ahí, incidiendo principalmente en la Universidad de París, cuna del averroísmo. En segundo lugar, se atenderá a la recepción que se hace de las obras aristotélicas y de las tesis de Averroes en este contexto, es decir, a las distintas posiciones doctrinales que surgen tras la recepción de las nuevas obras. Por último, se mostrará la reacción eclesiástica ante el nuevo conocimiento, incluyendo las distintas condenas y prohibiciones al aristotelismo y al averroísmo, de tal manera que se haga manifiesto el calado real que tuvo la adquisición de este nuevo saber.

a) El surgir de las Universidades: la Universidad de París.

Las universidades europeas surgen de manera gradual como respuesta a una nueva situación política, social, económica y cultural, que demanda una nueva forma de impartir, organizar y difundir el conocimiento. La dedicación a lo intelectual empieza a contemplarse como valor en sí mismo. Sin embargo, ni la sola

tenencia de obras ya existentes, aunque recién recuperadas, ni el fomento del intelectualismo como una dedicación de naturaleza elevada, habían hecho surgir antes la universidad. Por esto, en primer lugar, veremos cuál es la nueva situación que mencionamos, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de esta nueva institución medieval, mostrando cómo ésta se va configurando gradualmente. Para ello, nos centraremos en la Universidad de París, modelo paradigmático de educación filosófica y, por ende, científica, atendiendo tanto a su naturaleza institucional, como a la configuración del programa de estudios o *curriculum*¹⁶³. Así, se mostrarán las implicaciones que esto tiene para el cambio de modelo, tanto en la difusión y estructuración del conocimiento, como para la forma de entender el conocimiento científico, que, poco a poco, irá desvinculándose de la teología.

Durante el siglo XII, Europa no sólo asiste a un proceso de difusión y adquisición masiva de conocimiento, sino también a determinadas transformaciones que propician la dedicación al nuevo saber existente y que culminan en el establecimiento de la Universidad como tal. Europa vive un momento de relativo equilibrio y de mayor seguridad. Tienen lugar varios avances en agricultura, como la implantación del sistema de tres campos o rotación trienal, para aumentar la producción, lo que, a la vez, aumenta la mano de obra necesaria para cultivar la tierra. Esto trae consigo mejoras en la alimentación y en la salud, dado que la variedad de productos que se pueden cultivar es mayor, con lo que la población aumenta. También mejora notablemente la economía y se revitaliza el comercio. Se sucede la expansión a las ciudades en busca de una vida mejor, llegando también a colonizar lugares despoblados.

También son importantes los cambios que se producen en el gobierno. Las gentes de las ciudades se consideran libres y luchan por no tener que pagar las tasas

¹⁶³ También la facultad de teología de la Universidad de París fue el modelo de educación teológica sobre el que se inspiró el resto, aunque no entraremos en esta cuestión en el presente estudio. Vid. Compayré, Gabriel, *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, Charles Scribner's sons, NY, 1902, pp. 201 y ss.

impuestas por los nobles. Empiezan a tomar conciencia de que tienen derechos por ciudadanía, por pertenencia a la ciudad, y de que pueden alinearse con quien les convenga para mantener su *status*, sean reyes, príncipes, papas o emperadores. Las ciudades se convierten, así, en centros de poder político.

Con respecto a la actividad educativa, situada, durante los siglos XI y XII, en los monasterios, va desplazándose a las escuelas catedralicias, que están ubicadas en las ciudades. Su función inicial era instruir al clero secular, pero pronto acudieron a ellas laicos que querían aprender latín, derecho, medicina o cuestiones relacionadas con la administración, entre otros. Si bien en un principio la misión de las escuelas catedralicias con respecto a los laicos era la enseñanza principalmente del latín, a través de la gramática y la retórica, poco a poco fueron añadiendo otras especialidades, fundamentalmente todo el saber disponible¹⁶⁴. La nueva situación económica y el desarrollo del comercio posibilitan la proliferación de intercambios de dinero, por lo que la administración necesita más juristas y secretarios. El conocimiento de la lengua administrativa, el latín, así como de fundamentos administrativos, entre otros, representan la promesa de tener un buen trabajo.

En las escuelas catedralicias hubo maestros que obtuvieron fama con el tiempo, como también escuelas que adquirieron cierto renombre y, poco a poco, empezaron a llegar flujos de estudiantes de otras ciudades e incluso de otros países. Las escuelas fueron haciéndose famosas por determinadas materias. Por ejemplo, la escuela de Santa Genoveva, situada en París, era famosa especialmente por sus enseñanzas de gramática avanzada y retórica, mientras que la escuela de Chartres era conocida por sus enseñanzas en filosofía natural. De ahí también que los estudiantes, ya fuera interesados en una materia determinada, ya en un maestro, fluctuaran de una escuela a otra¹⁶⁵. En París había nada menos que cuatro escuelas: la *schola interior*, una escuela monástica conectada al monasterio de Saint-Germain-

¹⁶⁴ Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 27.

¹⁶⁵ Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 27.

des-Prés que, al no ser pública, no tuvo mucha influencia; la escuela catedralicia ligada a la iglesia de Notre-Dame, donde trabajó el mismo Pedro Lombardo hacia la mitad del siglo XII; la escuela pública ligada al monasterio de Santa Genoveva, ya mencionada; y la escuela de San Víctor¹⁶⁶.

La mayoría del saber grecolatino en lo que respectaba a la filosofía tenía que ver con los escritos de los Padres de la Iglesia. Las obras de San Agustín, continuador de la tradición neoplatónica, son las de mayor influencia en el panorama intelectual de la época. La función de la razón, desde este punto de vista, consiste meramente en su capacidad para dilucidar la verdad de la fe, de origen divino. El famoso “*intellige ut credas*”, “*crede ut intelligas*” agustiniano, “entiende para creer” y “cree para entender”, donde la fe es primera y primordial. Se suceden los estudios en lógica, de la que se tenían las traducciones y comentarios de Boecio a la lógica aristotélica, pero ésta, como herramienta de la razón, también se pone al servicio de la fe. Durante el siglo XII, el ámbito intelectual asiste a una preeminencia de la lógica como disciplina, pero ésta se utiliza mayoritariamente para demostrar cuestiones de fe. Hay grandes lógicos en este momento, como Juan de Salisbury (ca. *1115-†1180) o Pedro Abelardo (*1079-†1142). El caso de éste último, sin embargo, es algo especial, porque aplica la lógica a la teología en forma de análisis proposicional. Su obra *Sic et non*, sentará las bases para el método más importante en la investigación medieval, la *quaestio*, que trataremos más adelante. Otro de los grandes autores de este tiempo, que configurará el saber medieval es Pedro Lombardo (ca. *1095-†1160). Sus *Sentencias*, que sistematizan y resumen los pensamientos de los Padres de la Iglesia, serán uno de los libros de texto de los estudiantes de teología en los años siguientes. Esto es, Pedro Lombardo organiza lógicamente las opiniones o *sententiae* de los Padres de la Iglesia.

¹⁶⁶ Pedersen, Olaf, *The First Universities. Studium generale and the origins of university education in Europe*, trad. de Richard North, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 130-131.

Con respecto al ámbito de la filosofía y a su estudio, ésta se reducía, fundamentalmente, a las siete artes liberales, el *trivium* (gramática, retórica y lógica o dialéctica) y el *quadrivium* (astronomía, geometría, aritmética y música). El problema era que el material disponible no era demasiado amplio. Sin embargo, tras las caídas de Toledo y Sicilia, grandes centros del saber, empiezan a recuperarse los textos de los clásicos. Algunas obras ya estaban traducidas, pero la mayoría eran desconocidas. El mundo intelectual latino se apercibe de la existencia de materias de las que sólo conocen el nombre y se vuelcan en la labor de traducción.

Este nuevo conocimiento contenía principalmente obras de filosofía natural, lo que supone la posibilidad de avanzar en ciencia. De entre el material traducido destaca notablemente la obra de Aristóteles, cuya prosa resultaba difícil de entender para los medievales, y la de sus comentaristas, como guía para su mejor entendimiento. El mayor mérito de la filosofía aristotélica reside en la aplicación de la razón a todos los ámbitos del conocimiento. En definitiva, en el examen de la naturaleza a la luz de la razón desde un punto de vista que bien podemos calificar de científico. La actitud que se retoma con la vuelta de estos textos es la del filósofo, la del científico que se enfrenta, desde la observación, al espacio de lo contingente y, por lo tanto, al mundo. La obra de Aristóteles pone de manifiesto que se pueden establecer generalizaciones acerca de los fenómenos y provee al ámbito académico medieval de categorías para entender mejor el mundo. Esta nueva metodología pronto atrajo a los estudiantes y a los maestros europeos: con Aristóteles, podían entender la realidad a través de su propia razón.

i) La organización de la universidad como institución

Ahora bien, todo este nuevo material disponible, que generó gran entusiasmo, añadido a los cambios socioeconómicos y políticos descritos con anterioridad, requería de una organización. Las escuelas se presentan como insuficientes para dar cuenta de la ingente cantidad de nuevo conocimiento. Estos centros ya no sólo son

un mero centro educativo: hay que dilucidar el significado de las nuevas obras por la vía del intercambio de ideas¹⁶⁷. Empieza a concebirse el trabajo intelectual como un valor en sí mismo¹⁶⁸. A la vez, el desarrollo constante de estudios, hace que se multipliquen los alumnos y profesores, lo que representa una dificultad añadida para las escuelas catedralicias. A esto hay que sumarle que la mayoría de estudiantes y de profesores venían de otros lugares y, así, se encontraban con que, al no tener la ciudadanía, carecían de los privilegios propios de pertenencia a la ciudad.

Los sistemas de estudios de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, dan paso al *studium generale*, un título otorgado como reconocimiento a la labor de determinadas escuelas que dará paso a la institución de esta comunidad como *universitas*¹⁶⁹. “Generale” significa que acoge estudiantes de toda Europa. Los maestros y los estudiantes ven las ventajas de asociarse y se constituyen del mismo modo que los gremios medievales, esto es, constituyen la *universitas*¹⁷⁰. Las escuelas parisinas de Notre-Dame, San Víctor y Santa Genoveva, gozan de una gran reputación y, de ellas, surgirá la universidad parisina. *Universitas* es el nombre que los abogados medievales daban a las corporaciones o asociaciones de personas autogestionadas y legalmente reconocidas. La asociación en forma de *universitas* provee a estudiantes y maestros de una serie de privilegios y libertades. También les permite elegir a quienes les representan judicialmente y les proporciona autonomía para establecer qué se estudia, cómo se estudia y les da una cierta autonomía legal para resolver sus asuntos internos. Asimismo, pueden decidir quién entra a formar

¹⁶⁷ Sin embargo, no todo fue entusiasmo. Le Goff señala, por ejemplo, las palabras de Esteban de Tournai (*1128-†1203), quien, en vista de las nuevas formas de enseñanza tacha a los intelectuales de “mercaderes de palabras”. Parece, sin embargo, que estas reacciones no constituyen la norma. Vid. Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 67-68.

¹⁶⁸ Verger, Jacques, “The Universities and Scholasticism”, en *New Cambridge Medieval History*, vol. 5, pp. 256-276, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 264-265.

¹⁶⁹ Las escuelas parisinas obtienen el título de *Studium Generale* en 1150, lo que supone la garantía de maestros, de la enseñanza superior y de una serie de privilegios para maestros y estudiantes.

¹⁷⁰ La denominación *universitas* se aplica a cualquier tipo de asociación. Vid. Wulf, M. de, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1922, p. 68.

parte de la asociación, es decir, tienen el monopolio de la enseñanza. Uno de los derechos más importantes que otorga la pertenencia a un *studium generale* es que los maestros que se gradúan allí, obtienen el *ius ubique docendi*, es decir, la posibilidad de enseñar en cualquier lugar¹⁷¹. Una carta escrita en 1205 por Inocencio III se refiere a París como *universitatem vestram* y va dirigida a los *universis magistris et scholaribus parisiensis*, aunque Pedersen señala que en los años posteriores hasta 1215, el término que se utiliza es *magistri et scholares*¹⁷². Por esta razón, se entiende que esta carta se refiere al conjunto de la comunidad universitaria y se acepta comúnmente que la primera referencia al *studium generale* de París como *universitas* en tanto institución corporativa tiene lugar en 1215¹⁷³.

La *universitas* atrae a maestros y estudiantes de toda Europa y tiene un carácter móvil, de tal manera que, si consideraban que se habían vulnerado sus derechos, podían suspender las clases y cambiar de ciudad. Las autoridades reconocen la importancia y la revitalización que supone esta institución y pronto dotan a sus miembros de privilegios para evitar su pérdida. El más importante es el *status* clerical. Estudiantes y profesores adquieren derechos clericales, con lo que, por ejemplo, atacar a un estudiante viajando era como atacar a un religioso. Asimismo, la potestad de juzgarles residía en tribunales eclesiásticos, más benévolo que los laicos¹⁷⁴. En París, quien garantiza este *status* es el rey, Felipe II de Francia, en 1200. También el Papa, Inocencio III (pontífice entre 1198-1216), y su sucesor, Gregorio IX (pontífice entre 1227-1241, tras Honorio III), apoyan a la nueva comunidad, pese a la resistencia del canciller y del obispo de París, que tienen

¹⁷¹ Sin embargo, dadas las características de cada universidad, en ellas se tendía más a un particularismo académico que a una libre circulación de maestros, por lo que el concepto de *ius ubique docendi* ha dado lugar a malinterpretaciones en la historia de las universidades europeas. Vid. Cobban, Alan B., *Universities in the Middle Ages*, Liverpool University Press, Liverpool, 1990, p. 3.

¹⁷² Vid. CUP, vol. 1, n. 3, p. 62 y Pedersen, Olaf, *The First Universities*, p. 151.

¹⁷³ CUP, vol. 1, n.º 20, p. 78. Nótese que hablamos de la primera referencia, por lo que entendemos que la *universitas* ya estaba constituida.

¹⁷⁴ Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 35-36.

que ceder parte de su autoridad¹⁷⁵. El patrocinio de la Universidad no sólo brinda privilegios a los estudiantes, sino también proporciona a la Iglesia la posibilidad de controlar y extender la ortodoxia¹⁷⁶.

Así, alrededor del año 1200, podemos establecer la constitución de la *Universitas magistrorum et scholarium* de París, que aúna a todos los estudiantes y maestros de las escuelas catedralicias en una sola corporación. Hay que incidir, sin embargo, en que es imposible fechar con exactitud la fundación de las universidades, dado que no hubo una fundación como tal, sino un surgimiento gradual¹⁷⁷. Las fechas que suelen manejarse son, para Bolonia, 1150; París, 1200; Oxford, 1220¹⁷⁸. Hasta 1215, la Universidad de París, como corporación, no cuenta con estatutos propios. En ellos, y tras varias insurrecciones, se recoge, por ejemplo, que, si bien es el canciller catedralicio quien otorga la *licentia docendi*, la habilitación de los maestros, ésta sólo se obtiene con el visto bueno y tras un examen por parte de un tribunal de maestros¹⁷⁹.

La Universidad de París se organiza en cuatro facultades. La *facultas inferior* es la facultad de artes. Tiene el *status* de *inferior* porque en ella se estudia para acceder a las *facultates superiores*, las de teología, derecho y medicina. La facultad de artes de la Universidad de París, cuyos maestros son, con toda probabilidad, los primeros en asociarse, se divide en cuatro naciones en función del origen de sus miembros: Francesa (que incluye España e Italia), Normanda, Anglo-Germana y

¹⁷⁵ Verger, Jacques, “The Universities and Scholasticism”, p. 259.

¹⁷⁶ Vid. Pedro Carañana, J., “La misión de la universidad en la Edad Media: Servir a los altos estamentos y contribuir al desarrollo de las ciudades”, *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34, 2, pp. 325-355 (enero-junio: 2012), p., 338.

¹⁷⁷ Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 265.

¹⁷⁸ Si bien Bolonia es la primera Universidad europea, en ella se estudiaba principalmente derecho y medicina. Los casos de París y Oxford son más similares, de tradición filosófica y científica, pero nos detenemos en París por considerarlo un caso paradigmático en el que se hacen más visibles los enfrentamientos entre la tradición y las nuevas obras disponibles.

¹⁷⁹ Robert de Courçon, legado papal, es quien establece, en una carta de agosto de 1215, la concordia y la forma de dar la *licentia docendi*. Vid. *CUP*, vol. 1, nº 20, p. 78.

Picarda¹⁸⁰. Éstas funcionaban, asimismo, como corporaciones, y cada una tenía un procurador o *proctor*¹⁸¹. Los cuatro procuradores elegían al rector, cargo que primero se ostentaba durante un mes y después se extendió a tres meses¹⁸². Los proctores o procuradores, en tanto representantes principales de la nación también se ocupaban de las cuestiones financieras, los bienes, la disciplina de los miembros de la nación y organizaba los grandes exámenes¹⁸³.

ii) Las nuevas formas de enseñanza

Cada año, llegaba un gran número de estudiantes a la Universidad de París. Sin embargo, se quedaban allí una media de dos años, con lo que la mayoría no finalizaba sus estudios ni accedía a las facultades superiores. De cualquier modo, ir a la Universidad era algo que estaba muy bien visto socialmente. Los estudiantes de artes, tras superar el proceso de admisión, son iniciados por los maestros de la facultad. Para ser admitidos en la *universitas*, los estudiantes tenían que pagar una tasa y hacer un juramento de lealtad a la corporación y de promover su integridad, sin vengarse del mal que les hicieran. A cambio, contaban con la protección del rector y de la corporación. Cada alumno elegía un maestro que le iniciaba en la vida universitaria. Los alumnos que elegían un mismo maestro formaban un grupo natural¹⁸⁴. La edad a la que entraban en la Universidad se sitúa alrededor de los quince años. Durante los primeros dos años de estudio, asisten a las clases (*lectiones*) y a los debates (*disputationes*) en la universidad. Los dos años siguientes

¹⁸⁰ Verger, Jacques, “The Universities and Scholasticism”, p. 259.

¹⁸¹ Para la figura del proctor vid. Bauer, Charlotte, “Picturing and Promoting New Identities: The University of Paris and its ‘Nations’”, en *Mobs: An Interdisciplinary Inquiry*, pp. 117-140, Brill, Leiden, 2012, pp. 122 y ss.

¹⁸² La primera mención documental de las naciones de la universidad tiene lugar en 1222 y la figura del rector aparece en la década de 1240. Vid. Verger, Jacques, “The Universities and Scholasticism”, p. 267.

¹⁸³ Vid. Mora, Ana M^a, “La Universidad de París en el siglo XIII: historia, filosofía y métodos”, en *Revista de Estudios Sociales*, n. 31, Bogotá, pp. 60-71 (diciembre: 2008), p. 64.

¹⁸⁴ Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 38-39.

añaden al aprendizaje del maestro la posibilidad de responder en los debates. Para conseguir el bachiller en Artes, el alumno tiene que, tras los exámenes previos (*responsiones et examen*), defender públicamente una tesis (*determinatio*). Una vez consigue el bachiller, el estudiante deja de ser aprendiz como tal para convertirse en aprendiz de profesor. Este período, que duraba tres años en Oxford, era más variable en París, entre dos y tres años. Además de recibir enseñanzas, el aprendiz de maestro tenía que dar cursos introductorios y que participar activamente en los debates universitarios. Para obtener el título de licenciado, se le sometía a un nuevo examen en un tribunal de cuatro maestros, elegidos por el canciller catedralicio, y tenía que realizar un debate público en Saint Julien le Pauvre acerca de un tema elegido por él¹⁸⁵. Después de esto, recibe la *licentia docendi* y se inicia (*inceptio*) como maestro, tras la admisión por unanimidad de los miembros y un juramento de fidelidad al rector y a la institución. En este momento, el maestro en artes iniciaba su *regencia necesaria*, un período de dos años en los que tenía que impartir clases en la Universidad, así como determinar cuestiones. A la vez que daban clase en la facultad de artes, podían matricularse en las facultades superiores, en las de Teología, Medicina o Derecho¹⁸⁶.

Los estudiantes participaban, por lo tanto, activamente en la enseñanza, cuya metodología no sólo incluía las *lectiones* o clases magistrales, bien fueran introductorias (*cursoriae*) o trataran un tema en profundidad (*ordinariae*). La forma más básica de dar una clase consistía en comentar un texto determinado, parafraseándolo y explicando los pasajes más difíciles, o bien por secciones. Otro tipo de comentario son las *quaestiones*, que plantean un problema y establecen una solución. Ésta será la forma más típica de comentar¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Wulf, Maurice de, "The Teaching of Philosophy and the Classification of Sciences in the Thirteenth century", pp. 360-361, *The Philosophical Review*, vol. 27, n° 4 (julio, 1918), pp. 356-373.

¹⁸⁶ Marenbon, John, *Medieval Philosophy. An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, NY, 2010, pp. 207-208.

¹⁸⁷ Una buena exposición acerca de la *quaestio* como método y forma literaria la encontramos en Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 127-131.

Las *quaestiones* ordinarias las organizaba el maestro para sus alumnos con un tema que él mismo elegía y solían tener lugar, una vez por semana, en forma de *disputatio* o debate. El maestro dividía a los alumnos para que unos dieran argumentos a favor (*respondens*) y otros en contra (*opponens*). Este método de enseñanza tiene como primer paso el plantear la cuestión de modo que la respuesta sea “sí” o “no”. El maestro, que es el que plantea la pregunta, debe ofrecer el *corpus quaestionis* para que se propongan argumentos a favor y en contra y, por último, establece la *solutio* o *determinatio*, la solución o determinación de la cuestión¹⁸⁸. En este mismo formato tenía lugar otra forma de *quaestio*, las *quodlibetales*, que no tienen un tema previo, sino que tratan de “lo que se quiera”, a las que podía asistir cualquier alumno, no sólo los de un determinado maestro. Solían tener lugar públicamente una o dos veces al año –normalmente en Adviento y Cuaresma– y era la audiencia la que proponía el tema para que el maestro argumentara, a favor y en contra, defendiendo finalmente una de las dos posturas¹⁸⁹. Éstas eran las *disputatio de quolibet*, de cualquier cosa¹⁹⁰.

iii) El *curriculum* universitario

Ahora bien, ¿sobre qué preguntaban los miembros de la Universidad de París?, o lo que es lo mismo, ¿qué se estudiaba en París?, ¿cómo organizar este nuevo conocimiento? Las facultades más destacadas son las de teología y la de artes. En la de teología, la fuente principal era la Biblia, así como los escritos de los Padres de la Iglesia¹⁹¹. A finales del

¹⁸⁸ En general, las *disputationes* ordinarias tenían lugar una vez por semana, aunque Tomás de Aquino generalmente lo hacía dos veces por semana. Vid. Verger, J., “Teachers”, en *A History of the University in Europe*, vol. 1, Hilde de Ridder-Symoens (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 155.

¹⁸⁹ Wei, Ian P., “From Twelfth-Century Schools to Thirteenth-Century Universities: The Disappearance of Biographical and Autobiographical Representations of Scholars”, en *Speculum*, 86, pp. 42-78, 2011, pp. 46-47.

¹⁹⁰ Vid. Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, pp. 153-154 y Marenbon, John, *Medieval Philosophy*, pp. 215-218.

¹⁹¹ Vid. Stone, M. W. F. – Wisnovsky, R., “Philosophy and Theology”, en *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. II, pp.689-706, Robert Pasnau (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 691.

siglo XII, algunos teólogos como Pedro Lombardo (*ca. 1100-†1160) o Pedro Abelardo (*1079-†1142), reúnen los *dicta* de los Padres de la Iglesia y textos bíblicos en una colección de “*sententiae*”. Poco a poco, la práctica de comentar estas “opiniones” se convierte en algo habitual. El texto principal eran las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Además, éste era un texto fundamental que los alumnos de la facultad de teología tenían que trabajar durante años¹⁹².

En la facultad de artes el *curriculum* va evolucionando a medida que se van integrando las obras recientemente recuperadas. Las siete artes liberales empiezan a tratarse más como caminos hacia la filosofía que como materias en sí. Algunas disciplinas, como la astronomía, la aritmética y la geometría se enriquecen con la llegada de las nuevas obras. La gramática, si bien en un principio se intentó hacer de ella una ciencia axiomática al modo que describe Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*, se ve desplazada y va dando paso a una nueva forma de concebir la lógica, que sufrió una profunda transformación. La tradición anterior había dado buena cuenta del análisis proposicional y había desarrollado un vocabulario técnico propio. Con la llegada de las *Refutaciones Sofísticas*, al principio la lógica anterior se enriquece, pero después, la entrada de los *Tópicos*, combinada con el resto de la obra aristotélica, hace que la atención se desvíe de la lógica más técnica o puramente formal y que ésta se centre en problemas metalógicos –como por ejemplo, cuál es el objeto de estudio de los lógicos–; cuestiones de análisis del significado de los términos; y cuestiones de aplicación de las nociones básicas de la metafísica, tales como “sustancia”, “materia”, “accidente”, etc.¹⁹³. Surge, asimismo, una nueva terminología específica que da cuenta del giro que se produce en esta disciplina, como *sophismata*, *univocatio*, etc.

¹⁹² Y continuará siendo el principal libro de teología especulativa hasta finales del siglo XVII. Vid. Noone, T.B., “Scholasticism”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 61.

¹⁹³ Ebbesen, E., “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, pp. 270-271.

Sin embargo, éste no es un cambio del todo brusco, sino que es algo que sucede gradualmente desde principios del siglo XIII, momento en que empiezan a cambiar los contenidos de las artes. De hecho, desde que comienza la recepción de la obra de Aristóteles, tuvieron lugar distintos intentos, por parte de las autoridades eclesiásticas, de evitar la lectura, total o parcial, de sus textos, cuestión en la que incidiremos más adelante. Sin embargo, en 1255, se incorporan al *curriculum* de la facultad de artes, que recoge, en sus estatutos del 19 de marzo, qué obras de Aristóteles se estudiarían, cuándo se estudiarían y cómo se explicarían¹⁹⁴. Con la introducción de las obras de Aristóteles en la enseñanza, la retórica latina y los estudios clásicos pasan a un segundo plano: tal era el tiempo que había que dedicar a las nuevas obras. No es que los saberes antiguos desaparezcan por completo, sino que “quedan como ahogados por la filosofía y la teología escolásticas”¹⁹⁵. El lugar central en el *curriculum* lo ocupan las obras de filosofía natural aristotélica.

Las formas de enseñanza se adaptan a la herencia recibida y, con ellas, los modos de aprendizaje y los textos relevantes para su estudio. Uno de los mejores documentos de los que disponemos para conocer, de primera mano, cómo y qué se enseña, el *curriculum* de la facultad de artes, está en Barcelona, en los Archivos de la Corona de Aragón¹⁹⁶. Es un manuscrito, que data de entre 1230 y 1240, de un maestro para los estudiantes que tenían que examinarse. En él, atendiendo a la obra aristotélica, se divide la filosofía en tres ramas: filosofía racional o teórica, filosofía natural y filosofía práctica o moral. Esta división es decisiva para la formación universitaria medieval.

¹⁹⁴ CUP, vol. 1, n° 246, pp. 277-279.

¹⁹⁵ Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media*, p. 390.

¹⁹⁶ Ms. Ripoll, 109, ff. 134ra-158va. Si bien no he podido tener acceso al mismo, podemos encontrar su contenido en Lohr, Charles. H., “The Medieval Interpretation of Aristotle”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 80-98, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 84-96. También en Lafleur, Cl.-Carrier, J., *Le “Guide de l’étudiant parisien” d’un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d’Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l’Université Laval, I, Québec, 1992.

La filosofía racional o teórica incluye, básicamente, el *trivium*. Para gramática, los libros de *Prisciano*, y el *Barbarismus* de Donato; para retórica, el *De inventione* de Cicerón; para dialéctica, el *Órganon*, la *Isagoge* de Porfirio y los tratados de lógica de Boecio.

La filosofía natural incluye geometría, aritmética, metafísica y física. Para la geografía y la aritmética, los estudios son los del *quadrivium*, pero con los textos nuevos. Así, se añaden el *Almagesto de Ptolomeo* (astronomía), los *Elementos* de Euclides (geometría), la *Institutio arithmetica* de Boecio (aritmética) y la *Institutio musica* (música), también de Boecio. La metafísica se estudia con la *Metafísica* de Aristóteles y el *Liber de causis*, atribuido en primera instancia a Aristóteles. La física o *scientia naturalis inferior*, atendiendo a su menor grado de abstracción, se estudia con la *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteora*, *De anima*, *Parva naturalia*, la obra zoológica de Aristóteles (*Historia animalium*, *De partibus animalium...*), *De sensu et sensato* y *De plantis*, que también se le atribuía a Aristóteles erróneamente.

Para la filosofía práctica o moral, se ha de decir, en primer lugar, que no conocían la *Oeconomica* ni la *Política*¹⁹⁷. La trataban desde el punto de vista del alma en relación a Dios, para lo que se requieren las enseñanzas teológicas; en relación a otros, para lo que estudiaban derecho canónico romano y *De officiis* de Cicerón; y el alma en relación a sí misma, para lo que estudiaban la *Ethica*. También se leen en París el *Timeo* de Platón y *De philosophiae consolatione*, de Boecio.

La organización del *curriculum* refleja una sistematización del conocimiento que podríamos estructurar de forma piramidal. En la base están las ciencias experimentales o especiales, que nos sirven como introducción a la filosofía. La filosofía ha de cimentarse en la observación empírica, lo que recoge el famoso lema

¹⁹⁷ La *Política* fue traducida por Moerbecke alrededor de 1260 con toda probabilidad. Vid. Dunbabin, J., "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 723-737, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, p. 723.

escolástico “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”. Desde las ciencias podemos, no sólo adquirir una concepción detallada del mundo, sino también de las particularidades inherentes a cada ciencia o disciplina, teniendo en cuenta la perspectiva (*subiectum formale*) desde la que cada una trata su objeto de estudio (*subiectum materiale*). Cada nuevo aspecto, cada nueva perspectiva, introduce una nueva ciencia. Las ciencias naturales, recogidas en la *philosophia naturalis*, no sólo son el camino a la filosofía teórica, sino también parte de ella, lo que recoge el lema “*nulla est scientia quae non sit aliqua philosophiae pars*”¹⁹⁸. La filosofía teórica o metafísica también investiga acerca del mundo, pero desde una perspectiva distinta, buscando una explicación que realmente dé cuenta de la naturaleza del mundo y de todo lo que en él se encuentra. También la filosofía moral tiene sus fundamentos en la filosofía natural, dado que los seres humanos somos seres naturales y nos relacionamos con la realidad y con nuestros semejantes.

Éste no es más que un pequeño trazo para mostrar que las obras naturales son las que más espacio ocupan en el *curriculum*, lo que nos permite hacernos una idea de la importancia que adquirieron. Por otra parte, es muy común en los autores de esta época realizar obras acerca de la división de la filosofía, por lo que hemos de tener en cuenta que ésta es la más general, pero que las hay más detalladas. Por ejemplo, Dominicus Gundissalinus escribió *De divisione philosophiae*, de inspiración árabe; Robert Kilwardby *De ortu et divisione philosophiae* y encontramos clasificaciones similares en muchos escritores de este período¹⁹⁹. Otra de las cuestiones a destacar en referencia al *curriculum* es la dificultad de las obras que en él se recogen. Los maestros utilizan a los comentaristas árabes, primero

¹⁹⁸ Lema que se encuentra inicialmente en el *De divisione philosophiae* de Dominicus Gundissalinus o Gundisalvo, compuesto con toda probabilidad en la segunda mitad del siglo XII.

¹⁹⁹ Vid. Wulf, Maurice de, “The Teaching of Philosophy and the Classification of Sciences in the Thirteenth century”, pp. 368-371. Curiosamente, en esta obra Kilwardby apela a Averroes como autoridad para sostener que las formas en potencia que se encuentran en la materia prima son universales. Quien señala esto es McAleer, Graham J., “The Presence of Averroes in the Natural Philosophy of Robert Kilwardby”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, pp. 33-54, vol. 81, Issue 1, Horn, C. et al. (eds.) (enero: 1999), pp. 41 y ss.

Avicena y después Averroes, para dirimir el significado de la filosofía aristotélica y profundizar en su verdadero sentido. De entre ellos, tal fue la importancia que adquirió Averroes, que el mundo medieval le dio, tal y como se ha referido con anterioridad, el apelativo de “el Comentador”.

También es destacable el hecho de que la Universidad surge con pretensión de internacionalidad, de mantener un acuerdo internacional en cuanto a la ciencia, el sistema educativo y la lengua en la que se enseña, el latín. Asimismo, la Iglesia la ve como un vehículo de transmisión de la fe y, por ende, de la moral cristiana, refiriéndose a la Universidad, en la bula *Parens scientiarum*, del 13 de abril de 1231, como “casa de la verdad” y “luz de la Iglesia universal”²⁰⁰. En todas las universidades se estudian los mismos textos con idénticos métodos de enseñanza, o lo que es lo mismo, la educación está regulada de forma internacional, de tal manera que cualquier maestro podía enseñar en cualquiera de las universidades europeas, tal y como lo recoge el *ius ubique docendi*. Los nuevos textos procedentes de la herencia greco-árabe no sólo posibilitan que este saber se introduzca tanto en las facultades de artes como en las de teología, sino lo que es más importante, configuran una nueva visión del mundo que viene de la mano del legado aristotélico.

Si bien el *curriculum* estaba establecido de una determinada manera, entre los maestros, especialmente entre los de artes, empieza a brotar un sentimiento de libertad en la enseñanza: el paradigma clerical va desvaneciéndose poco a poco con los nuevos métodos de interpretación, que van dando paso a una nueva concepción de la ciencia y, con la nueva organización escolar, a un nuevo tipo de maestro: el maestro que puede discutir las obras con independencia de su contenido²⁰¹. La educación en la facultad de artes tiene como fundamental la filosofía natural, la ciencia, que refuerza la posibilidad de enfrentarse a la contingencia del mundo

²⁰⁰ CUP, vol. 1, nº 79, p. 136.

²⁰¹ McLaughlin, M., “Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom”, en *Church History*, vol. 24, nº 3, pp. 195-211, Cambridge University Press (septiembre: 1955), p. 199.

empírico a través de los ojos del filósofo, aportando instrumentos y categorías para llegar a su entendimiento. La filosofía ya no es una disciplina al servicio de la teología, sino que es una esfera de conocimiento que ha de estudiarse por sí misma, por su valor intelectual. Los maestros de Artes tenían, en la filosofía aristotélica, un nuevo modelo de interpretación para la ciencia en la que la dignidad ya no viene de la mano de los privilegios, sino de la superioridad intelectual. Aristóteles, para los medievales, es el investigador, el cuestionador: “el Filósofo”.

Existe una tendencia, dentro de la facultad de artes, que intenta que la Universidad no sea exclusivamente un vehículo para la transmisión de la fe, sino, primordialmente, un centro de estudios científicos. Esta tendencia se aprecia con más claridad si se atiende a la división en las enseñanzas. Por un lado, la facultad de artes, que buscaba impartir conocimientos relacionados con la física, la lógica y la moral de Aristóteles, distanciándose de los intereses de otras disciplinas, incluida la teología. Por otro lado, la facultad de teología, que se aferraba a una tradición que peligraba con la aparición de los nuevos textos. Tampoco en la facultad de teología hay una posición unánime acerca de cuán cautos han de ser al tratar las obras aristotélicas. Mientras unos tienden a abrirse, si bien de forma moderada, al nuevo saber disponible, otros lo miran con recelo. Entretanto, en la facultad de artes, se reciben de manera entusiasta las enseñanzas aristotélicas y se defiende el estudio de las mismas y el hacer filosofía como tarea desvinculada del ámbito de la fe: empezaba a configurarse el movimiento averroísta.

b) Docencia y prohibiciones de las obras aristotélicas en París.

i) Docencia hasta 1255

Tal y como se ha puesto de manifiesto en líneas precedentes, hasta 1255, los estatutos de la Universidad de París no recogen la obra aristotélica como parte del *curriculum*. Sin embargo, sabemos que ésta se leía en París antes de 1210, no sólo por las glosas existentes en los manuscritos, así como por los comentarios mencionados anteriormente, sino también porque en este año tuvo lugar la primera

prohibición con respecto a la lectura de las obras de Aristóteles. Dicha prohibición se expresa como sigue:

“Y que no se lean en París los libros de filosofía natural de Aristóteles, ni los comentarios, ya sea en público, ya en privado; lo prohibimos bajo pena de excomuni3n”²⁰².

Lo que no suele explicarse es el porqué de esta prohibici3n ni c3mo tuvo lugar. Tampoco suele mostrarse lo que dice antes ni despu3s de prohibir la lectura, p3blica o privada, de la obra de Arist3teles: “Que se extraiga el cuerpo del maestro Amalrico del cementerio y se arroje a tierra no sagrada, que se le excomulgue en todas las iglesias de la provincia (...). Los *Quaternuli* del maestro David de Dinant han de ser traídos al obispo de París antes de la Natividad y quemados. *Y que no se lean en París los libros de filosofía natural de Arist3teles, ni los comentarios, ya sea en p3blico, ya en privado; lo prohibimos bajo pena de excomuni3n. Y aqu3l que tenga los Quaternuli del maestro David despu3s de la Natividad, ser3 considerado hereje*”²⁰³.

En noviembre de 1210, diez miembros de los llamados “amalricenses” fueron quemados en la estaca. Para esto, se desenterr3 el cad3ver del maestro Amalrico de Béne, quien enseñ3 en París y había muerto alrededor de 1207. Todos los condenados, incluyendo un maestro y dos estudiantes, eran discípu3los suyos. Parece ser que Amalrico enseñaba una serie de doctrinas que eran del todo irreconciliables con la doctrina cristiana.

Saber con certeza cu3les eran las tesis que defendía y cu3les se le atribuían es difícil. De él y sus seguidores se decía que defendían, entre otras cosas, el amor libre; el panteísmo –que Dios es uno y todo lo que hay es Dios–; que no hay vida despu3s de la muerte y que todo cuanto existe es el mundo material. Aquello suponía, sin lugar a dudas, una blasfemia monumental para las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, para algunos, la herejía de Amalrico se presentaba como una opci3n

²⁰² CUP, vol. 1, n311, p. 70.

²⁰³ CUP, *ibidem*. La cursiva es mía.

atractiva y, pronto, empezó a contar con seguidores que venían tanto de la universidad como del ámbito extra-universitario. Sus propios colegas de la facultad de teología le pidieron que se retractara, pero él, convencido de sus opiniones, apeló al Papa Inocencio III. Todo esto sin conseguir nada, salvo la condena por parte de éste y tener que retractarse. Volvió a París y, poco después, murió.

Pese a todo, sus seguidores seguían predicando sus doctrinas y, así, enseñando el panteísmo y otras herejías sin ser descubiertos. Entre estos predicadores parece ser que había un orfebre, Guillermo de Arria, que afirmaba de sí mismo que era un profeta y que el Espíritu Santo se había encarnado en él. Intentó el proselitismo con un maestro (un tal “maestro Raúl”, no sabemos más de su identidad), que contó al obispo de París, Pedro de Nemours, las herejías que había escuchado. El obispo pidió al maestro que se infiltrara entre los amalricenses y le contara todo lo que allí escuchara. Permaneció con ellos tres meses. A su vuelta a París, y tras decir al obispo todo cuanto escuchó, catorce cabecillas fueron llamados para ser interrogados. Aún así, renunciaron a desdecirse, creyendo que la verdad estaba en las palabras de Amalrico. Tal era su obstinación, que, finalmente, las autoridades religiosas enviaron a diez de ellos a la autoridad civil. A éstos se les quemó en la hoguera. Los otros cuatro, parece ser que tras rechazar sus errores, fueron encarcelados de por vida²⁰⁴.

Los seguidores de Amalrico hiperbolizaron las tesis de su maestro, llevándolas a extremos y llegando a rechazar la validez de los sacramentos y de la iglesia. Llegaron a afirmar incluso que, dado que todo es Dios, todo es bueno y, por lo tanto, no existe el pecado. Ante tal herejía, el obispo decidió ir a la raíz del problema, por lo que conformó un sínodo para excomulgar formalmente a Amalrico y sus seguidores. A la vez, prohibió la obra de David de Dinant, los *Quaternuli*. De David de Dinant se sabe que huyó tras la condena y que defendía el panteísmo y una

²⁰⁴ Vid. Hannam, James, *God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Icon Books Ltd., Londres, 2010, pp. 77-79.

concepción naturalista del alma. Tanto los amalricenses como David de Dinant habían leído las obras de filosofía natural de Aristóteles, así como la *Metafísica*, y decían encontrar en ellas la inspiración. Asimismo, habían aplicado la lógica en contra de la religión. De ahí que, contra estas obras, fuera la prohibición. Dada la magnitud de los acontecimientos, así como de las herejías proclamadas por los amalricenses, no es de extrañar que las autoridades eclesiásticas recelaran de las obras naturales de Aristóteles y que las consideraran una mala y peligrosa influencia. En 1215, durante la organización del programa de estudios de la Universidad de París, el legado papal Robert de Courçon renueva la prohibición de 1210 y advierte a los maestros de artes que no pueden dar clases sobre los libros naturales y la *Metafísica* de Aristóteles, ni tampoco sus comentarios. Sin embargo, no prohibió el estudio de estas obras en privado.

Con respecto a la efectividad de las prohibiciones de 1210 y de 1215 hay dos tendencias bien diferenciadas. Los hay que dicen que la prohibición en realidad era “letra muerta”, es decir, que la prohibición lo era *de iure*, pero no *de facto*²⁰⁵. Sin embargo, Bernard G. Dod afirma lo contrario, dado que la recién instituida Universidad de Tolouse (1229) se publicita defendiendo la *libertas scholastica* o libertad académica y afirmando que allí se enseñan los libros de filosofía natural prohibidos en París²⁰⁶.

El 13 de Abril de 1231, el Papa Gregorio IX, redacta la bula *Parens Scientiarum*, llamada a menudo “Carta Magna” de la Universidad de París. En ella, además de garantizar el estatuto de la Universidad, mantiene la prohibición de 1215. Sin embargo, añade que ésta seguiría vigente hasta que examinaran los libros de filosofía natural de Aristóteles. Así, propone que se corrijan los errores y que se separe lo que es útil de lo que no. Por eso, designa una comisión para corregirlos que nunca llegó a reunirse. La comisión iba a tener como miembros a Guillermo de

²⁰⁵ Vid. Marenbon, John, *Medieval Philosophy*, p. 213.

²⁰⁶ Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, p. 71.

Auxerre, Simon de Authie y Esteban de Provins. Poco después de convocarla, murió Guillermo de Auxerre y por eso nunca se llegó a reunir²⁰⁷. Una de las acusaciones que se realiza en la *Parens Scientiarum* contra los maestros tiene que ver con la nueva terminología que utilizan y con las novedades relacionadas con la filosofía aristotélica²⁰⁸. En una carta posterior, del diez de mayo del mismo año, afirma que los maestros de artes pueden violar la prohibición sin ser sancionados, pues se les otorgaba el privilegio de no ser sujetos a excomunión en un periodo de siete años, privilegio que se renovaría por siete años más en 1237²⁰⁹. Hay una probabilidad muy grande de que los dominicos estuvieran tras el levantamiento de esta prohibición, pues encontraban útil la filosofía aristotélica también frente a la herejía, especialmente la de los Cátaros, que constituían una gran secta cuyos miembros no comían carne, entre otras cosas²¹⁰.

En 1241, Guillermo de Alvernia, obispo de París del momento, prohíbe determinadas doctrinas que se limitan al ámbito de la teología y que no tienen que ver con la filosofía natural²¹¹. Pese a todo, alrededor de la década de 1240, las prohibiciones habían ido perdiendo efecto progresivamente. Roger Bacon, cuyo papel es fundamental en este sentido, enseñaba, entre 1240 y 1247, los libros naturales de Aristóteles en París y Oxford con patrones de estudio similares. Es fundamental porque en Oxford, de dónde él venía, no existían las mismas prohibiciones que en París, por eso comenzó a enseñar allí lo mismo que enseñaba

²⁰⁷ Vid. Brown, S., “The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology”, p. 191, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, pp. 188-203.

²⁰⁸ Un estudio de las distintas menciones al la nueva filosofía como conjunto de novedades “profanas” o “peligrosas” se encuentra en Bianchi, L., “*Novitates prophanae' et 'doctrinae peregrinae'*: la méfiance à l'égard des innovations théoriques aux XIIIe et XIVe siècles”, en *Tradition, Innovation, Invention*, hrsg. von Hans-Joachim Schmidt, Berlín, 2005, pp. 211-229.

²⁰⁹ Vid. Wippel, J. F., “The Parisian Condemnations of 1270 and 1277”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 65-73, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 66.

²¹⁰ Hannam, James, *God's Philosophers*, p. 83.

²¹¹ Guillermo de Alvernia prohíbe diez errores que van “en contra de la verdad teológica” y que están relacionados estrictamente con este ámbito. Vid. *CUP*, vol. 1, nº128, p. 170.

en su lugar de origen, aunque éstos aún ocupaban un lugar menor en el *curriculum*. En 1245 el Papa Inocencio IV extendió la prohibición de leer las obras aristotélicas a la Universidad de Tolouse. Sin embargo, desde 1250, salvo algunas excepciones, como la gramática de Prisciano, el *curriculum* de la facultad de artes era aristotélico en su práctica totalidad. Así lo recogerían los estatutos de 1255, que parece que no hacían otra cosa que confirmar *de iure* lo que venía ocurriendo *de facto*.

ii) Las condenas de 1270

Los estatutos de 1255 suponen la adopción oficial del aristotelismo en la Universidad de París y, con ella, surgen los primeros enfrentamientos. La facultad de artes es ya lo que podríamos llamar, aunque con reservas, una “facultad de filosofía”: además de las artes liberales, estudian a Aristóteles y tienen un *corpus* que les permite proceder hacia el estudio razonado de todo cuanto acaece en el mundo desde una perspectiva, si se quiere, naturalista. Así, pronto buscan impartir sus enseñanzas con independencia de la teología, lo que provoca la reacción de los miembros de esta facultad. Los maestros de artes parecen no considerar su facultad como inferior a la de teología, pues se consideran a sí mismos, en muchos casos, defensores de la razón y están orgullosos de su disciplina. Los primeros enfrentamientos tienen lugar en el ámbito de la filosofía moral. El autor de la guía de estudios anteriormente citada ya enfrenta las concepciones de la felicidad filosófica y la felicidad teológica²¹². Asimismo, alrededor de las décadas de los años 1260-1270, en el seno del averroísmo, tiene lugar la controversia relacionada con el ideal de humildad frente a la excelencia ética de la magnanimidad, cuestión que veremos más adelante.

Los miembros de la facultad de artes ofrecen una nueva exégesis filosófica de los textos, entendiendo la tarea filosófica como una búsqueda de la verdad en sí misma, así como a través del conocimiento de los antiguos. Los maestros de artes

²¹² Vid. *supra*, ms. Ripoll.

sabían que el Filósofo no era infalible, pero les aportaba un nuevo método, un nuevo modelo de interpretación de la ciencia, así como una nueva vocación: la del conocimiento. La filosofía deja de ser un estudio previo a la teología para convertirse en un ámbito valioso por sí mismo desde el que cuestionar y discutir acerca de todos los ámbitos. Los maestros de artes estaban haciendo ciencia y, como científicos, tenían que cuestionarlo todo. Pero este “todo” incluía cuestiones y tesis que entraban en el ámbito de la fe.

Así, el 10 de diciembre de 1270, Esteban Tempier, obispo de París desde 1268, condena trece proposiciones que supuestamente se sostienen en el entorno de la facultad de artes. Dichas tesis tienen que ver con la naturaleza del entendimiento, el determinismo de la voluntad por los astros, la eternidad del mundo, la naturaleza del alma, el conocimiento de los singulares por parte de Dios y la providencia divina. Asimismo, la condena incluye tesis que tienen que ver con la posibilidad de que el alma se queme en el fuego eterno, como la octava proposición, y con la eternidad de la especie humana. Antes de elaborar esta lista de proposiciones prohibidas, Egidio Lessines (*1230-†1304) consultó a Alberto Magno sobre las proposiciones que más se discutían en París. El resultado de esta consulta es el *De quindecim problematibus*, en el que Alberto Magno habla de la discusión con respecto a estos problemas, mas no los trata como tesis a condenar, sino que expone las cuestiones como reprobables. De éstos repite que son indignos de filósofos y que son más propios de la sofística que de la filosofía. Un ejemplo lo encontramos en la exposición del primer problema, que tiene que ver con la unidad del intelecto: “La causa de este dicho es la ignorancia, porque muchos parisinos no siguen la filosofía, sino los sofismas”²¹³.

²¹³ “Causa dicti est ignorantia, quia multi parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti”. Vid. Albertus Magnus, *De quindecim problematibus*, p. 20, en Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, pp. 13-36.

De estos quince “problemas”, trece componen la lista de proposiciones que fueron condenadas²¹⁴. Quedan fuera dos tesis que tienen que ver con Tomás de Aquino: una, con la cuestión sobre la unidad de la forma; otra, con la tesis sobre la simplicidad de las sustancias espirituales²¹⁵. Con respecto a la tesis más controvertida, la que tiene que ver con la unidad de la forma, en su segundo *quodlibetum*, escrito en la Navidad de 1269, Tomás de Aquino se pregunta si Jesucristo fue el mismo hombre durante el triduo²¹⁶. A esto, responde que no, dado que Cristo muerto y Cristo vivo no son lo mismo, porque su alma, esencial para que sea humano, está separada de su cuerpo²¹⁷. Asimismo, es significativo, en este sentido, que la obra *De unitate intellectus contra averroistas*, también del Aquinate, date de este mismo año, 1270, lo que indica que la lucha doctrinal ya estaba consolidada en París. Al menos, en lo que respecta a la tesis de la unidad del intelecto.

De las tesis condenadas en 1270, la primera, “que el intelecto de todos los hombres es uno e idéntico en número” y la segunda “que esta (proposición) es falsa o impropia: el hombre entiende”, hacen referencia a la naturaleza del intelecto. En relación a la tesis acerca de la eternidad del mundo, encontramos las proposiciones quinta “que el mundo es eterno” y sexta “que nunca hubo un primer hombre”. Con respecto a la inmortalidad personal, la proposición séptima, que dice “que el alma, que es la forma del hombre de acuerdo a lo que es hombre, se corrompe una vez

²¹⁴ Para las proposiciones condenadas en 1270 vid. *CUP*, vol. 1, n° 432, pp. 486-487.

²¹⁵ Albertus Magnus, *De quindecim problematibus*, en Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, pp. 13-36. Las tesis son las siguientes: 14. *Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid* y 15. *Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accessum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici*.

²¹⁶ Es decir, durante su pasión, muerte y resurrección, que tiene lugar, según la doctrina católica, en tres días.

²¹⁷ “Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desiit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis”, *Quodlibet* II, q. 1 a. 1 s. c., en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/q02.html>.

corrupto el cuerpo” y la decimotercera, que afirma “que Dios no puede dar la inmortalidad o la incorrupción a las cosas corruptibles o mortales”. La proposición cuarta tiene que ver con el determinismo por parte de los astros con respecto a las cosas que acaecen; las proposiciones décima y undécima, con el desconocimiento de las cosas singulares por parte de Dios, y la tercera, novena y duodécima, con el libre albedrío.

El problema es que, tal y como enuncia la proposición duodécima, “los actos humanos no se rigen por la providencia divina”; tal como afirma la tercera “la voluntad humana quiere o elige por necesidad” y, con las proposiciones décima y undécima, Dios no conoce, no ya los singulares, sino todo aquello que sea distinto de Él. Por lo tanto, podemos cuestionar tanto la omnisapiencia como la omnipotencia divinas. Si a esto le añadimos que “el mundo es eterno” y que “nunca hubo un primer hombre”, las proposiciones quinta y sexta, respectivamente, encontramos la negación de un Dios creador, con lo que se incurre en una grave herejía. Asimismo, se incluye aquí, en la primera proposición, la tesis que posteriormente ha sido conocida como monopsiquismo, atribuida a Averroes y que hemos tratado anteriormente. Del mismo modo, con esta tesis viene la problemática de la inmortalidad individual o específica en una vida venidera. Ahora bien, sin inmortalidad personal, no existen premios o castigos en la “vida” futura y, por lo tanto, cabe la impunidad sobre los actos presentes, tal y como afirma la octava proposición, que dice “que el alma separada no padece el fuego corpóreo después de la muerte”.

La condena de 1270 se sitúa en el marco de distintos enfrentamientos entre los miembros de la facultad de artes y los de la facultad de teología. De hecho, parece ser un modo de frenar a los miembros más “radicales” de la facultad de artes²¹⁸. Convencidos de que su tarea se restringía al ámbito de la filosofía, algunos miembros de esta facultad se preocupaban más por el sentir filosófico que por las

²¹⁸ Cf. Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental*, p. 299.

creencias relativas a la fe cristiana. Esto tuvo como consecuencia más inmediata que los maestros de artes expusieran sus tesis alegando que eran consecuencias filosóficamente necesarias, aunque no verdaderas, si éstas iban en contra de las creencias religiosas. También que utilizaran como argumento para exponer determinadas doctrinas que simplemente estaban poniendo de manifiesto las tesis de Aristóteles, aunque no necesariamente asumiéndolas como verdaderas. Un ejemplo de esto lo encontramos en Siger de Brabante, que, en su *De anima intellectiva*, afirma: “En esto que decimos estamos buscando más la intención de los filósofos que la verdad, pues procedemos filosóficamente”²¹⁹.

iii) Tras las condenas de 1270

Para evitar la transgresión de límites entre una y otra facultad, el uno de abril de 1272 los maestros de artes llegan, supuestamente de manera espontánea, al acuerdo que recoge el siguiente juramento²²⁰:

“Que ningún maestro o bachiller de nuestra facultad presuma de determinar o disputar alguna cuestión puramente teológica, como la Trinidad y la Encarnación, así como todas las cosas similares que transgreden sus límites determinados. Establecemos, además, y determinamos, que si hay alguna cuestión que parece concernir a la vez a la fe y a la filosofía, en cualquier sitio de París en el que se discuta, si aquélla se resuelve en contra de la fe, desde siempre, para esta misma sociedad nuestra, tal herejía sea eliminada a perpetuidad. A no ser que su error y su herejía, en menos de tres días, tras consejo nuestro en asamblea con la congregación o en cualquier otro lugar en el que nos parezca llevarlo a cabo, ordenara revocar humildemente y con devoción. Añadiendo, además, que si un maestro o bachiller de nuestra facultad lee o discute pasajes difíciles o algunas cuestiones que parecen

²¹⁹ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, en *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Philosophes Médiévaux, Tome XIII, Louvain-La-Neuve, París, 1972, c. 7, ll. 5-9, p. 101. Aunque esta obra data de 1273-1274, es útil para poner de manifiesto en qué términos se expresaban estos “radicales” de los que hablamos.

²²⁰ *CUP*, vol. 1, n° 441, p. 499.

contradecir la fe en algún modo, refutará los argumentos del texto si son contra la fe o concederá que son simplemente falsas y totalmente erróneas”²²¹.

Es decir, todo miembro de la facultad de artes se compromete a no ocuparse de doctrinas que puedan ser contrarias a la fe. Si llegara a encontrarse con tesis que sean opuestas al dictamen de la fe, ha de refutarlas o afirmar que son erróneas. O lo que es lo mismo, los miembros de la facultad de artes no deben inmiscuirse en cuestiones doctrinales teológicas, salvo para afirmar que la fe está en lo cierto.

Supuestamente, entre 1270 y 1274, Egidio Romano (*1247-†1316) escribe su *De erroribus philosophorum*, que recoge algunos errores doctrinales de Aristóteles (14 errores) y sus seguidores islámicos: Averroes (12 errores), Avicena (22 errores), Alkindi (15 errores) y el judío Maimónides (15 errores), incluyendo entre éstos a Algazel (12 errores). Se discute, sin embargo, la autenticidad de este tratado con argumentos fiables²²². Además, las tesis de Egidio Romano, discípulo de Tomás de Aquino, se encontrarían entre las condenadas en 1277. Le negaron la habilitación para enseñar en teología y tuvo que esperar hasta 1285. En este año, a petición del Papa Honorio IV, se reexaminaron sus tesis a través de una comisión de teólogos elegida por el obispo de París, Renaud de Homblières, que ostenta el cargo entre 1280 y 1288²²³.

²²¹ “(...) nullus magister vel bachellarius nostrae facultatis aliquam quaestionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens (...). Statuimus insuper et ordinamus quod si quaestionem aliquam, quae fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tamquam hereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque haeresim infra tres dies post monitionem nostram in plena congregatione vel alibi, ubi nobis videbitur expedire, revocare curaverit humiliter et devote. Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostrae facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, quae fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si quae contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat”. *CUP*, vol. 1, n° 441, pp. 499-500.

²²² Se cuestiona la autenticidad de esta obra por parte de C. Luna, J. Koch, S. Donati y G. Bruni. Cf. Lambertini, Roberto, “Giles of Rome”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/giles/>.

²²³ *CUP*, vol. 1, n° 522, p. 633.

En 1273, dentro de la serie de *Sermones* oficiados por San Buenaventura entre 1267 y 1273, encontramos sus *Collationes in Hexameron*, en los que critica lo que él caracteriza como triple error, a saber: la ignorancia de la ejemplaridad, la ignorancia de la providencia divina y la ignorancia del orden del universo. Este triple error conduce a una triple ceguera con respecto a las tesis de la eternidad del mundo, la unidad del intelecto y la negación de las retribuciones tras la muerte²²⁴. Las nuevas ideas que circulaban en París eran consideradas ofensivas y peligrosas y así se hablaba de ellas.

En 1276 se promulga un decreto que prohíbe la enseñanza en privado en París de cualquier obra, salvo que ésta pertenezca al ámbito de la lógica o de la gramática²²⁵. En este mismo año, el día 23 de noviembre, Siger de Brabante y otros dos maestros, Bernier de Nivelles y Goswin de La Chapelle, son citados ante el inquisidor de Francia, Simon du Val. Esta citación se ha preservado en un manual para inquisidores como ejemplo de composición de una citación inquisitorial, editado en 1947 por Antoine Dondaine²²⁶. Si bien no conocemos los cargos con total seguridad, posiblemente el más importante sea el de diseminar enseñanzas falsas. Se les convoca por acusación de herejía y vehemencia en el error²²⁷. Ahora bien, la vehemencia en el error es más importante de lo que pueda parecer: retractarse era fundamental cuando se trataba de ser o no considerado hereje en la Edad Media, pues, una vez corregido el error, cabía la posibilidad de hacer penitencia por el mismo. La desobediencia obstinada o contumacia era lo que constituía la herejía²²⁸. Godofredo de Fontaines, por ejemplo, nos dice que existen

²²⁴ Vid. Piché, David- Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, p. 162.

²²⁵ *CUP*, vol. 1, n° 468, pp. 538-539.

²²⁶ Vid. Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1998, p. 46.

²²⁷ “Crimine heresis probabiliter et vehementer suspectos”, vid. Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris*, p. 48.

²²⁸ Como bien apuntan, entre otros, F. León Florido y F. Rodamilans Ramos, es importante distinguir las falsedades, los errores y las herejías, siendo la pertinacia o contumacia lo que permite el paso del *haereticans* al verdadero hereje, al *haereticus*. León Florido, F.- Rodamilans Ramos, F., *Las herejías*

errores que hacen peligrar nuestra salvación, pero que éstos se convierten en herejías cuando son defendidos de manera pertinaz²²⁹. Otros documentos apuntan en esta misma dirección, con lo que, para determinar si, efectivamente, se había producido una herejía, había que someter a los acusados a una prueba que debía tener como resultado la *revocatio*, la retractación de los errores. De lo contrario, se entendería que el acusado era obstinado (*pertinax*) en el error y, por lo tanto, era declarado hereje. Más adelante veremos esta cuestión en relación a Siger de Brabante con más atención²³⁰.

El decreto de 1276, añadido al juramento de 1272, nos permite hacernos una idea bastante adecuada del clima que se respiraba en París. Por una parte, un número importante de maestros de artes reivindicaban autonomía en la enseñanza. Por otra, los miembros de la facultad de teología muestran que el ambiente de libertad que se respiraba en París no era más que un espejismo en una época en la que la universidad, y la vida en general, estaban dominadas por la autoridad eclesiástica. Las ideas, como tales y, pese a la pretensión de la facción más radical de la facultad de artes, ni eran, ni podían ser neutrales. Más aún si cuestionaban el dogma establecido, por mucho que se argumentara que sus investigaciones remitían estrictamente a una cuestión científica. El aristotelismo es una corriente que pone en peligro la ortodoxia, pese a que se permita su lectura. Éste sólo debe utilizarse para dirimir doctrinas que no cuestionen la fe ni supongan una amenaza para la misma.

El dieciocho de enero de 1277 el Papa Juan XXI (Papa entre 1276 y 1277), a menudo identificado con Pedro Hispano, escribió a Esteban Tempier, obispo de París, pidiéndole que examinara los errores de falsas enseñanzas que se debían a una

académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347), Síndéresis, Madrid, 2015, p. 15.

²²⁹ Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris*, p. 2 y nota 11 de la p. 123.

²³⁰ Un estudio detallado de la herejía medieval y los procesos con respecto a ella, así como de los distintos tipos de errores y de acusaciones, puede verse en Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris*, pp. 1-39.

posible herejía, por quiénes habían sido dichos o escritos y dónde²³¹. A esto, el obispo de Paris respondió convocando una comisión de dieciséis teólogos que elaboró, en un máximo de seis semanas, una lista de 219 proposiciones que, en muchos casos, habían sido extraídas literalmente de obras escritas. Entre estas proposiciones no había una cohesión doctrinal. De hecho, muchas eran contradictorias entre sí, y también entre ellas las había que eran perfectamente compatibles con la fe.

Hay que tener en cuenta también que las proposiciones condenadas aluden a un gran número de doctrinas, unas compatibles con la fe cristiana; otras claramente heréticas; otras, cuanto menos, curiosas, dado que tienen el sexo como tema. Entre las tesis condenadas se encuentran, principalmente, tesis aristotélicas, ya sean éstas de Aristóteles o de aristotélicos en mayor o menor medida. Éstas son las condenas a la Filosofía de mayor calado en la Historia y, por esta razón, además de las expuestas, las trataremos por separado. Como paso previo a las condenas, una vez se ha puesto de manifiesto la recepción histórica de la obra aristotélica, consideramos de gran importancia exponer cuál fue la recepción que de ésta se hizo entre los distintos maestros. Esta doble vertiente del proceso de recuperación de la obra aristotélica nos ayudará a delimitar el porqué de las condenas, a quién iban dirigidas y qué se estaba condenando, de tal manera que podamos establecer sus efectos inmediatos.

²³¹ Para la carta del Papa, vid. *CUP*, vol. 1, nº 471, p. 541. Para la identificación con Pedro Hispano, vid. Spruyt, Joke, "Peter of Spain", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/peter-spain/>. En cualquier caso, si fueran la misma persona, como suele asumirse –aunque con dudas–, es significativo que Pedro Hispano escribió un comentario al *De anima* de Aristóteles, la *Expositio libri de anima*, en 1245, vid. Sellés, Juan F., "Las tesis de los filósofos del siglo XIII que afirmaron la existencia del intelecto agente", en *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 38/1, pp. 445-474, (enero-junio: 2008), p. 455.

c) Los lectores de Aristóteles y Averroes

i) Los lectores anteriores al nacimiento del averroísmo

Aristóteles y los comentarios a sus obras se leen en París antes de 1210. De esto no sólo tenemos noticia inequívoca por la primera prohibición de lectura de las obras naturales en 1210, sino también porque los primeros en leerle, comentarle y recomendar su lectura son ni más ni menos que los teólogos. Si las autoridades eclesiásticas no hubieran estado de acuerdo en la enseñanza de las nuevas obras, el amor al conocimiento, por sí mismo, poco podría haber hecho en una institución que caía bajo su patrocinio. Indudablemente, la obra de Aristóteles y de sus comentadores provoca controversia. No podemos obviar que se trata de obras de origen pagano y que muchas de sus tesis chocan con la tradición cristiana. Hay obras cuyas tesis afectan a la visión del mundo, tanto en cuanto a cosmología como a epistemología o a psicología. Todo esto en un momento en el que el entorno intelectual está claramente influenciado por la tradición neoplatónica. Por otra parte, tampoco podemos ignorar que, en la primera recepción de las obras, éstas vienen precedidas de los comentarios de Avicena, lo que las dota de un carácter más platonizante. En vista de estas cosas, quizá ya no nos extrañe tanto que los primeros en acoger las nuevas obras estuvieran fuertemente relacionados con el ámbito teológico.

Pese a todo, la referencia a la lectura de las obras de Aristóteles durante esta primera década del siglo XIII es relativamente escasa. En Oxford, alrededor de 1200, Daniel de Morley (ca.*1140- ca. †1210) escribe un tratado, el *Liber de naturis inferiorum et superiorum* en el que cita *Physica*, *De caelo* y *De sensu et sensato*. Sin embargo, se ha demostrado que lo cita a través de la traducción del comentario de Avicena al *De caelo et mundo*²³². Roger Bacon (ca. *1214-†1294) dice que el primero en enseñar las *Refutaciones Sofísticas* fue Edmundo de Canterbury (*1175-†1240) y que un tal *magister* Hugo fue el primero en enseñar los *Analytica*

²³² Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, p. 147.

Posteriora entre 1200 y 1210. Una lista de libros de texto que los estudiantes deben leer, confeccionada por Alejandro de Neckham (*1157-†1217) incluye la *Logica Nova* y recomienda que se examinen (*inspiciat*) *Metaphysica*, *De generatione et corruptione* y *De anima*²³³. El inglés John Blund (ca. *1175-†1248) alrededor de 1200, dice que en París y Oxford se estudian los libros de Aristóteles recientemente recibidos de los árabes²³⁴.

Alfredo de Sareshel o Alfredus Anglicus, del que desconocemos sus fechas de nacimiento y muerte, es uno de los primeros en comentar los libros de filosofía natural de Aristóteles. Escribió glosas, esto es, comentarios en los márgenes, de *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *Meteorologica*, *De somno* y del pseudo aristotélico *De morte*²³⁵.

Otro de los primeros en utilizar ideas aristotélicas en sus obras fue Guillermo de Auvernia (ca. *1180/90-†1249), que llegó a ser obispo de París entre 1228 y 1249. En su *De universo*, escrito entre 1231 y 1236, cita a Aristóteles y utiliza sus ideas. Incluso conoce los argumentos de Aristóteles acerca de la eternidad del mundo y los cita para refutarlos. Aunque sigue concibiendo la filosofía como un instrumento al servicio de la teología, deja claro que está investigando, haciendo filosofía. En *Cur Deus homo, ¿Por qué Dios se hizo hombre?*, dice que procede “a través de los caminos de la prueba y la investigación” y dice “que no entre en tu mente que yo quiero utilizar las palabras de Aristóteles como autoridad para las cosas que voy a decir, porque sé que una prueba de una autoridad sólo es dialéctica y sólo puede producir opinión, aunque es mi propósito, en esta obra y donde pueda, producir certeza demostrativa”²³⁶. Aplica, así, la exégesis filosófica a los problemas teológicos. Sin embargo, sus textos muestran una comprensión de Aristóteles

²³³ Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, p. 70.

²³⁴ Marenbon, John, *Medieval Philosophy*, p. 224.

²³⁵ Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, pp. 147-148.

²³⁶ Citado en Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy*, pp. 148-149.

mediada por la reinterpretación de Avicena, con el que, por otra parte, no está de acuerdo.

Guillermo de Auxerre (*1140/50-†1231), maestro de teología, escribe *Summa aurea* en forma de sentencias y utiliza libros de Aristóteles y de Avicena. En esta obra incide especialmente en cuestiones de física, para lo que utiliza como fuentes la *Physica*, *De generatione et corruptione*, *Metaphysica*, *De anima* y la *Ethica*. Alejandro de Hales (†1245) es de los primeros en dedicarse a la recién traducida *Metafísica* de Aristóteles. Conocía casi toda la obra aristotélica y el *Liber de causis*, aunque atribuyéndolo a Aristóteles. Comienza la *Summa fratris Alexandri* y la deja inacabada, por lo que son algunos de sus discípulos los encargados de llevarla a término. Roger Bacon diría de ella que pesaba lo mismo que un caballo²³⁷. San Buenaventura diría de él que era su “padre y maestro”²³⁸.

Roberto Grosseteste (ca. *1168-†1253) fue maestro en Oxford en la década de 1220 y el primer rector de la universidad. Llegó a ser obispo de Lincoln en 1235. Sin ser franciscano, daba clase en la escuela franciscana, por lo que influye en este orden. Alrededor de 1220-1230 comenta los *Analytica Posteriora* para tratar el método de la filosofía aristotélica. También comenta la *Physica* y escribe tratados breves de física, a la vez que tradujo, desde el griego, la *Ethica Nicomachea* y partes de *De caelo*²³⁹. Aunque conoce gran parte de las obras de Aristóteles, hay gran influencia neoplatónica en su obra, llegando a aplicar la doctrina agustiniana de la iluminación a la metafísica aristotélica²⁴⁰. En esta misma época, entra en contacto

²³⁷ Vid. Marenbon, John, *Medieval Philosophy*, p. 225.

²³⁸ Cullen, Christopher M., “Alexander of Hales”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 104-108, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002, p. 104.

²³⁹ Lewis, N., “Robert Grosseteste”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 597-606, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002, p. 597.

²⁴⁰ Para la recepción que Grosseteste, Roger Bacon y Guillermo de Alvernia realizan de la Metafísica, vid. Marrone, S., “Metaphysics and science in the thirteenth century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 204-224, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.

con los *Comentarios* de Averroes y de él se dice que es uno de los primeros en leerle²⁴¹.

La obra de Roberto Grosseteste inspira a Roger Bacon (ca. *1214-†1292/94). Éste estudió en Oxford y en París, llegando a enseñar en la facultad de artes parisina en la década de 1240 e ingresando más tarde en la orden franciscana. Fue uno de los primeros en enseñar los libros naturales aristotélicos, intentando salvar el nuevo conocimiento de la crítica, defendiendo su utilidad. Para esto, alegaba que los nuevos conocimientos en astronomía eran esenciales para establecer el calendario religioso. Es decir, la nueva ciencia es sierva de la teología, pero la teología no ha de oprimir a la ciencia, sino dirigirla a su verdadero fin.

Por otro lado, tenemos a Alberto Magno y Tomás de Aquino. Si bien su situación en este sentido es ligeramente distinta a la del resto, los encuadraremos dentro de los lectores previos al averroísmo, dado que ambos tomaron parte en la lucha doctrinal en el momento histórico en el que se sitúa el averroísmo como tal. Sin embargo, consideramos importante hablar de ellos como lectores de Aristóteles y de Averroes, dado que lo son, con matices, desde fuera del averroísmo.

Alberto Magno (a. 1200-1280) organizó una suerte de historia de la filosofía para la que utilizó todo el material aristotélico disponible, incluyendo el *Liber de causis*, que intentó unificar para dar cuenta de la posición real de los peripatéticos: obras de carácter aristotélico, pseudo-aristotélico, aviceniano, alfarábico y averroico. Comentó o parafraseó todos los libros disponibles de Aristóteles, suplementando la obra aristotélica con sus propias observaciones acerca de los fenómenos naturales que él consideraba relevantes. Asimismo, incluyó correcciones a Aristóteles donde él creía que estaba equivocado. Su obra no teológica incluye obras relacionadas con los más diversos temas, desde la matemática a la historia natural, pasando por la física.

²⁴¹ Vid. Luscombe, Davies, “Crossing Philosophical Boundaries c. 1150–c. 1250”, en *Crossing Boundaries at Medieval Universities. Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, vol. 36, pp. 9-27, Spencer E. Young (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2011, p. 20.

Alberto Magno fue maestro de Tomás de Aquino. El Aquinate tomó parte en la lucha doctrinal redactando, en 1270, su *De unitate intellectus contra averroistas*. Éste es un gran ataque al averroísmo en el que calificará a Averroes de “*depravator*” y de “*perversor*” del pensamiento de Aristóteles. Pero también redactó, entre 1270-1272, su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, donde “*los que murmuran*” son aquéllos que hacen una pobre argumentación filosófica supuestamente en aras de la fe. Precisamente por esto, la postura de Tomás de Aquino suele considerarse como un aristotelismo moderado porque polemizó tanto con los teólogos como con los filósofos.

ii) Los lectores averroístas (I): Siger de Brabante.

Dada la relevancia que los autores llamados “averroístas” tienen para el presente trabajo, dedicaremos a sus máximos exponentes, Siger de Brabante y Boecio de Dacia, un lugar privilegiado en este aspecto. Puesto que nos encontramos, en este punto, en el marco de la investigación puramente histórica, nos detendremos aquí en los datos biográficos y en sus obras.

Respecto a Siger de Brabante, su fecha y lugar de nacimiento no se conocen con certeza. Parece ser que nació alrededor de 1240 en algún lugar del Ducado de Brabante. Conocemos la fecha de su muerte por una carta de John Peckham que habla de “la muerte miserable de Siger”, que data del 10 de noviembre de 1284 y que iba dirigida al rector de Oxford. En ella dice que ésta había acontecido después del 22 de febrero de 1282: parece ser que el amanuense al que Siger dictaba se volvió loco y le asesinó. También se comenta, con respecto a su muerte “miserable”, que Siger fue asesinado con la pluma con la que su secretario escribía, pero esto no se ha podido verificar. Por otra parte, Peckham sugiere que su muerte fue un castigo de Dios por ser responsable de la doctrina de la unidad de la forma sustancial. Sin

embargo, esta tesis es una de las posiciones fundamentales de Tomás de Aquino y se encuentra entre las condenadas por Peckham en Oxford²⁴².

Sigerus, Siger o Sigerio, era un sacerdote secular, canónigo en San Pablo, en Lieja, que ejercía como maestro en la facultad de artes, dentro de la que pertenecía a la nación picarda. En *La divina comedia*, Dante lo sitúa en el cuarto cielo, morada de los sabios, junto a Isidoro de Sevilla y Alberto Magno. Será Tomás de Aquino el que lo presente tal que así: “*Éste, del cual vuelves la mirada hacia mí, es la luz de un espíritu que, sumido en graves pensamientos, le pareció que la muerte le tardaba: ésa es la luz eterna de Siger que, enseñando en la calle de la Paja, provocó la envidia con la verdad de sus silogismos*” (*Paraíso*, X, 133-38).

La primera mención documental en la que aparece Siger de Brabante tiene lugar el día 27 de agosto de 1266. En este documento se muestra la existencia de las cuatro naciones de la Universidad de París²⁴³: Normanda, Inglesa, Francesa y Picarda, en la que sitúa a Siger de Brabante²⁴⁴. A ésta se unió Siger alrededor de 1255-1257²⁴⁵. La mención de 1266 nos habla de un conflicto existente entre la nación francesa y las otras tres, pues la primera se constituye en grupo autónomo con rector propio, hecho al que le suceden actos violentos en protesta. En este contexto se nombra a Siger de Brabante, ya como maestro de artes, y a su compatriota Simón de Brabante. A ellos se les acusa de intentar quitar de las manos, a los miembros de la nación francesa, los misales para impedirles recitar y cantar en la liturgia en memoria del maestro Guillermo de Auxerre²⁴⁶. Asimismo, se dice que

²⁴² Vid. Bazán, B. C., “Siger de Brabant”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 632-640, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, pp. 632-633.

²⁴³ “Nación” debe entenderse como una corporación regional de estudiantes en la universidad. Los estudiantes de la misma región, que normalmente hablaban el mismo idioma y se regían por las mismas leyes, se agrupaban en la misma corporación.

²⁴⁴ *CUP*, vol. 1, n° 409, pp. 449-458.

²⁴⁵ Bazán, B. C., “Siger de Brabant”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 632-640, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 632.

²⁴⁶ “Sygerus et Simon de Brabant, presente et ratum habente ipsa Picardorum nacione quosdam nacionis magistros Gallicane, ne in vigiliis quondam magistri Guillermi Autisiodorensis, ratione quarum

Siger era sospechoso de haber participado en el secuestro de un maestro francés²⁴⁷. Hoy en día, se considera que Siger es inocente de estos cargos²⁴⁸.

Otra de las menciones documentales que muestra la importancia de Siger de Brabante data de 1275 y habla de la “comúnmente denominada parte de Siger”²⁴⁹. Esto responde a una división de la facultad de artes en torno a la elección del rector en contra de la que se habían posicionado Siger y sus seguidores como una de las partes en conflicto. Podríamos entender, así, la “parte de Siger” como los “partidarios de Siger”. Deducir de esto que él fuera un líder es algo ambicioso, aunque sí nos induce a pensar que era un personaje carismático. El documento, en realidad, es el arbitraje de Simon de Brion, legado papal, para evitar más problemas en este sentido²⁵⁰. Todo apunta a que, alrededor de 1275-1276 y tras esta problemática de carácter administrativo, añadida a la condena doctrinal de 1270, Siger abandonó París para volver a Lieja, donde era canónigo²⁵¹. Esto parece plausible si tenemos en cuenta que su última obra conocida, *Quaestiones super librum de causis*, data de 1275-1276, por lo que su vuelta a Lieja habría tenido lugar alrededor de esta fecha con toda probabilidad.

El 23 de Noviembre de 1276 citaron a Siger junto a otros dos maestros, Goswin de la Chapelle y Bernier de Nivelles, ante el inquisidor de Francia, Simon du Vale. Tenían que presentarse allí antes del 18 de enero de 1277. Hay razones

magistri totius Universitatis convenerant in ecclesia fratrum Predicatorum Parisius, sicut alii legerent et cantarent inpedire et propter hoc libros de illorum manibus trahere attemptaverunt et in eorum aliquos clericali milicie ascriptos, ibidem manus injeecerunt temere violentas in ejusdeni nationis Gallicane injuriam et contemptum”, *CUP*, vol. 1, n° 409, p. 451.

²⁴⁷ “(...) Quodque magister Sygerus de natione Picardorum, [quia] super hujusmodi ejusdem Guillermi captione ipsum suspectum dicebant, ad ipsorum archidiaconorum arbitrium se purgaret”, *CUP*, vol. 1, n° 409, p. 450.

²⁴⁸ Vid. Putallaz, F. J. - Imbach, R., *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Initiations au Moyen Age, Les Editions Du Cerf, Paris, 1997, p. 24.

²⁴⁹ *CUP*, vol. 1, n° 460, p. 523.

²⁵⁰ Una explicación más detallada de estos eventos se encuentra en Gauthier, R.A., 'Notes sur Siger de Brabant', pp. 201-232, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, 1983, pp. 201-206.

²⁵¹ Vid. Ebbesen, S., “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 269-290, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, p. 272 y Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris*, p. 46.

para pensar que los tres maestros fueron acusados de herejía, aunque las causas no aparecen de manera clara en el documento. Parece ser que Siger estaba en este momento en Lieja, y no apelando al Papa, como usualmente se ha venido sosteniendo. En primer lugar, no hay evidencias documentales de que Siger apelara en la corte papal, situada en Viterbo en ese momento. Tampoco hay evidencias de que los maestros citados rectificaran con respecto a sus errores, ni en relación a los cargos, ni de que fueran condenados por ellos. Con toda probabilidad, por lo tanto, fueron eximidos de las acusaciones, bien por falta de pruebas o por falta de acuerdo entre el obispo y el inquisidor, bien porque pudiera intervenir el obispo de Lieja en su favor. Otra de las cuestiones que hacen la apelación de Siger poco plausible es que, si hubiera apelado, otro tribunal tendría que haber revisado su causa. Ahora bien, si hubiera tenido que ir a otro tribunal, probablemente los maestros no habrían acudido a la citación inquisitorial y, por lo tanto, habrían sido arrestados o acusados de contumacia y, por lo tanto, de herejía. Es más, si Siger hubiera apelado al Papa, la acusación se habría quedado en suspenso y, por lo tanto, sus tesis no habrían aparecido entre las condenadas en 1277. Sin embargo, sus tesis sí aparecen en las condenas de 1277, pero no el nombre de Siger, y esto se debe a una razón que tiene carácter jurídico: Siger ya había sido juzgado por el inquisidor y eximido de la acusación, y no se puede juzgar a alguien dos veces por lo mismo: *non bis in idem crimen iudicetur*²⁵².

Lo último que sabemos de él es que a principios de la década de 1280 estaba en Orvieto, en la corte papal. Probablemente había sido llamado a capítulo. Allí le vino la muerte de manos de su propio clérigo, que parece ser Goswin de la Chapelle.

La vida de Siger de Brabante se ha visto marcada por la leyenda en los siglos posteriores, principalmente en el siglo XX, que es cuando se recupera y retoma su obra. Estudios como los de Pierre Mandonnet, van Steenberghen o Putallaz e

²⁵² Sin embargo, Thijssen y Gezà Sajó señalan la existencia de un manuscrito medieval en el que se presenta el inicio del *syllabus* como “contra Segerum et Boetium hereticos”, el ms. Paris BN lat. 4391, fol. 68. Vid. *CUP*, vol. 1, p. 556 nota.

Imbach son una prueba de ello. También las ediciones críticas de sus obras, como las realizadas por Bernardo Carlos Bazán²⁵³. Además de su liderazgo y de su caracterización como luchador frente a lo impuesto y en pro del conocimiento, Siger tiene un carácter especial en el seno de la Universidad como institución: él ya era maestro de artes en 1266 y como tal ejerció hasta el final de su carrera, sin limitarse a su regencia necesaria de dos años²⁵⁴. Tampoco se dirigió a ninguna de las facultades superiores, las de Teología, Medicina o Derecho, sino que permaneció en la facultad de artes. Sin embargo, ésta era una actitud común entre muchos de los *artista*, que entendían su labor como algo profesional: la profesión del filósofo, como bien apuntan Putallaz e Imbach en su obra de 1997 *Profession: Philosophie. Siger de Brabant*. Concebían la vida dedicada a la filosofía como proyecto vital e intelectual, como camino para el conocimiento y, así, como vía hacia la felicidad. Esta concepción de la filosofía como proyecto vital hacia la felicidad es heredada de los griegos, pero choca con la tradición cristiana medieval, que se había perdido estas obras durante siglos y que entendía que la única felicidad verdadera tiene su fundamento en la fe.

Siger de Brabante empezó a publicar en 1265. Sus escritos incluyen obras lógicas: *Impossibilia* (ca. 1272), *Quaestiones logicales* (ca. 1272), *Sophismata* (1268-69); comentarios en forma de cuestiones de las obras de Aristóteles: *In Tertium De anima* (1265), *De generatione* (1265-68), *Meteora, Physica* (d. 1268), *Metaphysica* (1275-76); un comentario al *Liber de Causis* (1275-1276); tratados: *De necessitate et contingentia causarum*, *De aeternitate mundi* (1272) y *De anima intellectiva* (1273-74); también obras propias relacionadas con cuestiones sobre filosofía natural y ética, las *Quaestiones morales* (1274) y las *Quaestiones naturales* (1272-73). Algunas de estas obras nos han llegado gracias a las notas o

²⁵³ Bazán ha editado, entre otras, las *Quaestiones in tertium de anima*, el *De aeternitate mundi*, *De anima intellectiva*, *Quaestiones logicales*, *Quaestiones naturales*, *Quaestiones morales*, etc.

²⁵⁴ Ebbesen, S., "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", p. 273.

reportationes de los estudiantes y parte de los escritos de lógica tienen que ver con ejercicios del *curriculum* de la facultad de artes. Lo mismo que con las obras lógicas ocurre con el comentario del *Liber de Causis*, cuya enseñanza también venía impuesta por el programa de estudios.

Un caso especial lo constituyen las *Quaestiones in tertium de anima* (1265), pues, con toda probabilidad, parecen haber motivado el *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino. La repuesta al Aquinate es el tratado *De anima intellectiva*. Hay una respuesta previa e inmediata de Siger, el *De intellectu* (1270-1271), obra perdida cuya existencia ha sido probada por Bruno Nardi y que conocemos por la existencia de paráfrasis en la obra del renacentista Agostino Nifo (*1469/70-†1538)²⁵⁵.

Cuando leamos a Siger hemos de tener en cuenta que, salvo el *De anima intellectiva* y el *Compendium de generatione* (ca. 1268), la mayoría de sus obras estaban destinadas a la enseñanza. Asimismo, no podemos olvidar que, como maestro de artes, tenía una cierta obligación de enseñar las nuevas doctrinas de manera que fueran compatibles con la fe cristiana. En este sentido, Siger alude, en distintas ocasiones, a que está buscando dar cuenta del parecer de los filósofos, clarificar lo que decían los antiguos, antes que otra cuestión. Esto le serviría para definir el alcance de su investigación, del que tendría que responder con posterioridad, tal y como hemos referido en líneas anteriores.

iii) Los lectores averroístas (II): Boecio de Dacia.

La información sobre su vida y su carrera profesional es escasa. Se ha discutido si era danés o sueco, pero investigaciones relativamente recientes han mostrado que era danés²⁵⁶. Se desconoce su fecha de nacimiento y muerte. Lo que sí

²⁵⁵ Vid. Bazán, B. C., "Siger de Brabant", p. 633 y Mahoney, Edward P., "Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited", en *The Review of Metaphysics*, vol. 27, nº3, pp. 531-553, *A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274* (marzo, 1974), p. 532.

²⁵⁶ Vid. Bazán, B. C., "Boethius of Dacia", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 227 y Ebbesen, S. "Boethius of Dacia: Science is a Serious Game", en *Topics in Latin Philosophy from the*

se sabe es que estaba en París después de 1262, que fue maestro de artes en la década de 1270, y que a él, al contrario que lo que le ocurrió a Siger, no le citaron ante el inquisidor. Sin embargo, tal y como se ha expuesto con anterioridad, se le cita como uno de los principales defensores de los artículos condenados en 1277.

Todas sus obras están escritas antes del año de las condenas más fuertes al aristotelismo, 1277, lo que sugiere, según Bazán, que su carrera como maestro de artes había terminado antes de esa fecha²⁵⁷. Sin embargo, para Ebbesen, esto sugiere que la condena paró su carrera como tal²⁵⁸. Sus obras más conocidas son *De summo bono* (*Acerca del supremo bien*) (ca. 1270) y el *Tractatus de aeternitate mundi* (*Tratado sobre la eternidad del mundo*) (1272-1277), pero también se conservan obras de lógica (escritas ca. 1270): *Quaestiones supra libros Topicorum*, *Quaestiones super librum Priorum*; *Quaestiones super librum Posteriorum*, *Sophisma: Omnis homo est de necessitate animal* y *Sophismata alia*; de filosofía natural (escritas ca. 1272): *Quaestiones de generatione et corruptione*, *Quaestiones super libros Physicorum*, *Quaestiones super quartum meteorum* y *De somniis sive de somniorum divinatione* (psicología); de gramática, como el *Tractatus de modi significandi* (ca. 1270) y de ética, como el anteriormente citado *De summo bono*. Además, él fue uno de los primeros en escribir un comentario en latín – perdido, por desgracia – sobre la *Retórica* de Aristóteles. En general, las obras de Boecio de Dacia son muy difíciles de datar, dado que poco sabemos de su vida. La referencia que tenemos como marco temporal de producción filosófica es su estancia en París.

Una reedición de su obra la encontramos en el *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, cuya edición se inició en 1955 y que continúa en marcha, compuesto por varios volúmenes en los que se recogen las obras de Boecio de Dacia

12th-14th centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen, vol. 2, pp. 153-162, Ashgate, Cornwall, 2009, p. 153.

²⁵⁷ Vid. Bazán, B. C., “Boethius of Dacia”, p. 227.

²⁵⁸ Ebbesen, S. “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, p. 272.

y de otros filósofos daneses²⁵⁹. Los que corresponden a las obras de Boecio de Dacia son: IV, 1. *Modi significandi* (1969); V, 1. *De generatione* (1972), V, 2. *Physica* (1974), VI, 1. *Topica* (1976), VI, 2. *Opuscula* (1976), VIII. *Quaestiones super IV librum Meteorologicorum* (1979), XIV. *Quaestiones Super Librum De anima – Anonymi Boethio Daco Usi Quaestiones Metaphysicae*. Con toda probabilidad, parte de su obra se destruyó tras las condenas de 1277 y también es posible que queden textos por descubrir.

El siglo XX ha recuperado el estudio de Boecio de Dacia debido a su concepción de los modos de significar o *modi significandi*. Como muchos maestros de artes de París, Boecio era un *modista*. La idea básica del modismo es que cada constituyente de la realidad tiene un número determinado de modos de ser o *modi essendi*, que determinan los modos en los que pueden ser conceptualizados o *modi intelligendi*. Cómo puedan conceptualizarse los objetos de la realidad determina, en última instancia, aquello que significan. “Lo que hay (*ens*) son cosas (*res*) y sus modos de ser. Sólo podemos formar conceptos de las cosas que hay y únicamente podemos concebir las cosas del modo en el que son. Además, podemos explicar cualquier cosa que podamos entender, pero nada más”²⁶⁰. A diferencia de otros modistas, Boecio no sostenía que los modos de entender, significar y ser de las cosas son idénticos. Se le ha llegado a considerar el más grande de los *modistae*.

También cabe considerar su concepción de la felicidad humana. Siguiendo a Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y a su propia razón natural, Boecio define, en su *De summo bono*, la forma de alcanzar el bien supremo capaz de dar al hombre la felicidad. No habla en este tratado de la felicidad que pueda obtenerse en otra vida, pues al principio del mismo excluye la perspectiva de la fe. Para él, el bien supremo se obtiene mediante la capacidad más elevada que hay en el hombre, que no es otra

²⁵⁹ *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, ediderunt Alfredus Otto, Henricus Roos, Sten Ebbesen, Jan Pinborg (eds.), Det Danske Sprog, Og Litteraturselskab G.E.C. (G.A.D.), Copenhagen, 1955-? (15 vols.).

²⁶⁰ Ebbesen, S. “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, pp. 274-275.

que el intelecto. La vida feliz, que es el supremo bien, consiste en: “Conocer lo verdadero, hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas”. Además, añade ahí que “éste es el mayor bien que el hombre puede recibir de Dios y que Dios le puede dar al hombre en esta vida”.

Otro punto destacable en su pensamiento es su concepción de la ciencia. Para Boecio de Dacia cada ciencia tiene su propia esfera definida de conocimiento y su validez se restringe a aquello que puede demostrarse desde sus principios. Una ciencia particular no puede afirmar nada que caiga fuera de su ámbito epistemológico. Así, una ciencia determinada sólo puede demostrar en términos de sus propios principios. Desde esta perspectiva, se verá con más claridad cuál es la defensa que él hace de la autonomía de la filosofía, así como la caracterización que realiza de las relaciones entre filosofía y religión. Esta propuesta metodológica se encuentra expuesta en su *De aeternitate mundi*, obra que expone de manera inmejorable en qué consiste la nueva metodología para la investigación que defienden los averroístas, así como cuál es la delimitación entre las cuestiones filosóficas y las que tienen que ver con la fe. Éste es uno de los pilares fundamentales que sostienen y diferencian el movimiento aristotélico que tuvo lugar en París en el siglo XIII: la delimitación de los saberes científicos con respecto a la teología y sus relaciones entre sí. El otro pilar que sostiene esta nueva metodología tiene que ver con cuál es el fundamento de los saberes. Para los aristotélicos radicales o averroístas, éste reside en la demostración y en la observación empírica, si bien hemos de considerar la fe como la verdad absoluta ante alguna posible contrariedad.

d) Las posiciones doctrinales

Con todo, podemos distinguir tres posiciones doctrinales que se generaron tras la introducción del aristotelismo en París. Cabe recordar, en este momento, que alrededor de la década de 1220-1230, ya se van introduciendo las obras con los comentarios de Averroes y, por lo tanto, llega el aristotelismo en su versión más

genuina²⁶¹. Asimismo, en la facultad de artes, donde se explica a Aristóteles, estos comentarios se utilizan como guías para una mejor comprensión de la obra aristotélica. Las posiciones que se van delimitado con respecto a la “nueva filosofía” son, como hemos dicho tres: una, la actitud de total cautela hacia la filosofía de Aristóteles; otra más aperturista o moderada; otra más radical, que ve en la filosofía un saber autónomo cuyo discurso llega a diferir del teológico.

La postura más conservadora viene liderada por San Buenaventura, o lo que es lo mismo, Juan de Fidanza (ca.*1217-†1274), que afirma que la única verdad es la que establece la revelación y que, si la filosofía aristotélica tiene alguna utilidad, es la de servir a la teología, no la de cuestionar por sí misma la realidad, dado que no es un saber independiente. Por otro lado, Alberto Magno (a. 1200-†1280) y su alumno más destacado, Tomás de Aquino (*1224/1225-†1274) distinguen entre la verdad de la fe, conocida por sí misma, y la certeza de la demostración, entendiéndola como un valor en sí, aunque no puede invalidar las verdades de la fe. Por último, la postura averroísta, que aboga por la separación de filosofía y teología dado que son ámbitos de conocimiento distintos que no comparten los mismos presupuestos ni el mismo tipo de discurso. Para los averroístas, la filosofía, así como el resto de ciencias, ha de considerarse como un ámbito epistemológico autónomo. En este punto, por tanto, encontramos una postura que podemos calificar de oposición radical; otra de integración moderada y otra que abrazará con entusiasmo las obras de Averroes y Aristóteles. Veamos, pues, esta cuestión.

i) Posición conservadora: Buenaventura y Peckham.

San Buenaventura recibió clases de Alejandro de Hales y ostentó la cátedra franciscana en París entre 1253 y 1255. Entre 1257 y 1273 fue ministro general de los franciscanos. Sus obras incluyen un comentario a las *Sentencias*, el *Breviloquium*,

²⁶¹ Señala Van Steenberghen que, durante la primera mitad del siglo XIII podemos hablar propiamente de un nuevo “aristotelismo ecléctico o neoplatónico”. Vid. *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, p. 54.

sermones universitarios o *Collationes* y dos tratados breves cuyos títulos reflejan su posición: *Itinerarium mentis in Deum*, *El camino de la mente a Dios* (1259) y *De reductione artium ad theologiam*, *Sobre la reducción de las artes a la teología* (escrito antes de 1274). Si bien estudió en la facultad de artes de París, cuando él lo hizo aún no se estudiaba toda la obra aristotélica. No ignoraba su contenido, desde luego, pero no se dedicó a su estudio en profundidad, tal como harían sus contemporáneos dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino.

La actitud típica franciscana hacia la recién recuperada filosofía era, en general, de recelo y cautela. Esto es lo que ocurre con Buenaventura que, si bien utilizó algunas de las ideas aristotélicas, —como las tesis acerca de cómo tiene lugar la percepción sensible—, sostiene que sólo la iluminación divina puede llevarnos al conocimiento de la verdad. Como teólogo de su época, Buenaventura consideraba que las ideas estaban contenidas en la mente de Dios, al modo neoplatónico, y Aristóteles rechazaba esta doctrina, por lo que estaba, para él, equivocado. Además, de ambas afirmaciones, i.e., de asumir la iluminación y la localización de las ideas en la mente de Dios, se sigue que la sola razón, por sí misma, nunca puede llevarnos al conocimiento de la verdad.

No es que Buenaventura rechazara sistemáticamente las ideas de Aristóteles y de sus comentaristas, pues reconocía su utilidad. Sin embargo, había tesis que él no estaba dispuesto a admitir, como la posibilidad de un mundo eterno, la doctrina de la unidad del intelecto y el determinismo de la voluntad por los astros. Asimismo, y frente a la naturaleza de la causalidad sostenida por el aristotelismo, Buenaventura defendía que cada caso de causa y efecto era un caso de providencia divina.

Sin embargo, en los años 1260-1265, el averroísmo va surgiendo como tendencia fuerte en la Universidad y Buenaventura lanza sus ataques contra sus adheridos. En 1267, oficia unos sermones que llegarán a nosotros como *Collationes in decem praeceptis*, *Sermones sobre los diez mandamientos*, en los que ataca a los

“*interpretes et propagatores doctrinae aristotelicae*”²⁶². En éstos, ataca a las tesis averroístas del siguiente modo: “Los errores en las filosofías proceden de la presunción temeraria de la investigación filosófica, así como postular que el mundo es eterno o que el intelecto sea uno para todos. Decir que el mundo es eterno es pervertir toda la Sagrada Escritura e implica afirmar que el Hijo de Dios no se ha encarnado. Decir que es verdadero que el intelecto es uno en todos es decir que no hay una verdadera fe, ni salvación de las almas, ni observancia de los mandamientos. Y esto es afirmar que el peor hombre será salvado y que el mejor será castigado. Por lo tanto afirmar esto proviene del deshonesto y atrevido uso de la investigación filosófica”²⁶³. Ya en 1268 el ataque se hace más agresivo en sus sermones llamados *Collationes de septem donis Spiritus Sancti, Sermones sobre los siete dones del Espíritu Santo*, en las que habla de algunos errores que amenazaban la fe cristiana, entre los que se encuentran las tesis aristotélicas mencionadas anteriormente. En dichos *Sermones*, Buenaventura defiende que la filosofía no puede fundamentar la certeza del conocimiento. Para él, “la filosofía es el camino hacia otro conocimiento, no la meta”²⁶⁴. Por lo tanto, no puede ser un fin en sí misma. El Doctor Seráfico llegará a decir que aquél que considera que la filosofía es autosuficiente es estúpido: “Quien confía en la ciencia filosófica y la valora contra esto y cree que la ciencia filosófica es mejor, se vuelve estúpido, es decir, cuando cree que entiende al Creador por medio de esta ciencia sin una iluminación ulterior”²⁶⁵.

²⁶² Argerami, O., “La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales”, en *Sapientia*, 1972, vol. XXVII, p. 315.

²⁶³ Bonaventurae, Sanctus, *Collationes de decem praeceptis*, en *Opera Omnia*, tomo 5, *Opuscula Varia*, pp. 505-531, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typ. Coll. S. Bonaventurae, Florencia, 1891, p. 514.

²⁶⁴ Speer, A., “Bonaventure”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 238.

²⁶⁵ Bonaventurae, Sanctus, *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, en *Opera Omnia*, tomo 5, *Opuscula Varia*, pp. 455-504, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typ. Coll. S. Bonaventurae, Florencia, 1891, p. 475.

John Peckham (ca. *1230-†1292), regente de la Escuela Franciscana de París y arzobispo de Canterbury (1279-1292), así como seguidor de Buenaventura, también es conservador con respecto a la nueva tendencia existente. Sus esfuerzos se dirigen, fundamentalmente, a defender las posturas de Anselmo de Canterbury y Agustín de Hipona frente a la heterodoxia del aristotelismo. Sin duda, estaba presente cuando Buenaventura pronunció sus *Collationes* alertando de los peligros de la nueva filosofía²⁶⁶.

Fue uno de los primeros franciscanos en oponerse a las tesis de Tomás de Aquino, a las que ve como demasiado diligentes con Aristóteles y Averroes. Con respecto a la cuestión de la eternidad del mundo, mientras que para el Aquinate no existe contradicción, teológica o filosófica, en que el mundo haya sido creado desde toda la eternidad, para Peckham esto era algo absolutamente contradictorio. Otro de los puntos en los que se muestra en desacuerdo con Tomás de Aquino tiene que ver con la tesis de la unidad de la forma sustancial, según la cual, para Tomás, cada sujeto es un *quid*, un compuesto de materia y forma, con unas características definitorias propias. El Aquinate defiende que la materia prima, como base del cambio sustancial, es pura potencialidad, mientras que, para Peckham, Dios puede crear cualquier forma y cualquier materia prima. Lo que se crea, para Peckham, no es el compuesto²⁶⁷.

Peckham rechaza, asimismo, la unidad del intelecto material afirmando, por contra, que Dios crea un alma para cada uno de nosotros que es inmortal. Si bien habla de las facultades del alma al modo aristotélico, para él no hay una distinta de las demás, no hay ninguna que de alguna manera muera con el cuerpo. Con respecto a los principios que guían la acción moral, defiende que éstos se obtienen por iluminación y necesariamente con la ayuda de las “razones eternas”. Y esto puede

²⁶⁶ Etzkorn, G. J., “John Pecham”, p. 84, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, pp. 384-387.

²⁶⁷ La tesis de Tomás de Aquino acerca de la unidad de la forma sustancial sería condenada en Oxford también en 1277, el 18 de marzo.

aplicarse a todos los ámbitos del conocimiento humano, dado que las cosas están contenidas, tal y como se ha descrito con anterioridad, en la mente de Dios.

Así, ni para Peckham, ni para Buenaventura, puede construirse la filosofía con independencia de la fe. La filosofía, ni la ciencia, dado que, si toda causalidad viene dada por la providencia divina y las cadenas causales no responden a lo natural, las cuestiones filosóficas quedan ahogadas por la que sea voluntad de Dios en cada caso.

ii) Posición moderada: Alberto Magno y Tomás de Aquino.

La línea de pensamiento que ellos siguen viene de un aristotelismo mezclado con elementos neoplatónicos. Ésta sería la vía del aristotelismo “ortodoxo” o “moderado”. Pese a todo, no podemos dejar de lado que Alberto Magno sigue siendo aviceniano, como señala Renan, entre otros²⁶⁸. Por otro lado, la ubicación exacta de Tomás de Aquino es algo más discutible. Por esto, veremos ambas posturas por separado.

Alberto Magno pertenecía a la orden de los Dominicos, fue maestro de teología en París y después enseñó en el *studium* dominico de Colonia hasta 1252. La denominación de “Magno” se la dieron en vida y su autoridad en todas las áreas le hizo ganarse el calificativo de *Doctor Universalis*.

Le entusiasmaba el poder explicativo que tenía la filosofía aristotélica y, aunque seguía teniendo, para él, el *status* de “sierva”, la trataba como un ámbito intelectual con valor específico, como algo más que un mero instrumento de la teología. Alberto Magno cree que las cuestiones de ciencia natural han de discutirse en sus propios términos y que los fundamentos de la revelación no pueden discutirse filosóficamente²⁶⁹. Es más, él será el primero en distinguir entre el plano de la contemplación filosófica, en el que encontramos la certeza de la demostración, y el

²⁶⁸ Vid. Renan, E., *Averroes y el averroísmo*, p. 167, Hiperión, Madrid, 1992.

²⁶⁹ Vid. Marenbon, J., *Medieval Philosophy*, p. 232.

plano de la contemplación teológica, en el que nos encontramos con la verdad creída por sí misma. Una distinción que podría calificarse, en cierto sentido, de averroísta. Para el *Doctor Universalis* filosofía y teología son disciplinas que se necesitan entre sí. Son aproximaciones a la verdad independientes, pero “en el análisis último, no pueden contradecirse la una a la otra”²⁷⁰. Además, Alberto Magno, defiende que la causa última de todo está en Dios, pero que Dios opera mediante causas naturales y éstas son las que deben limitar al filósofo natural. El filósofo no debe dedicarse a investigar la voluntad de Dios, que nos es incognoscible, sino de qué manera lleva a cabo Dios su voluntad por medio de lo natural.

De Aristóteles dice que es un filósofo “preclaro”, pero reconoce que también podría estar equivocado. En él es en quien hay que confiar cuando la cuestión tiene que ver con la ciencia o filosofía natural. Ahora bien, para cuestiones relacionadas con la fe, hay que confiar en Agustín de Hipona.

Pese a todo, es de los primeros en oponerse a las tesis de Averroes, pues él redacta el *De unitate intellectus contra Averroem* (1256) a petición del Papa Alejandro IV. Sin embargo, en su comentario al *De anima* (ca. 1254-1257), se aproxima a esta cuestión al modo de Averroes, afirmando que el intelecto es, a la vez uno y muchos. Con respecto a la inmortalidad de la misma, afirma que el alma no es exactamente la forma del cuerpo, aunque cumpla esta función. Es una sustancia espiritual e inmortal.

Para a la cuestión de la eternidad del mundo, él nunca dudó de la doctrina cristiana de la creación, aunque “su primer punto de vista fue que la filosofía es incapaz de afrontar esta cuestión de modo definitivo, por lo que la obligación de uno es aceptar simplemente la enseñanza de la revelación”²⁷¹. Más tarde se convenció de lo absurdo de plantear la posibilidad filosófica de un mundo eterno.

²⁷⁰ Dreyer, M., “Albertus Magnus”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 98.

²⁷¹ Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental*, p. 292.

Con respecto al *De unitate intellectus*, Tomás de Aquino estaba de acuerdo en que el alma era la forma sustancial del cuerpo, pero defendía que ésta podía existir de manera independiente. La caracteriza como algo subsistente, *aliquid subsistens*, como entidad capaz de subsistir por sí misma. En lo relativo a la cognición afirma, con Aristóteles, que lo conocido son los conceptos universales, los inteligibles, y que hay una parte activa y otra pasiva en el intelecto. Ahora bien, el intelecto ha sido puesto en nosotros por Dios, mientras que el razonamiento es un ejercicio que requiere de esfuerzo y es susceptible de error. La principal crítica de Tomás de Aquino a los averroístas es que, si todos compartimos un mismo intelecto potencial, ¿cómo poder afirmar con verdad que “este hombre concreto entiende”²⁷²?

En su *De aeternitate mundi* Tomás defiende que sí puede plantearse un mundo eterno, que siempre haya existido y, a la vez, que haya sido causado por Dios, pues ambas cosas no son contradictorias entre sí. De hecho, para él, al decir que lo creado ha sido siempre, estamos diciendo que, según su naturaleza, dado que el ser le viene dado por otro (*ab alio*), lo creado no sería nada abandonado a sí mismo. Por eso, como no podemos demostrar de forma indudable que el mundo sea eterno, nos atenemos a la fe, que afirma que el mundo tiene un principio²⁷³. La defensa de esta cuestión, tal y como la presenta Tomás de Aquino, no sólo incluye el concepto de creación como dependencia del ser con respecto a Dios, tal como ya planteara Averroes, sino además es típicamente averroísta, como veremos más adelante.

En lo que tiene que ver con la Ética, Tomás de Aquino defiende que el fin natural del hombre es la felicidad y dice que, si tenemos en cuenta la dimensión inmortal del hombre, su felicidad reside en la contemplación de Dios. Ahora bien, si examinamos esta cuestión desde la perspectiva de nuestra vida terrena, la felicidad

²⁷² Vid. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>

²⁷³ Vid. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en *Corpus Thomisticum* <http://www.corpusthomicum.org/ocm.html>

consiste en dedicarse a la vida virtuosa. Eso sí, para el Aquinate, la felicidad que podemos obtener en esta vida es imperfecta²⁷⁴.

En cuanto a las relaciones entre filosofía y teología, Tomás de Aquino defiende que, si bien son metodológicamente distintas, ambas conducen hacia la verdad. Para conocer por medio de la filosofía, el hombre debe emplear sus capacidades naturales, mientras la teología nos ofrece verdades reveladas que no entran dentro de nuestras capacidades naturales. La filosofía, además, sirve como ninguna disciplina a la fe, dado que, desde ella podemos demostrar los *praeambula fidei*, es decir, los presupuestos de la fe, tales como que Dios existe. También desde ella podemos refutar las objeciones a la fe, con lo que, si bien cada disciplina tiene su ámbito de competencia, la filosofía puede ser de gran utilidad para la fe. Aún así, hay cuestiones y problemáticas que ambas tratan, aunque desde puntos de vista distintos, y que pueden ser probadas desde ambas disciplinas en la misma dirección. La capacidad racional y la revelación son dones divinos y, por lo tanto, no puede haber conflicto real entre ambas²⁷⁵.

Existe en su pensamiento una evolución que va desde un agustinismo avicenizado hasta un aristotelismo más genuino al modo de Averroes, a quien emula a la hora de comentar a Aristóteles y de quien asume la noción de la filosofía como saber autónomo, si bien en algunas cuestiones filosóficas se aparta de él²⁷⁶. De ahí que, si bien los historiógrafos lo suelen situar en el marco de un aristotelismo moderado, los teólogos conservadores vieron que Tomás se acercaba peligrosamente a Averroes y a la nueva filosofía. Por esto, algunas de sus tesis se encuentran entre las proposiciones condenadas posteriormente tanto en Oxford como en París.

²⁷⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, X, 13: “In hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae”.

²⁷⁵ Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental*, pp. 295-296.

²⁷⁶ García Marqués, A., “¿Hay tres Tomas de Aquino?”, p. 282.

iii) Posición radical: Siger de Brabante y Boecio de Dacia.

La corriente averroísta interpretará de un modo puramente filosófico a Aristóteles, tomando como base sus textos comentados por Averroes. Parece ser que los inicios de este movimiento se acercan temporalmente a los enfrentamientos entre el clero secular y regular²⁷⁷. Sus tesis más problemáticas tienen que ver con la naturaleza del intelecto y, por ende, del alma; con la defensa de la posibilidad de argumentar filosóficamente en favor de la eternidad del mundo y con la afirmación de que la vida filosófica es la que nos conduce a la felicidad en esta vida. Otra de las cuestiones relevantes es que defienden la autonomía de la razón y valoran la filosofía como fin en sí mismo más que como propedéutica para la teología. No conciben la filosofía como subordinada a la teología, sino como un ámbito de conocimiento separado.

Sus miembros se sitúan entre los maestros de artes, quienes, paulatinamente, empezaron a concebir su tarea docente como una posibilidad de comentar y enseñar los textos disponibles y las tesis que en ellos se planteaban con independencia de que fueran concordantes con la fe, alegando que los métodos de filosofía y fe son distintos y, por lo tanto, independientes. Sus máximos exponentes son Siger de Brabante, a quien suele considerarse como el líder de este movimiento, y Boecio de Dacia. Más adelante veremos cómo defiende cada uno de ellos las tesis que se les imputan.

e) Las Condenas de 1277

“Una relación reiterada de personas eminentes y de peso, exaltadas por el celo de la fe, insinuó que algunos estudiantes de artes de París, excediendo los límites de su propia facultad, presumen de tratar y discutir en las escuelas, –como si fueran susceptibles de duda–, ciertos errores manifiestos y execrables, más bien vanidades

²⁷⁷ Vid. Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionalistas en las condenaciones de 1270-1277*, pp. 18-22 y p. 24. Vid. también Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, Londres-NY, 1991, p. 16

y locuras falsas, contenidas en el rollo o en las hojas presentes de este anexo o anexos (...). Dicen que éstas son verdaderas de acuerdo a la filosofía, pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias y como si, contra la verdad de la sagrada Escritura, estuviera la verdad en los dichos de las gentes dañinas, de los que está escrito: “destruiré la sabiduría de los sabios”, porque la verdadera sabiduría destruye a la falsa sabiduría (...). Por lo tanto, para que este discurso imprudente no arrastre al error a las gentes simples, nosotros, tanto por el consejo que nos ha sido comunicado por los doctores en páginas sagradas, como por otros hombres prudentes, prohibimos estrictamente que tales cosas y similares se produzcan y las condenamos totalmente, excomulgando a todos los que dogmatizaran, defendieran o presumieran de sostener dichos errores o alguno de ellos, así como a quienes los oyeran, a no ser que en menos de siete días se presenten ante el canciller de París para revelar. Sin embargo, contra éstos se procederá según dicte el derecho, para otras sanciones a infligir en virtud de la naturaleza de la falta”²⁷⁸.

Vemos, leyendo el inicio del *syllabus*, que la condena parisina de 1277 no sólo se refería a aquéllos que defendieran o enseñaran las proposiciones condenadas, sino también a quienes las hubieran escuchado, a no ser que se presentaran ante el rector de la Universidad en el plazo de siete días. Esto no ha de extrañarnos si tenemos en cuenta que lo más probable es que muchas de estas proposiciones se refieran a doctrinas que se comentaban en el seno de la Universidad. Además de estas tesis, Tempier menciona dos textos específicos: *De amore* o *De Deo amoris* y un libro de

²⁷⁸ “Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis – presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles – in scholis tractare et disputare presumunt (...). Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: «Perdam sapientiam sapientium», quia vera sapientia perdit falsam sapientiam. Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos, tam doctorum sacre scripture, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon et auditores, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nichilominus processuri contra eos pro qualitate culpe ad penas alias, prout jus dictaverit, infligendas”. *CUP*, vol. 1, nº 473, p. 543.

geomancia cuyo *incipit* es *Existimaverunt Indi*. También se prohíben tratados de necromancia y de predicciones con respecto a la fortuna. Todo bajo pena de excomunión.

Tras la publicación de esta lista se excomulgó a quienes las sostenían. Tempier no recurrió al Papa, pero éste aprobó su acción. Es decir, todo parece apuntar a que el Papa ya estaba preparando el terreno para una condena doctrinal cuando Tempier llevó a cabo la suya. La condena de 1277 incluía tesis de Tomás de Aquino, muerto justo tres años antes, y fue proclamada el día del tercer aniversario de su muerte, el 7 de marzo de 1277²⁷⁹. Tras la misma, se quemaron libros de Avicena, Averroes y otros averroístas públicamente. También quemaron obras de Tomás de Aquino y de Siger de Brabante. Éste último vio cómo quemaban sus libros en la calle²⁸⁰.

Es un lugar común señalar que las condenas parisinas de 1277 se enmarcan en el contexto de una lucha doctrinal cuyo objetivo último sería preservar la ortodoxia tanto frente a los *philosophi theologizantes*, los filósofos que se inmiscuyen en cuestiones teológicas, como ante los *theologi philosophantes*, los teólogos que abusan de la filosofía. El inicio del *syllabus* nos dice que “habían sobrepasado los límites de su propia facultad”, aludiendo, con toda probabilidad, al juramento de 1272. Sin embargo, los hechos de 1277 no parecen responder exclusivamente a un problema doctrinal, sino también a un problema metodológico: la investigación filosófica, basada en pruebas y demostraciones, no podía ganar terreno frente a otro tipo de explicación basada en la divina providencia.

En la condena de 1277 se nombra específicamente a los miembros de la facultad de artes, no sólo porque interfieran con sus doctrinas en cuestiones teológicas, aunque afirmaran que estaban hablando como filósofos y no como teólogos. También habían elaborado una reflexión sobre el estatuto epistemológico

²⁷⁹ Como por ejemplo, la proposición 96, que dice que “Dios no puede multiplicar los individuos de la misma especie sin materia” (*quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia*). Esta proposición también la defendían Boecio de Dacia y Siger de Brabante.

²⁸⁰ Vid. Moreno Urbaneja, J. A. “Crisis del espíritu agustiniano en la polémica averroísta del siglo XIII”, en *Averroes y los averroísmos*, pp. 331-332.

de su disciplina, la filosofía, así como su sistematización como ciencia con valor por sí misma. La condena de 1277 pretende reinstaurar a la filosofía como conocimiento subordinado a la teología por la vía de una condena que ataca tanto a doctrinas como a la “nueva” metodología. Pese a los intentos de los maestros de artes por apelar a un discurso de tipo hipotético, “*loquendo naturaliter*”, “hablando de acuerdo a lo natural”, frente a un discurso de tipo absoluto “*loquendo secundum veritatem*”, “hablando de acuerdo a la verdad”, la separación metodológica y doctrinal ya había tenido lugar. Hacer una separación discursiva en este sentido para dar cuenta de la naturaleza del mundo supone una brecha con respecto a la tradición imperante y en relación a la autoridad. Además de las tesis específicas, que responden a una cuestión doctrinal, la acusación principal que se hace a los *artistaes* la encontramos en la carta de Tempier que precede a los artículos condenados: “Dicen que éstas son verdaderas de acuerdo a la filosofía, pero no según la fe católica”, lo que tradicionalmente se ha conocido como “doctrina de la doble verdad” y que responde, en realidad, a una cuestión más metodológica que de otro tipo.

i) Autoría de las tesis condenadas. Estudios.

Poco después de las condenas, entre 1277 y 1279, un escritor anónimo hizo una recopilación de éstas y de las proposiciones que se condenaron en Oxford en marzo de este mismo año, relacionadas con proposiciones de gramática, retórica y lógica: la *Collectio errorum in Anglia et Parisius condemnatorum*²⁸¹. Esta colección recoge los errores condenados en 1277 por Robert Kilwardby en Oxford, los condenados en 1241 en París por Guillermo de Alvernia y los condenados en 1270 y 1277 por Tempier en París, en este orden. La *Collectio errorum* creció durante el siglo XIV, de tal manera que se hizo una segunda colección. Ésta circuló entre los estudiantes, dado que varios manuales medievales hacen referencia a los “artículos

²⁸¹ Ésta puede consultarse en Piché, David- Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999, pp. 289-314. Incluye las que tienen lugar en París en 1241 (Guillermo de Alvernia), 1270 y 1277 (Esteban Tempier), así como las condenas de 1277 de Oxford (Robert Kilwardby).

parisinos”, que, por estas razones, no deben identificarse en exclusiva con los condenados por Tempier²⁸². Se llaman “errores” porque no pueden ser defendidos sin ir contra la verdad revelada.

Mandonnet, en 1899, en su obra *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, propuso un orden diferente del de Tempier, dada la necesidad de organización de las proposiciones. Mandonnet muestra, no sólo la amplitud doctrinal de las mismas, sino también su escasa sistematicidad²⁸³. Él clasifica las tesis condenadas en 1277 en dos partes. Por un lado, los errores en filosofía (179 artículos), con la estructura siguiente: sobre la naturaleza de la filosofía; sobre la posibilidad de conocer a Dios; sobre la ciencia divina; sobre la voluntad y el poder divino; sobre la causación del mundo; sobre la naturaleza de las inteligencias; sobre la ocupación de las inteligencias; sobre el cielo y sobre la generación de los infiernos; sobre la eternidad del mundo; sobre la necesidad y contingencia de las cosas; sobre los principios de las cosas materiales; sobre el hombre y el entendimiento agente; sobre la operación del entendimiento humano; sobre la voluntad humana; sobre ética o sobre el hecho moral. Por otro lado, los errores en teología (40 artículos), clasificados de la siguiente manera: sobre la ley cristiana; sobre los dogmas de la Iglesia; sobre las virtudes cristianas; sobre los últimos fines²⁸⁴.

Una clasificación más general, atendiendo a los rasgos comunes que comparte el mayor número de tesis lo realiza Blanco Caballero en la obra anteriormente citada, proponiendo la siguiente estructura: tesis que se refieren al concepto de Dios;

²⁸² Vid. Thijssen, Hans, "Condemnation of 1277", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/condemnation>.

²⁸³ Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) Librairie de l'Université, 1899, pp. 134-135.

²⁸⁴ Vid. Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París*, p. 109, nota 7.

tesis sobre el concepto de inteligencia separada; tesis sobre el concepto de mundo *in genere* y tesis sobre el concepto de hombre (aspectos éticos)²⁸⁵.

Además de la edición de Mandonnet, se han hecho diversas ediciones y traducciones de las condenas de 1277, como las de Denifle y Chatelain (1889), Edward Grant (1974), Kurt Flasch (1989), Henryk Anzulewicz (1992), David Piché (1999) y Francisco León Florido (2007). Asimismo, numerosos estudios tienen este evento como protagonista, como por ejemplo el de Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (1977), el de Antonio Blanco Caballero, *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277* (1988), o el de Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (1990).

Con respecto a la autoría de las tesis, de entre las 219 proposiciones, sólo 151 pueden atribuirse a uno o dos autores. Del resto, no se puede identificar la fuente de manera concluyente. Uno de los grandes estudiosos de esta cuestión, Roland Hissette, nos aconseja, dada la cuestión del desconocimiento concluyente de la autoría de los artículos con respecto a los *artistae*, atender a la presunción de inocencia de cada uno²⁸⁶. No hay nadie en París que sostenga las 219 proposiciones en su conjunto, aunque Blanco Caballero señala que el cincuenta por ciento de las proposiciones condenadas se le pueden atribuir a Siger de Brabante²⁸⁷. En ellas se recogen los elementos aristotélicos que suponen, supuestamente, un peligro para la ortodoxia cristiana: el monopsiquismo, la negación de la inmortalidad personal, el determinismo, la negación de la providencia divina y la eternidad del mundo. También se condenan determinadas proposiciones astrológicas y otras que

²⁸⁵ Vid. Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París*, pp. 59-96.

²⁸⁶ Cf. Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, *Philosophes médiévaux*, t. XXXII, Louvain-La-Neuve: Publications Universitaires, Paris, 1977, pp. 317-318.

²⁸⁷ Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, nota 3 de la p. 98.

cuestionan la omnipotencia divina, así como proposiciones relacionadas con cuestiones éticas. Hay que notar que las principales tesis condenadas tienen que ver con cuestiones de filosofía natural aristotélica. Asimismo, se incluyen otros aspectos de la filosofía aristotélica, ya sea directamente a través de Aristóteles o por medio de sus comentaristas.

ii) Naturaleza de las proposiciones condenadas

Pese a la falta de cohesión doctrinal, suele apuntarse que las condenas de 1277 van dirigidas a los miembros de la facultad de artes, fundamentalmente a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, máximos exponentes del movimiento averroísta. Que las acusaciones principales se dirigen a estos dos *artistae* lo sabemos porque uno de los códices parisinos tiene una anotación, tras las 219 proposiciones condenadas, que inculpa directamente a Boecio de Dacia: “*Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus*”²⁸⁸. Con respecto a Siger podemos aludir a la cantidad de tesis condenadas que se encuentran en sus obras, así como a su cita ante el inquisidor en 1276: Simon du Val parece ser una de las “*magnarum et gravium personarum*” que informan sobre los errores debidos a falsas enseñanzas en París. Edward Grant apunta a que otro de los objetivos probables de las condenas de 1277 es Tomás de Aquino, dado que también se sitúa en la línea “averroísta” cuando se trata de establecer el *status* de la teología y de la filosofía como disciplinas independientes. Además, algunas de sus tesis se encuentran entre las condenadas en París y en Oxford en este mismo año, lo que hace que su tesis sea más plausible²⁸⁹. La fecha de las condenas también podría apuntar en este mismo sentido: no olvidemos que el siete de marzo de 1277 se cumplía el tercer aniversario de su muerte. Luca Bianchi señala que algunos franciscanos veían en él a un

²⁸⁸ “El principal defensor de estos artículos fue un clérigo llamado Boecio”, ms. Paris BN lat. 16533, fol. 60. Vid. *CUP* vol. 1, nota 100, p. 558.

²⁸⁹ Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 70-85.

cómplice de los aristotélicos radicales de la facultad de artes²⁹⁰. De cualquier modo, una de las características distintivas de las condenas de 1277 es su anonimato: no se explicita, salvo por lo indicado con anterioridad, a quién van dirigidas, sino que se habla de “algunos estudiantes de artes de París”²⁹¹.

Otra de las cuestiones a destacar es la nueva metodología. La proposición 145 es representativa en este sentido: “Que no hay cuestión discutible por medio de la razón que el filósofo no deba discutir y determinar, porque los argumentos se toman de las cosas. La filosofía tiene que considerar todas las cosas de acuerdo a sus diversas partes”. Es decir, la filosofía debe considerar todo lo real, según sus partes, por medio de la argumentación. Para esto, es condición indispensable que la filosofía, como saber, tenga una cierta autonomía. Esta proposición la encontramos en un texto de Boecio de Dacia, *De aeternitate mundi*, y es una muestra de la consideración que los aristotélicos radicales habían desarrollado con respecto a su disciplina en el entorno de la facultad de artes.

Como se ha señalado con anterioridad, el mayor número de proposiciones condenadas tiene que ver con el ámbito de la filosofía natural. Con respecto a la lista de tesis, como ésta es muy larga, veremos algunas de ellas en general, siguiendo la numeración de Denifle y Chatelain en el *Chartularium*²⁹². Las hay que exaltan la naturaleza de la filosofía. Éste es el caso, por ejemplo, de la proposición 154, que dice que “los únicos sabios de este mundo son los filósofos”. Otras hablan de nuestra habilidad para conocer a Dios, como la proposición 36, “que podemos conocer a Dios en esta vida mortal por su esencia”. También hay proposiciones que tratan el conocimiento que Dios tiene de otras cosas, como la proposición 3, que afirma “que Dios no conoce otras cosas distintas de sí mismo”. Algunas restringen

²⁹⁰ Bianchi, L., “*Novitates prophanæ et doctrinæ peregrinæ*”, p. 221. Véase también Bianchi, L. “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?” en *What is Philosophy in the Middle Ages?*, pp. 90-110, J. Aertsen-A. Speer (eds.), W. de Gruyter, Berlin, 1998, pp. 92-93 para el caso de Tomás de Aquino.

²⁹¹ Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris*, pp. 42-43.

²⁹² Las proposiciones condenadas en París las recoge el *Chartularium* en su primer volumen en las páginas 543-555.

el poder de Dios, otras tienen que ver con la unidad del intelecto, y otras con la moral o con la cuestión de la vida después de la muerte. Incluso las hay que atacan directamente a la religión cristiana en cualquiera de sus aspectos, como la proposición 152, que afirma “que los discursos de los teólogos están fundamentados en fábulas”, la 153, que dice “que no se aprende nada más por aprender teología” o la 19, que dice “que el alma separada en modo alguno sufre con el fuego”. Entre las proposiciones condenadas también las encontramos que hacen referencia al trato a los animales, como la 20, que afirma “que la ley natural prohíbe el asesinato de los animales irracionales, si bien no en el grado que el de los racionales”, así como proposiciones que tienen que ver con el libertinaje o con otros aspectos de la ética cristiana, como la proposición 166, “que el pecado contra la naturaleza, como por ejemplo el abuso en el coito, es posible que vaya contra la naturaleza de la especie, pero no va contra la naturaleza del individuo”, o la 168, “que la continencia no es necesariamente una virtud”. Con respecto al determinismo por parte de los astros, una proposición significativa es la 206, “que la salud, la enfermedad, la vida y la muerte las atribuye (la filosofía) a la posición de los astros y a la mirada de la fortuna, afirmando que si la fortuna dirige a uno su mirada éste vivirá; si, por el contrario, se la niega, morirá”.

En numerosas ocasiones, se ha especulado sobre las condenas a la filosofía como una lucha entre razón y fe en la que la victoria, en un primer momento, estuvo del lado de la autoridad. Sin embargo, tal y como se ha intentado poner de relieve, lo que intenta frenarse no son solamente las doctrinas que vienen de la facultad de artes. La mayor de las condenas, la de 1277, recoge un amplio número de proposiciones que no sólo tienen que ver con los filósofos más radicales, entendiendo “radicales” en referencia a la adopción que éstos realizan del aristotelismo y de la filosofía en general. Encontramos, asimismo, otras tesis que están relacionadas con los amalricenses, en cuanto a cuestiones éticas, y otras que remiten más bien a los cátaros, que no comían carne por respeto a los animales. Esta condena, así, recoge elementos de las prohibiciones previas y, antes de considerar la

amplitud doctrinal como un mero cajón de sastre, dada la rapidez con la que tuvo lugar la compilación de las tesis, debemos considerar estas cosas.

iii) Tras las condenas de 1277

Once días después de la condena parisina, Robert Kilwardby promulga la propia en Oxford. En ella se condenan treinta tesis: cuatro de gramática, diez de lógica y dieciséis relativas al ámbito de la filosofía natural²⁹³. En este caso, la pena no es la excomunión, sino la expulsión de la Universidad para los bachilleres, no pudiendo promocionar, o la suspensión de los maestros. Así, todo apunta a que aquí no se estaba buscando la herejía, sino que no se difundieran determinadas enseñanzas. Otra de las características especiales de la condena oxoniense con respecto a la parisina viene dada por el hecho de que no hubo allí condena o prohibición previa alguna con respecto a la obra aristotélica.

La condena de Oxford pronto tuvo como respuesta la protesta por parte de los dominicos, que, en 1278, designaron a Raymond Mevouillon y a John Vigoroux para que investigaran la prohibición de Kilwardby. Éste, finalmente, fue promovido para ser obispo cardenal de Oporto, sucediéndole John Peckham como arzobispo de Canterbury en 1279. Peckham optó por renovar y reforzar, en 1284, la prohibición de 1277, ya no sólo prohibiendo las tesis, sino otorgándoles, además, el *status* de condenadas. Es más, a finales de este mismo año pide al canciller de la universidad que reexamine las tesis y a quienes las sostienen, aunque las penas por su propagación siguen en vigor²⁹⁴. Ya en 1286, los dominicos aceptan como ortodoxas todas las obras de Tomás de Aquino, uno de sus correligionarios más eminentes, si bien la tesis sobre la unidad de la forma sustancial siguió generando controversia aún en la década posterior. Con respecto a esta tesis en Oxford es muy representativo el caso de Richard Knapwell, que la defendió públicamente en 1286 y

²⁹³ CUP, vol. 1, n° 474, pp. 558-559.

²⁹⁴ Uckelman, Sarah L., "Logic and the Condemnations of 1277", en *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 39, Issue 2, pp. 201-227 (abril: 2010), p. 17.

fue denunciado a Peckham, quien terminó por excomulgarle²⁹⁵. Knapwell apeló al Papa, Nicolás IV, que le impuso finalmente el perpetuo silencio pese a la protesta de algunos miembros de su orden.

También en París se alzaron algunas voces en contra de la condena de 1277. Un ejemplo paradigmático en este sentido es el del teólogo Godofredo de Fontaines, aunque tiene lugar veinte años más tarde. En el *Quodlibet XII* afirma que no se han interpretado bien las tesis, y que hay artículos que son obviamente falsos, por lo que hay que corregirlos. En este punto llega a defender a Tomás de Aquino y pide que se suspendan las condenas con respecto a las proposiciones tomistas²⁹⁶. Las tesis del Aquinate se eliminaron de entre las condenadas en 1325, dos años después de la canonización de Tomás de Aquino por parte del Papa Juan XXII. El nuevo obispo de París, Esteban de Bourret, dijo de la prohibición de 1277 que no tenía valor canónico con respecto a las tesis del Aquinate²⁹⁷. Ernan McMullin señala que, tras esto, las obras de Santo Tomás se incorporaron como lectura obligatoria en las facultades de teología²⁹⁸. Pese a todo, y salvo por el carácter especial de las proposiciones relativas a Tomás de Aquino, al contrario de lo ocurrido en Oxford, en París las condenas siguieron vigentes en el siglo posterior. Un ejemplo de esto nos lo proporciona Nicolás de Oresme, teólogo parisino que, en 1377, expone que el

²⁹⁵ Vid. García Marqués, A. - Hueso Pagoaga, R., *Richard Knapwell y la controversia sobre la unidad de la forma*, Ediciones Isabor, Murcia, 2003, pp. 31-39.

²⁹⁶ Mahoney, Edward P., “Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy”, en *Nach Der Verurteilung Von 1277 / After the Condemnation of 1277*, *Miscellanea Mediaevalia*, 28, pp. 902-930, Jan Aertsen et al. (eds.), de Gruyter, Berlín-NY, 2001, p. 909

²⁹⁷ R. Hissette señala lo significativo de este hecho en relación a la vinculación de Tomás de Aquino a las condenas de 1277 en “Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277”, en *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen. Hrsg. A. Zimmermann, Miscellanea mediaevalia*, 15, pp. 226-246, Berlin, 1982, p. 227. También lo señala John Wippel “Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277”, en *The Modern Schoolman*, LXXII, pp. 233-272 (enero - marzo: 1995), p. 239. El artículo de Wippel muestra, asimismo, un estudio de la posición de Tomás de Aquino en las condenas de 1277, que no trataremos aquí al no ser objeto primordial del presente estudio.

²⁹⁸ Sin embargo, no dice exactamente cuándo tiene esto lugar. Cf. McMullin, E., “Academic Freedom and Competing Authorities: Historical Reflections”, en *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe. Academic and Religious Freedom in the 21st Century*, pp. 31-46, Willem B. Drees, Pieter Sjoerd van Koningsveld (eds.), Leiden University Press, Leiden, 2008, p. 35.

cosmos está rodeado por un espacio vacío infinito y advierte que “decir lo contrario es mantener un artículo condenado en París”²⁹⁹.

Para la consideración posterior acerca de la naturaleza de las condenas, las tesis de mayor relevancia son las de Pierre Duhem, que nos dice que 1277 marca el nacimiento de la ciencia moderna como tal³⁰⁰. También la posición de Edward Grant y Richard Dales, entre otros, que afirman que 1277 supuso un nuevo ambiente intelectual que propició la Revolución Científica posterior³⁰¹. Para Duhem, la pregunta que podríamos hacernos es ¿por qué 1277 y no antes? Hubo condenas previas a esta fecha. Para Grant, probablemente la pregunta es la misma. ¿Es 1277 el revulsivo que hace que la ciencia tome su camino? Más bien hemos de entenderlo como una conjunción de factores: el establecimiento de la Universidad como entidad reguladora universal del saber, añadido a los nuevos textos disponibles y a la posibilidad de discutirlos con una cierta libertad por parte de los maestros y los alumnos en las aulas, a la vez que el surgimiento de la *quaestio* como nueva forma de acercarse a los textos y a las teorías. La lucha doctrinal, desde esta perspectiva, no debe entenderse exclusivamente como una contienda entre fe y razón, ni sólo como el emerger de la ciencia, sino más bien como el conjunto resultante de estos factores. No podemos obviar que, en este momento, “filosofía” responde a aquello que se impartía en la facultad de artes, pero también tenía el *status* de ciencia, siendo ésta, además, y caracterizada como filosofía primera, el entramado teórico para dar cuenta de las relaciones de las distintas ciencias entre sí.

Tampoco el pensamiento crítico con respecto al mundo surge en este momento. Lo que sí va surgiendo progresivamente es la pretensión de universalidad

²⁹⁹ Vid. Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental*, p. 306.

³⁰⁰ Vid. Duhem, Pierre. *Etudes sur Léonard de Vinci*, 3 vols, Hermann et Fils, París, 1906-1913, vol. 1, p. 412. Sin embargo, Luca Bianchi nos habla del “mito de Duhem”, dado que Duhem trata las condenas de 1277 como algo en cierto modo “catártico”, como giro positivo. Bianchi, por el contrario critica esta idea en “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?” en *What is Philosophy in the Middle Ages?*, especialmente pp. 105-110.

³⁰¹ Para una comparativa entre las posiciones de Duhem, Grant y Dales al respecto, vid. Gooch, J., “The Effects of the Condemnation of 1277”, *The Hilltop Review*, vol. 2, pp. 34-44, 2006.

del conocimiento, unida a la conciencia de la importancia que tiene cada ciencia dentro del todo de la filosofía, la madre de las ciencias. El establecimiento del estatuto epistemológico de la filosofía como fundamento de todo saber, añadido a la importancia central del conocer, todo esto dentro de un ámbito académicamente reglado. Un nuevo perfil de maestro y un alumno distinto que puede discutir argumentativamente a su maestro como práctica estandarizada y común en las aulas. Esto tiene lugar como parte de la vida universitaria, en la que bien podríamos considerar a los filósofos como profesionales, dado que son maestros, profesores e investigadores en el ámbito de la filosofía.

El marco político y jurídico en el que tiene lugar esta revolución en el entorno del saber es propicio al principio. Los patrocinadores más eminentes de la universidad no son ni más ni menos que monarcas y Papas. Parece que la institución que primero cuidaron, al ver la multitud de posibilidades que ofrecía, tanto como centro de emergencia económica, a la vez que como lugar de expansión de la verdad religiosa, se les fue de las manos. Una vez que los centros de conocimiento por excelencia ofrecían todo el saber disponible, era muy difícil dar marcha atrás y volver al oscurantismo y al asentimiento propios de la fe ciega.

Por otra parte, el espectador futuro de las condenas, que acude al pasado y celebra el coraje de los *artistaes* del siglo XIII, tampoco puede acudir a este evento exclusivamente desde el optimismo. La mayoría de sus carreras se vieron truncadas, como en el caso de Egidio Romano, y otros fueron encarcelados. Muchos, tras las Condenas de 1277, tendrían miedo de defender determinadas tesis, por lo que no está tan claro que el avance de la ciencia posterior fuera algo tan inmediato como parecen plantear los autores citados. Sin embargo, tampoco es cierto que la Iglesia fuera exclusivamente una institución autoritaria y oscurantista con respecto a la universidad. Ella es su principal patrón y, por lo tanto, tampoco podemos afirmar que la mal llamada “oscuridad medieval” tenga su razón de ser en la defensa de la fe. Por esta misma razón, tampoco podemos afirmar que las condenas de 1277 sean el revulsivo que hizo brotar una conciencia científica común. Sin embargo, no

parece del todo desacertado afirmar la emergencia de un nuevo paradigma epistemológico, de una nueva conciencia acerca de qué es lo que se está haciendo en las aulas universitarias.

Así, hemos mostrado cómo la creación de la universidad, como institución al servicio del conocimiento, añadida a los factores anteriormente citados, supuso una revolución dentro del ámbito intelectual, aunque no a partir de 1277, sino que esto se va gestando paulatinamente en los años anteriores. Una revolución en filosofía y en la forma de concebir el mundo y la ciencia. Con la recepción de los textos aristotélicos, los maestros de artes obtienen una nueva forma de relacionarse con el mundo orientada a una percepción realista del mismo que ya no está mediada por las formas platónicas. A la vez, la física aristotélica les hace participar de una nueva cosmovisión desde la cual se puede argumentar que el mundo sea eterno, además de establecer, progresivamente y desde estos presupuestos, al universo concebido a la manera aristotélica como paradigma científico hasta el Renacimiento. La ética aristotélica también influye sobremanera en estos autores que buscan dar cuenta, no ya de la felicidad que nos está reservada en una posible vida venidera, sino en ésta, asumiendo que la felicidad está en dedicarse al estudio de la sabiduría, lo que lleva consigo la bondad, aunque la sabiduría es, frente al paradigma ético de santidad, primera y primordial. Asimismo, la recepción del *Órganon* al completo, les proporcionó el *instrumento* para conocer mejor el mundo y atender, en este sentido, a cómo hablamos de él, más a cómo lo que decimos figura la realidad y nuestra forma de entenderla, que a la forma lógica de las proposiciones.

Estas cosas, entre otras, que forman parte del todo de la filosofía, son las que se ponen de relieve en el siglo XIII. Como se ha indicado en líneas anteriores, todas ellas vienen de la mano, no sólo de las nuevas obras, sino también de una nueva metodología que podemos calificar de eminentemente filosófica y, por qué no, de rigurosamente científica. Este acontecimiento filosófico tiene como marco ineludible el entorno universitario. Los instrumentos de que disponían los filósofos para observar el mundo empírico estaban ciertamente restringidos al terreno especulativo

y argumentativo, pero no por ello dejaron de utilizarlos para conocer todo cuanto les rodeaba de modo racional. Aristóteles, con sus grandezas y con sus limitaciones, y el acceso universitario a los textos habían abierto una puerta que ya no podía cerrarse: el camino hacia una nueva metodología filosófica y científica capaz de dar cuenta del mundo por sí misma, que intenta desvincularse de la autoridad y limitaciones que impone la teología.

3. CONCLUSIONES

En este capítulo se ha puesto de manifiesto el papel primordial del movimiento de traducción para el establecimiento de la universidad como institución, mostrando que uno de los retos de este siglo es cómo organizar el saber existente. Asimismo, se ha tratado el surgir de las universidades como resultado de una serie de cambios tanto a nivel político como social y económico que propician este impulso y este giro en la forma de concebir la educación superior, instituyendo a las universidades emergentes en bloques de poder político y económico: cabe recordar, en este punto, que los estudiantes adquieren privilegios clericales y que las corporaciones de estudiantes son muy fuertes.

Los cambios en el *curriculum*, mediante los que se abandona progresivamente la forma de enseñanza típica de las escuelas monásticas –*trivium* y *quadrivium*– en pos de un programa de estudios cimentado en las ciencias naturales, es también una muestra de lo que supone la creación de la universidad como nueva perspectiva y actitud ante el conocimiento. Tampoco podemos obviar el establecimiento de la *quaestio* y la *disputatio* como métodos de comentario y de enseñanza que vienen mayoritariamente como consecuencia de esta nueva forma de concebir el conocimiento que refleja el inicio de una nueva actitud crítica frente al conjunto del saber recientemente recuperado.

También se ha mostrado en este capítulo que los teólogos fueron los primeros en entender el valor de las obras aristotélicas y, en consecuencia, pioneros en leer y comentar a Aristóteles. Las reacciones posteriores, tanto las prohibiciones como los

ataques a la filosofía aristotélica, quizá nos dejen algo más perplejos una vez conozcamos esta cuestión. De ahí que hayamos hecho alusión a varios factores como condicionantes de las condenas de 1270 y 1277 que no despachen la heterogeneidad de las proposiciones condenadas como motivadas en exclusiva por la rapidez con la que se recogieron las condenas, sino también como una reacción eclesiástica a una nueva forma de concebir la libertad en las aulas. Una nueva libertad más aparente que real.

III. LA NUEVA FILOSOFÍA

“Es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas”³⁰². Aristóteles.

1. ¿ES EL AVERROÍSMO UNA NUEVA FILOSOFÍA?

a) La noción de *averroísmo*

La primera cuestión que tenemos que dilucidar en torno al averroísmo o al “averroísmo latino” tiene que ver con la propia noción de “averroísmo”. Esto es, ¿hay realmente algo que sea “averroísmo”? ¿qué significa ser averroísta?, ¿es apropiado llamar “averroísmo” a esta corriente de pensamiento?

En general, “averroísmo” hace referencia a un movimiento filosófico que sostenía doctrinas en mayor o menor medida derivadas de Averroes que resultaban problemáticas para la doctrina ortodoxa cristiana. El añadido “latino” se refiere al ámbito cultural en el que se desarrolla y a una determinada recepción del aristotelismo³⁰³. La redacción, por parte de Alberto Magno, de la obra *De unitate intellectus contra Averroem*, que data de 1256, da cuenta de la creciente influencia de los comentarios de Averroes en el entorno universitario. Sin embargo, quien escribe propiamente “contra averroístas” es Tomás de Aquino al redactar *De unitate intellectus contra averroistas* en 1270³⁰⁴. De hecho, hay quienes sostienen que una

³⁰² Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1004b 1.

³⁰³ No podemos obviar que el mundo judío también traduce gran parte de las obras de Averroes, aunque la recepción de su pensamiento es diferente a la parisina, que adquiere unas características determinadas. Una buena introducción al averroísmo judío la encontramos en el artículo de Oliver Leaman, “Jewish Averroism” en <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/J022.htm>

³⁰⁴ Aunque D. N. Hasse sostiene que “contra averroístas” es un añadido posterior. Sin embargo, no hemos encontrado esta afirmación en otros autores. Vid. Hasse, Dag Nikolaus, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

de las razones por las que Tomás de Aquino volvió a París desde Italia en 1269 fue la creciente influencia que este movimiento filosófico había tenido en su ausencia³⁰⁵. Van Steenberghen, por su parte, señala el nacimiento del movimiento averroísta, como tal, en los años 1260-1265³⁰⁶.

“Averroísmo” hace referencia, principalmente, a las doctrinas derivadas de Averroes que eran aceptadas por algunos miembros de la facultad de artes de París en el siglo XIII. Sus doctrinas hacían una interpretación de Aristóteles que parecía difícilmente conciliable con la doctrina cristiana “ortodoxa”. Algunos pensadores, como R. Ramón Guerrero, sostienen que este movimiento era una doctrina centrada en la felicidad intelectual que se encontraba en la *Ética a Nicómaco* de Aristoteles³⁰⁷. Otros, como Bernardo Bazán y van Steenberghen, sostienen que ser averroísta está relacionado con sostener la tesis de la unidad del intelecto.

Según Omar Argerami, el término “averroísmo latino” fue introducido por Renan en su obra *Averroès et l'averroïsme*³⁰⁸ y según James A. Weisheipl, entre otros, por Mandonnet en su obra de 1899, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*³⁰⁹. Es posible, asimismo, que la nomenclatura “*averroistae*” se deba al uso que de ella hizo Ramon Llull (ca. *1232-†1315), quien acusaría a algunos filósofos de ser continuadores de las ideas que habían sido condenadas en 1277. El término que usó para referirse a éstos no fue otro que “*averroistae*”³¹⁰. Se cree que

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-influence/> Y Tomás de Aquino utiliza el término *averroistae* en el capítulo primero.

³⁰⁵ Vid. Mahoney, Edward P., “Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited”, pp. 534-535, en *The Review of Metaphysics*, vol. 27, nº3, *A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274* (marzo : 1974), pp. 531-553.

³⁰⁶ Vid. van Steenberghen, F., *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955, pp. 198-199.

³⁰⁷ Vid. Ramón Guerrero, R., “La transmisión a Europa de Averroes” en *Averroes y los Averroísmos*, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 117-122.

³⁰⁸ Argerami, O., “La cuestión...”, en *Sapientia*, vol. XXVII, 1972, p. 314.

³⁰⁹ Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 314.

³¹⁰ Sobre el uso del término *averroistae* por parte de Llull, vid. Lluch Baixauli, Miguel, “Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus *Sermones sobre el Decálogo*”, en *Pensamiento Medieval*

fue este uso medieval del término el que llevó a la historiografía de los siglos XIX y XX a usar el término “averroísmo”.

Parece ser que esta nomenclatura ya no es aceptada por los estudiosos, que prefieren llamarlo, a sugerencia de van Steenberghen, “aristotelismo heterodoxo” o “radical”³¹¹. Van Steenberghen no llama a este movimiento “averroísmo” porque aduce que, desde la mitad del siglo XIII, todos los escolásticos citaban a Averroes y adoptaron algunas de sus posiciones y, en este sentido, tendríamos que hablar de Tomás de Aquino y Alberto Magno como “averroístas”. Si nos atenemos a un sentido más estricto acerca de qué es ser averroísta, éste descansaría, para van Steenberghen, en sostener la tesis de la unidad del intelecto³¹². Según este autor es “aristotelismo radical” porque hunde sus raíces en el aristotelismo y porque no es moderado en el sentido de que, por ejemplo, Siger prefiere no rechazarlo aunque no concuerde con la fe cristiana; es “heterodoxo” no sólo en relación a la ortodoxia religiosa, sino también porque, con van Steenberghen, en la filosofía de Averroes, encontramos elementos neoplatónicos, un “aristotelismo neoplatónico heterodoxo”³¹³. Estos rasgos distinguen a esta corriente de otras formas de aristotelismo latino³¹⁴.

Las notas que apuntábamos sobre las consideraciones acerca de la denominación “averroísmo latino” con anterioridad siguen sin responder a la cuestión con respecto a la noción de “averroísmo” y su inicio en el tiempo, pues

Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero, vol. II, pp. 1097-1116, José M^a Soto Rábanos (coord.), CSIC, Madrid, 1998, pp. 1113-1115.

³¹¹ Para el término “averroísmo”, puede consultarse la obra de Piché, David- Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999, nota 1, pp. 166-167.

³¹² Van Steenberghen, F., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, pp. 82-84.

³¹³ Para la argumentación de van Steenberghen acerca de la nomenclaturas “averroísmo”, “aristotelismo heterodoxo” y “aristotelismo radical” ver Van Steenberghen, F., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, pp. 86-92.

³¹⁴ También hemos encontrado la denominación “ateísmo metodológico” en Bauerschmidt, Frederick C., “The Catholic Intellectual Tradition. Medieval Lessons”, en *Journal of Religion & Society*, Supplement 6, pp. 10-21, 2011, p. 16, aunque no pensamos que ésta sea adecuada, dadas las características de este movimiento.

también existen diferentes consideraciones, no sólo en lo que respecta a la cronología, sino también en lo que tiene que ver con la existencia real del averroísmo como tal. Tenemos, en esto, posiciones encontradas: mientras Kuksewicz sostiene, en *L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroïsme latin*, que el averroísmo latino surgió en la primera mitad del siglo XIII, van Steenberghen nos habla de que no existió el averroísmo como tal, sino un aristotelismo heterodoxo o radical, siendo así que lo que comparten estos pensadores es que son seguidores de Aristóteles³¹⁵. Otros investigadores, como Rafael Ramón Guerrero, Bernardo Carlos Bazán y Rene Gauthier nos hablan de un “segundo averroísmo” como el propio del momento histórico de Siger de Brabante y Boecio de Dacia³¹⁶; mientras que Jorge Ayala nos dice que la tesis de que haya existido un averroísmo latino, tal y como lo recoge la tradición historiográfica, es poco fiable³¹⁷. La tendencia más aceptada en la actualidad con respecto a la noción de “averroísmo latino” es la que viene de la mano de David Piché, Alain de Libera y Luca Bianchi, que consideran a Siger de Brabante y Boecio de Dacia como una nueva clase de intelectuales que emergen desde la recepción del legado greco-árabe y que adoptan nuevos paradigmas epistemológicos³¹⁸.

³¹⁵ Para las nociones “aristotelismo heterodoxo” y “aristotelismo radical”, así como para las razones que motivan esta terminología, vid. van Steenberghen, F., *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955, pp. 86-92.

³¹⁶ La consideración de un “primer” o un “segundo averroísmo” tiene que ver con cómo se entienden las tesis de Averroes. Vid. Gauthier, R.A., “Notes sur Siger de Brabant, I/II”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, pp. 201-232 y 68, 1984, pp. 3-49; Bazán, B.C., “On ‘First Averroism’ and its Doctrinal Background”, en *On Scholars, Savants and Their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays on Honor of Arthur Hyman*, Ruth Link-Salinger (ed.) 9-22, Peter Lang, NY, 1989; vid. Ramón Guerrero, R., “La transmisión a Europa de Averroes”.

³¹⁷ Vid. Ayala Martínez, J. M., “¿Fue Averroes un averroísta?”, en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999, pp. 257-266.

³¹⁸ Vid. Piché, David- Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999, p. 12. Para la cuestión acerca de la noción “averroísmo latino” desde la historiografía vid. Minecan, Ana María C., “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, pp. 63-85, Vol. 27, 2010, p. 77.

Con todo, y puesto que las tesis que sostienen los averroístas no son, *sensu stricto*, de Averroes, muchos estudiosos prefieren las denominaciones de van Steenberghen. En el presente trabajo, utilizaremos ambas nomenclaturas indistintamente: si bien, en el fondo, todos son seguidores de Aristóteles, Averroes es quien mejor comenta y expone su pensamiento y esto lo realiza, en nuestra opinión y frente a lo que sostiene van Steenberghen, desde un genuino aristotelismo. De este modo le citan los averroístas, sirviéndose de sus comentarios como herramientas, no sólo para comprender al Estagirita o para citar al Cordobés, sino sobre todo para exponer y construir sus propias ideas con respecto a las nuevas cuestiones que evoca la filosofía aristotélica en general.

Así, aunque las preguntas que se planteaban al principio son complejas, a la luz de las distintas posiciones con respecto al movimiento averroísta, esperamos haber respondido a ellas en mayor o menor medida. En cualquier caso, consideramos que al hablar de los averroístas como “aristotélicos radicales” no estamos negando la existencia de una nueva corriente de pensamiento consciente del estatuto epistemológico de su disciplina. Lo que parece claro, por lo tanto, es que, llamándolo “averroísmo latino” o no, todo apunta a que hubo un determinado grupo de intelectuales, de entre los que destacaron Siger de Brabante y Boecio de Dacia, que se propusieron hacer ciencia como tarea desvinculada, en mayor o menor medida, del ámbito de la fe. También parece claro que estas aspiraciones tuvieron como consecuencia las condenas de 1270 y 1277, de las que forman parte tesis de Averroes y de Aristóteles; tesis derivadas de ellos; doctrinas que no son incompatibles con la fe cristiana; otras que sí lo son y otras que tienen que ver con cuestiones de moral católica. Por lo tanto, todo apunta a que hubo una reacción, no sólo contra el aristotelismo, sino también contra determinadas enseñanzas o manifestaciones que tuvieron lugar en el ámbito universitario. Todo esto en el entramado de un nuevo marco metodológico.

Por otra parte, si no había un movimiento intelectual fuerte, cabría preguntarse a qué venía una reacción tan amplia de la autoridad teológica. No se entendería.

Llamémoslo, pues, averroísmo o averroísmo latino, aunque en sentido restringido – pues los miembros de la facultad de artes consideran a Averroes el *Comentador*, no el autor de las ideas–; *aristotelismo radical*, pues estos pensadores buscan el verdadero sentido de las palabras de Aristóteles; o *aristotelismo heterodoxo*, dado que sus teorías se oponen a la fe cristiana, aunque ciertamente ésta última nomenclatura es la más problemática, pues hablamos de sus posturas filosóficas por medio de una calificación externa³¹⁹. De cualquier modo, sólo necesitamos, para nuestro propósito, saber de qué estamos hablando y los hechos indican que, durante el siglo XIII, hubo una corriente filosófica cuyo centro principal fue la Universidad de París, que pretendía construir la ciencia con independencia de la teología. Valga decir que en este texto adoptaremos las denominaciones “averroísmo” y las acuñadas por van Steenberghen, en aras de la claridad. Cabe indicar, sin embargo, que se hará un uso preferente del término “averroísmo” por ser éste el más utilizado por los investigadores en general.

b) Las tesis averroístas

En líneas anteriores se ha mostrado cómo tiene lugar la recepción de los textos aristotélicos. En este sentido, la influencia de Averroes en la lectura que se realiza de los textos de Aristóteles dentro del entorno universitario es incontestable. Muchos son los maestros que le citan, como Roberto Grosseteste, Guillermo de Alvernia, Roger Bacon, Alberto Magno o Tomás de Aquino. Éstos últimos escriben, uno contra Averroes, otro, contra los averroístas. Todos le conceden gran importancia y utilizan sus comentarios para entender mejor las palabras del Estagirita. Su principal

³¹⁹ Un análisis detallado de la noción de “aristotelismo radical” la encontramos en Bazán, B. C., “Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts”, en *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, Ludger Honnefelder et al. (eds.), pp. 585–629. Münster, Aschendorff Verlag, 2005, especialmente pp. 601-602. Bazán señala, asimismo, que en sentido estricto ser averroísta es ser partidario de la tesis de la unidad del intelecto, pues Averroes es el autor original de dicha tesis. *Ibidem*, p. 602.

aportación, para lo que defenderán posteriormente los llamados “averroístas” es, sin duda, la de delimitar los estatutos epistemológicos de ciencia y teología como ámbitos separados y diferenciados, si bien Averroes los trata como complementarios.

El filósofo cordobés considera que una conciliación entre filosofía y religión es posible, aunque la filosofía desempeñe un papel previo cuando se trata de cuestiones teológicas. Todo esto desde la profunda convicción de que filosofía y religión no pueden contradecirse entre sí. Averroes expone estas tesis principalmente en sus dos obras más importantes en defensa de la filosofía: *La destrucción de la destrucción de los filósofos* y el *Tratado decisivo*. Ninguna de estas obras fue recibida por el Occidente latino del siglo XIII, pero, sin duda, sus opiniones llegaron a los estudiantes y maestros medievales, quienes, en algunos casos, hiperbolizaron sus doctrinas. Esta posibilidad se hace plausible si se consideran algunas de las tesis condenadas en 1277, como la proposición 152, que afirma “que los discursos de los teólogos están fundados en fábulas”, o la 175, “que la ley cristiana impide aprender más”. Sin embargo, tal y como se ha mostrado con respecto a Averroes en lo precedente, no es esto lo que sostiene el Cordobés.

Con respecto a las tesis más problemáticas de Averroes, los llamados “averroístas” tampoco las tratan o consideran en todos los casos de la misma manera. Como ejemplo de esto podemos tomar la cuestión acerca de la eternidad del mundo: mientras Siger de Brabante defenderá que a partir de los presupuestos de Aristóteles podemos argumentar la eternidad de la especie humana, aunque admitiendo que el mundo ha sido causado y a la vez eterno al modo de Averroes, Boecio de Dacia enfoca esta cuestión desde la delimitación de los distintos saberes y su ámbito epistemológico, afirmando ambos pensadores que el mundo ha sido creado porque así lo establece la fe. Siger de Brabante y Boecio de Dacia son considerados los máximos exponentes del averroísmo y, pese a todo, ninguno de los dos argumenta esta cuestión del mismo modo que el Cordobés, si bien Siger se acerca bastante.

Otra tesis polémica tiene que ver con la naturaleza del intelecto: si es inmaterial y el principio de la multiplicidad viene dado por la materia, ¿cómo postular la existencia de múltiples intelectos? Con respecto a lo que se sigue de esta argumentación, a saber, que hay un único intelecto común a todos los seres humanos, se genera gran controversia. Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino toman parte en esta lucha doctrinal. Incluso hay quienes tratan el averroísmo como una postura específica que tiene que ver más con sostener la tesis de la unidad del intelecto que con cualquier otra circunstancia³²⁰. También aquí encontramos distintas posiciones. El mismo Siger de Brabante aporta opiniones distintas al respecto en sus tratados, parece ser que a causa de las críticas de Tomás de Aquino, que tuvieron como consecuencia una evolución en su pensamiento.

Otra de las problemáticas que introduce el averroísmo tiene lugar en el ámbito de la ética: “Que los únicos sabios de este mundo son los filósofos”, reza la proposición 154. Averroes hace una distinción entre diferentes tipos de hombres en virtud de la cual no todos los hombres pueden dedicarse a la filosofía: hay hombres de ciencia y hombres que ni lo son, ni lo pueden ser, porque no tienen la suficiente capacidad natural. Los llamados “averroístas” irán más lejos, afirmando que la única vida buena, recta, que puede tener lugar en este mundo es aquella dedicada al estudio de la sabiduría. Como vemos, también aquí lo que se sostiene es diferente, aunque podamos aducir que está presupuesto en las doctrinas de Averroes.

Posteriormente se mostrará de qué modo tratan los averroístas cada una de las tesis más problemáticas o polémicas de este momento histórico. En muchos casos se hará manifiesto que, si bien pueden estar siguiendo doctrinas más o menos de Averroes y de Aristóteles, no las consideran necesariamente de la misma manera, bien porque la argumentación es distinta, bien porque la tesis lo es en el fondo o bien porque llevan las tesis de Aristóteles y Averroes hasta sus últimas consecuencias.

³²⁰ Cf., v.g., Mac Clintock, Stuart, “Heresy and Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism, I”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 8, n. 1, pp. 176-199 (septiembre, 1954), p. 180 y ss.

En cualquier caso, aunque se pueda apuntar a un conjunto más o menos definido de tesis, hemos de tener en cuenta que el averroísmo parisino no es un movimiento del todo homogéneo. La cuestión doctrinal es muy importante, pero no más que la cuestión metodológica. El problema al que todos se enfrentan, no es menos grave: ¿cómo conciliar las enseñanzas de Aristóteles con la doctrina cristiana? Es el mismo al que se enfrentó Averroes en su tiempo con respecto al Islam y, aunque su respuesta fue menos radical que la de los aristotélicos del siglo posterior, él ya fue condenado al destierro. Para tener una concepción global y completa de este movimiento no hay que perder de vista ninguno de estos factores, pues son los que configurarán el averroísmo como tal.

Cómo defendían los averroístas sus tesis y si éstas estaban realmente inspiradas ya por Averroes, ya por Aristóteles, ya por la propia razón natural de los maestros de artes en cuestión es algo que veremos a continuación. Para esto, analizaremos, una a una, las tesis más polémicas del averroísmo parisino del siglo XIII tanto en Siger de Brabante como en Boecio de Dacia. Asimismo, se pondrán en relación tanto con otras obras de su tiempo, como de su fuente de inspiración, i. e., la filosofía aristotélica. Así, trataremos en primer lugar sus posiciones en relación a cómo se articulan las verdades filosóficas con los dogmas de fe, esto es, la llamada “doctrina de la doble verdad” o mejor, la cuestión acerca de la autonomía de la filosofía. En segundo lugar consideraremos sus posiciones doctrinales más problemáticas tal y como las recoge la historiografía tradicional, a saber, la tesis de la eternidad del mundo; la de la unidad del intelecto y la posición en torno a la cuestión ética. El objetivo último de esta exposición será mostrar, de la manera más precisa posible, y acudiendo a las fuentes originales, cómo recogen y teorizan los averroístas acerca de estas tesis filosóficas.

2. UNA NUEVA METODOLOGÍA: LA FILOSOFÍA COMO SABER AUTÓNOMO.

a) La cuestión de la autonomía de la filosofía

i) El redescubrimiento del *bíos theoretikós*

¿Cómo conciliar la fe cristiana con la filosofía y la ciencia griegas, de origen pagano? El mundo medieval había perdido durante siglos el conocimiento griego, salvo por algunos tratados de lógica de Aristóteles. Esto no implica que la Edad Media pueda despacharse sin más como una época oscura y exenta de todo conocimiento científico. Sin embargo, la ausencia en el tiempo de lo que ya investigara el mundo griego, sí propició una determinada configuración del estado de cosas en el que el dominio sobre el conocimiento residía fundamentalmente en determinados centros de poder, principalmente en manos del estamento clerical. Esta posesión del conocimiento no sólo se limitaba a la tenencia de documentos, sino también a la perspectiva desde la que entender el mundo y sus fenómenos como algo sujeto a la providencia divina.

Ahora bien, para los filósofos griegos, la dedicación a la filosofía no sólo era un modo de vida –entendido en sentido fuerte, esto es, como proyecto vital–, sino también una vía de salvación para el hombre que se sumergía en ella. Para el Occidente cristiano, sin embargo, el fundamento de toda salvación residía en el camino de la fe, orientado hacia el conocimiento de Dios, como modo de vida marcado por la virtud. Así, el choque inicial entre el mundo cristiano y la herencia greco-árabe tiene lugar en la concepción misma de la filosofía como saber fundamental, que constituye un modo de enfrentarse al mundo y a la vida por parte del hombre, como algo relativamente independiente de las cuestiones de fe.

Averroes, como otros filósofos musulmanes que antes contactaran con la filosofía griega, ya cuestionó cómo tenía lugar la relación entre éstos dos modos de conocimiento, esto es, entre el modo filosófico y aquél que viene dado por la revelación divina. Tal y como se ha expuesto inicialmente, Averroes propone una conciliación entre filosofía y religión, de tal manera que la primera proporcione instrumentos a los hombres sabios para llegar a una profunda comprensión de la cuestión religiosa. Este planteamiento le hizo enfrentarse a su tiempo y a los

teólogos musulmanes, quienes persuadieron al califa para que terminara por considerar su posición como herética y contraria al Islam. Sin embargo, en Averroes encontramos a un creyente sincero que intentaba construir una reflexión racional en relación a la fe, utilizando como guía el pensamiento de Aristóteles junto a su propia razón. El problema es que la filosofía aristotélica, que aboga por un observador crítico del mundo fenoménico como realidad real y que entiende esta tarea de observación y cuestionamiento de la realidad como proyecto vital, choca de frente con las posiciones teológicas más tradicionalistas del entorno de Averroes.

Cuando la filosofía aristotélica penetra progresivamente en el Occidente cristiano se produce, asimismo, una brecha entre la tradición cristiana y las obras redescubiertas. A esto hay que añadirle la estructura misma de la Universidad como institución de reciente creación y el ambiente de aparente libertad que se respiraba en las aulas universitarias. Entre los miembros de la facultad de artes de la Universidad de París surge una tendencia fuertemente aristotélica, los averroístas o aristotélicos radicales, que defenderán una posición con respecto a la filosofía, si cabe, más fuerte que la de Averroes. A diferencia del Cordobés, para los averroístas la filosofía no es exclusivamente un modo de conocimiento, sino también un ámbito distinto de conocimiento que, como para Averroes, no obedece necesariamente al cuestionamiento de problemáticas religiosas, sino que tiene por objeto todo lo real. De ahí también que, si bien en Averroes se habla propiamente de filosofía y religión, en relación al averroísmo se trata, *sensu stricto*, de filosofía y teología como saberes o ámbitos epistemológicos. Con todo, a la brecha que ya hundía sus raíces en la cuestión de tradición frente a novedad, hay que sumarle que la filosofía no es un saber destinado exclusivamente a un propósito teológico, tal y como proponía el ámbito más conservador de la universidad parisina. Para los averroístas, la filosofía sólo estaba subordinada a la teología en el sentido de que, dado que sus preguntas se dirigen al todo de la realidad, pueden darse cuestiones de naturaleza teológica. Si, por alguna razón, filosofía y teología disienten, la verdad está del lado

de la posición sostenida por la teología, que es de naturaleza revelada y, por lo tanto, no puede ser argumentada ni cuestionada³²¹.

Cabe señalar, como paso previo al tratamiento de la cuestión sobre el carácter autónomo de la filosofía en el marco del averroísmo, qué entendemos por “filosofía” en este momento histórico. En un sentido general, “filosofía”, en el siglo XIII, se refiere a todo aquello que no se obtiene por medio de la revelación, sino a través de la razón natural. En sentido académico, “filosofía” también es aquello que se estudiaba en la facultad de artes en el siglo XIII. En este sentido, no sólo la metafísica forma parte de la filosofía, sino también la física o filosofía segunda, llamada “filosofía natural”. Ahora bien, el filósofo natural hace el trabajo propio de un científico de la época, dedicándose a observar el mundo natural y sus relaciones causales. Por otro lado, hemos de tener en cuenta, en esta caracterización de la filosofía, que la metafísica o filosofía primera también tiene el *status* de ciencia, siendo ésta, además, el entramado teórico para caracterizar las relaciones de las distintas ciencias entre sí.

La filosofía procede exclusivamente por la vía de la demostración, esto es, es un saber de naturaleza argumentativa y los presupuestos para sus demostraciones sólo los puede alcanzar por medio de la observación de los fenómenos del mundo empírico. Como ámbito de conocimiento relacionado, aunque distinto, nos encontramos a la teología. En ella, cabe distinguir dos sentidos o formas de hacer teología: por un lado, la teología escriturística; por otro, la teología filosófica o científica. En este último sentido, la teología comparte determinadas problemáticas con la filosofía, que van desde el origen del mundo o la naturaleza del alma hasta si es posible demostrar racionalmente la existencia de Dios. Pese a todo, sus fundamentos últimos y sus postulados continúan siendo una cuestión de fe. Tal y como se ha expresado en líneas anteriores, si en alguna cuestión la filosofía, por la

³²¹ Cabe recordar aquí el juramento de 1272 por medio del cual los miembros de la facultad de artes se comprometen a no inmiscuirse en cuestiones doctrinales.

vía argumentativa, y la teología, por medio de la revelación, dan respuestas distintas, la balanza se inclina hacia ésta última.

Ahora bien, la nueva metodología docente incluía poder cuestionar cualquier proposición contenida en los textos impartidos, con independencia de si su contenido difería del de la fe³²². Los mismos métodos de enseñanza y comentario, con el surgimiento de la *quaestio* como prueba más evidente, dan cuenta de esto. Además, los maestros de artes entendían su labor de filósofos como una doble tarea que consistía, por un lado, en determinar qué opinión tenían los filósofos precedentes en relación a una cuestión concreta; por otro, la búsqueda y determinación de la verdad. De ahí que Siger de Brabante afirme, en el *De anima intellectiva* que su intención es realizar sus consideraciones en relación a aquello que “conciérne al filósofo y de la manera que la razón humana y la experiencia puede comprender, buscando determinar la opinión de los filósofos más que la verdad, ya que procedemos filosóficamente”³²³. En esta misma obra, Siger de Brabante afirma que “consideramos aquí solamente el propósito de los filósofos y en particular el de Aristóteles, aunque el Filósofo haya pensado casualmente algo distinto a la verdad y a la sabiduría que se alcanzan por medio de la revelación en cuanto a la cuestión del alma, que no pueden ser concluidas por medio de razones naturales. Y que nada [se nos diga] a nosotros ahora de los milagros de Dios, porque tratamos acerca de las cosas naturales de modo natural”³²⁴.

³²² Vid. McLaughlin, M., “Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom”, en *Church History*, vol. 24, nº 3, pp. 195-211, Cambridge University Press, septiembre, 1955, p. 199.

³²³ “(...) diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, querendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus”, Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 7-9, D f.156ra, en *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, edición crítica de Bernardo Bazán, Philosophes Médiévaux, Tome XIII, Publications Universitaires; Louvain: Batrice-Nauwelaerts, París, 1972, p. 101.

³²⁴ “Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, ed. cit., c. III, ll. 44-48, pp. 83-84.

Asimismo, afirma que “en esto que decimos, estamos recitando la opinión del Filósofo, mas no reivindicándola como verdadera”, en el *De aeternitate mundi*³²⁵. También de ahí, a la luz de la doble tarea del filósofo, que Boecio de Dacia afirme en su *De aeternitate mundi* que “no hay ninguna cuestión que pueda ser discutible racionalmente que el filósofo no deba discutir y determinar en qué modo se encuentra en ella la verdad, por cuanto pueda comprender mediante la razón humana. Y la prueba de esto es que todas las razones por las que se discute se toman de las cosas. De otro modo, serían una ficción del intelecto”³²⁶.

En esta tesis de Boecio de Dacia, recogida en este breve extracto, se resume la nueva metodología adoptada por los averroístas. Esta tesis descansa en una defensa de la filosofía como saber autónomo y especializado dentro del conjunto de saberes, además de en un intento de desvinculación de filosofía y teología. Esto es, los averroístas realizan una estricta defensa del estatuto epistemológico de su disciplina situándola en el todo del saber específicamente científico y académico. Por esta razón, para adentrarnos en estas cuestiones estrictamente metodológicas, trataremos en qué consisten estos fundamentos que hacen de la filosofía un ámbito de conocimiento específico con valor propio, esto es, veremos en qué consiste la defensa de la autonomía de la filosofía y qué significa que ésta se constituya en saber especializado y riguroso.

³²⁵ “Haec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera”, c. 4, ll. 85-86, A f. 75rb, Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*, edición de B. Bazán, p. 132. Ésta es una recopilación de las palabras más representativas de Siger de Brabante a este respecto. Un artículo que recopila la mayoría de las palabras de Siger en este aspecto es el de Wippel, J. “Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically”, en *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscelanea Mediaevalia*, 26, Aertsen, J.-Speer, A. (eds.), Berlín-NY, 1998, Walter de Gruyter, pp. 490-496.

³²⁶ “Nulla quaestio potest esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendere potest. Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur ex rebus acceptae sunt; aliter enim essent figmentum intellectus”, Boethius de Dacia, *De mundi aeternitate*, introducción, traducción y notas de Géza Sajó, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1954, ll. 355-361, pp. 95-96. Con toda probabilidad, Boecio de Dacia ha tomado aquí como punto de partida la tesis de Aristóteles que dice que “es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas” en *Metafisica*, IV, 2, 1004 b 1.

ii) La filosofía como saber autónomo

Los averroístas realizan esta tarea desde dos frentes, teniendo en cuenta las dimensiones teórica y práctica de la cuestión de la autonomía de la filosofía. Con respecto a su autonomía teórica, hay que destacar que, cuando los averroístas defienden la autonomía de la filosofía y de la ciencia, lo que están defendiendo es la posibilidad de examinar todo cuanto puede investigarse a la luz de la razón sin apelar a otras causas que las naturales. Es decir, reivindican la capacidad que tiene el filósofo, como científico de la época, de hacer ciencia con independencia de la revelación divina. Por lo tanto, defienden la posibilidad de que el hombre pueda conocer el mundo fenoménico, la realidad, por sí mismo. Con respecto a la autonomía práctica de la filosofía, lo que se defiende es la posibilidad de llevar a cabo esta tarea con independencia de la teología. Esto lo garantiza, en gran medida, la organización del *curriculum* de la facultad de artes, que, pese a su *status* de *facultas inferior*, deja de concebirse como una facultad “puente” hacia la facultad de teología para instituirse en lugar en el que las distintas disciplinas se estudian como algo que tiene valor en sí mismo.

La autonomía práctica de la filosofía descansa, principalmente, en la metodología docente y en la propia organización del *curriculum* universitario. La nueva metodología hace de todas las cuestiones algo discutible en las clases universitarias: recordemos que la *disputatio* es algo esencial, del mismo modo que la *quaestio*, lo que proporciona grandes posibilidades cuando se trata de discutir los nuevos textos disponibles. A esto hay que añadir que lo que se lee, comenta y discute en las clases es la totalidad de las obras aristotélicas disponibles, tal y como recogen los estatutos de 1255. Hay que recordar que éstas no sólo se leen en la facultad de artes, sino también en la facultad de teología. Los teólogos también escriben tratados puramente filosóficos o insertan pasajes de este tipo en obras de naturaleza teológica. Sin embargo, en ésta última se reciben con mayor cautela, mientras que los *artista*e parecen ser más entusiastas al respecto. Además, tal y como hemos visto con anterioridad, el *curriculum* universitario tiene en su base a las ciencias naturales, con lo que podríamos afirmar que, para los estudiantes de la

facultad de artes de la Universidad de París, el saber, en todos sus aspectos, tiene su fundamento en la naturaleza y, por lo tanto, en la realidad misma como ente natural.

Por su parte, la autonomía teórica de la filosofía es una problemática más compleja que descansa, a su vez, en dos cuestiones a considerar. Por un lado, su autonomía teórica como saber en sí mismo, como ámbito del conocimiento con sus propios principios, teoremas, objeto y forma de la demostración. Por otro lado, hay que tratar la posición de la filosofía como saber autónomo en relación al resto de disciplinas, principalmente con respecto a la teología.

Con respecto a la filosofía como saber en sí mismo, lo primero que cabe considerar es que ésta, tal y como la define Averroes en el *Fasl al-Maqâl*, es “el examen de los seres conforme a la naturaleza de la demostración apodíctica”. Esta definición rusdiana de la filosofía implica que el objeto de la filosofía es todo lo real y además e indisolublemente lo cognoscible y demostrable. Ahora bien, dado que su objeto de estudio es la realidad en sí misma, ¿cómo es posible que una ciencia con un objeto material tan amplio tenga una perspectiva formal de estudio concreta para todos y cada uno de los seres naturales y sus relaciones causales? ¿Qué hace de la filosofía un saber específico o especial frente al resto de ámbitos del conocimiento?

Teniendo en cuenta la caracterización de la filosofía que hemos hecho anteriormente, distinguiendo lo que hemos llamado sentido general y sentido académico, la principal reivindicación con respecto a la cuestión de su autonomía como disciplina tiene que ver con su ser independiente de la teología. Sin embargo, también se ha manifestado que filosofía y teología comparten determinadas problemáticas, si bien no se tratan de la misma manera en cada una de estas disciplinas. Lo primero que hacen los filósofos aristotélicos para distinguirse como *philosophantes* es delimitar el tipo de discurso: mientras que los averroístas están “hablando de acuerdo a los filósofos” –*loquendo secundum philosophos*–, los teólogos están hablando como tales y de acuerdo a la verdad –*loquendo secundum*

*theologos et secundum veritatem*³²⁷. Es decir, hay una estricta separación del marco discursivo, así como de los tipos de discurso, pues en el discurso teológico está la verdad, mientras que en el discurso filosófico sólo podemos alcanzar la verdad de acuerdo al proceder filosófico y, por lo tanto, llegaremos a una verdad relativa a un determinado ámbito de conocimiento.

Uno de los primeros en distinguir entre el plano de la contemplación filosófica, en el que encontramos la certeza de la demostración, y el plano de la contemplación teológica, en el que nos encontramos con la verdad creída por sí misma es Alberto Magno. Considera a la filosofía y a la teología como modos distintos de acercarse a la verdad que no pueden contradecirse en último término. Por su parte, uno de los que fue, con toda probabilidad, maestro de Siger de Brabante, Juan de Secavilla (*1215-†1295), maestro entre 1240-1250 y autor del *De principiis naturae*, escrito en la década de 1260, también admitía la distinción entre una doctrina teológica y otra religiosa. Tomás de Aquino también realiza un análisis típicamente averroísta de la cuestión acerca de la eternidad del mundo, afirmando que ni una ni otra posición pueden demostrarse, sino que hemos de creer que el mundo ha sido creado porque así lo establece la fe. No es de extrañar, en este sentido, que se hablara, en este momento, tanto de *theologi philosophantes* como de *philosophi theologizantes*, aunque ninguno de los autores aquí referidos es considerado averroísta como tal.

Esta distinción entre los tipos de verdad que alcanzan filósofos y teólogos podemos dirimirla si consideramos que la teológica es la verdad absoluta o *veritas simpliciter*, que es la que nos aportan las proposiciones teológicas que, además, son indemostrables y en las que, por lo tanto, no cabe la argumentación. Los filósofos se

³²⁷ Esta distinción, con estas palabras, se encuentra en la guía de estudios anteriormente citada. Vid. Lohr, Charles H., "The Medieval Interpretation of Aristotle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 80-98, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008 y Lohr, Charles H., "The Ancient Philosophical Legacy and its Transmission to the Middle Ages", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 15-22, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 18.

acogen a la *veritas secundum quid*, es decir, a la verdad relativa a un ámbito de conocimiento. No debe entenderse esta diferencia en el tipo de verdad como una afirmación de la posibilidad de que existan dos verdades distintas e incompatibles entre sí, una filosófica y otra teológica, pues los averroístas no sostenían esto de ningún modo. Esta distinción ha de entenderse de otra manera. Así, afirmar filosóficamente “p es verdadero” sería, en realidad, afirmar “p es verdadero de acuerdo a los principios de la filosofía” –o de la ciencia determinada que esté en juego en ese momento–, es decir, que “p” se sigue de los principios de una determinada ciencia. Con unos pocos conocimientos de lógica formal, veremos que eso no contradice a “p es falso”³²⁸. No lo hace porque “p es verdadero de acuerdo a” contradice a “p es falso de acuerdo a”, y no a “p es falso” en absoluto. De hecho, no se puede confirmar o contradecir un enunciado filosófico con los enunciados teológicos ni a la inversa, porque los enunciados se encuentran en niveles distintos y, si aún así quisiéramos ponerlos al mismo nivel, estaríamos cometiendo la falacia *secundum quid et simpliciter*: ni la lógica formal, ni la informal, por lo tanto, nos permiten poner estos enunciados al mismo nivel. Ahora bien, ¿qué ocurriría en el caso de que, para una misma cuestión, filosofía y teología dieran respuestas distintas? En este caso, la fe es la que tiene la supremacía sobre la razón filosófica, pues ésta es la Verdad, con mayúsculas. Además, las verdades de fe son indemostrables, mientras que las proposiciones filosóficas han de estar rigurosamente argumentadas y, por lo tanto, son refutables.

Ahora bien, cuando hablamos de “verdades de fe”, tenemos que hacer una distinción muy importante que nos permita saber exactamente de qué hablamos. Esta distinción es la diferencia que tenemos que establecer entre *praeambula fidei* y *articuli fidei*, pues no están al mismo nivel. Como la filosofía, la teología tiene

³²⁸ Vid. Marenbon, J., “The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350”, pp. 262-274, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (*Acta Philosophica Fennica* 48), Asztalos, M., Murdoch, J. E., Niiniluoto, I. (eds.), Helsinki, 1990, p. 267.

también el carácter de ciencia, lo que implica que consiste en un conjunto de proposiciones. Las que se pueden alcanzar por medio de la razón natural y, a la vez, preparan al individuo para alcanzar la verdad revelada son los preámbulos de la fe o *praeambula fidei*. Los argumentos que se emplean en este caso derivan de la razón. Como cristianos, no podemos dudar, por ejemplo, de la existencia de Dios, pero sí en cuanto filósofos. Por lo tanto, los *praeambula fidei* pueden examinarse a la luz de la razón natural y, así, son verdades de razón. Estos preámbulos de la fe preparan nuestro conocimiento y nuestra voluntad –pues la creencia en lo divino es voluntaria– para alcanzar los *articuli fidei* o artículos de fe, cuyo *status* es el de verdades indemostrables de fe, pues son de naturaleza revelada, pero que a su vez vienen fundamentados por la razón, dado que no pueden darse sin sus preámbulos ni sin la racionalidad que ellos implican. Esto es, los *articuli fidei* son de naturaleza revelada pero son coherentes con la razón.

Así, lo que hacen los averroístas es problemático dado que el terreno de los *praeambula fidei* y el de la filosofía confluyen, bien de modo directo, como en el caso de la eternidad del mundo; bien de modo indirecto –como consecuencia de la tesis de la unidad del intelecto, de la que deriva el problema de la inmortalidad individual–. El problema es, entonces, que tenemos tres conjuntos de proposiciones: las puramente filosóficas; las que en principio son puramente teológicas (los *articuli fidei*) y aquéllas de naturaleza teológica pero que entran en este momento al terreno filosófico (los *praeambula fidei*). En este sentido, no debe extrañarnos el juramento de 1272 que exige de los filósofos que no entren en estas cuestiones de un modo exclusivamente filosófico, ni tampoco la respuesta de los filósofos apelando al estudio de todo cuanto puede ser investigado por medio de la razón natural, dado que ésta fundamenta las verdades de fe. ¿Hay, entonces, doble verdad? No a nuestro juicio. Sin embargo, sí tenemos un problema de límites difusos entre la filosofía y la teología como disciplinas cuando ambas tratan lo mismo desde distintos presupuestos.

iii) La defensa averroísta de la autonomía de la filosofía

Desde esta perspectiva, y atendiendo a lo que sucedía en las aulas universitarias, es difícil sostener que los averroístas fueran culpables de la acusación que les hacía al inicio del *syllabus*: “Dicen que éstas son verdaderas de acuerdo a la filosofía, pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias”. Tal y como se ha manifestado con anterioridad, aunque existan cuestiones coincidentes, en primer lugar, ambas disciplinas las tratan de manera distinta y, en segundo lugar, si difieren en la solución, la fe es la que tiene primacía. El propio Siger de Brabante expone, en sus *Quaestiones in Metaphysicam*, en qué se diferencian la teología escriturística y la teología que es parte de la filosofía³²⁹. Ahí afirma que se distinguen principalmente por seis motivos: primero, en cómo consideran las cuestiones, una por revelación y otra por medio de la investigación humana; segundo, en las cosas que considera cada una; tercero, porque la teología escriturística es más universal que la teología que forma parte de la filosofía; cuarto, porque la teología que es sagrada escritura es más cierta, dado que los principios de la teología filosófica vienen de la experiencia y cabe el error; quinto, en que la teología que es sagrada escritura es práctica, mientras que la teología filosófica no lo es; sexto, en que la teología que es sagrada escritura es más una sabiduría que la teología filosófica. Y añade: “A partir de estas cosas que se han dicho, es evidente que pésimamente quieren proceder aquéllos que en aquella ciencia quieren proceder en todas las cosas por el modo demostrativo. Los principios de la demostración deben ser conocidos por la vía del sentido, de la memoria y de la experimentación. Los principios de aquella ciencia son conocidos, como se ha visto, por revelación divina”³³⁰. La teología de naturaleza revelada, por lo tanto, no puede investigarse

³²⁹ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, Libro VI, comentario 1, Edición crítica de William Dunphy, *Philosophes Medievaux*, Tome XXIV, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, París, 1981, pp. 359-361.

³³⁰ “Ex quibus iam dictis apparet quod pessime volunt procedere illi qui in illa scientia volunt procedere in omnibus modo demostrativo. Principia enim demonstrationis debent esse nota via sensus, memoriae et experimenti. Principia autem illius scientiae nota sunt, ut visum est, per revelationem divinam”, Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, Libro VI, comentario 1, ll. 89-93, p. 361.

por la vía demostrativa. Sobra decir que, en estos términos, si no puede investigarse de forma demostrativa, cae fuera de la definición de la filosofía y, por lo tanto, de su ámbito de estudio³³¹.

Así, el máximo exponente del averroísmo reconoce la autoridad de la teología escriturística frente a una disciplina que admite como parte de la filosofía. Además, apunta que ésta incluye no sólo los principios de las ciencias particulares, sino también sus conclusiones, con lo que le reconoce su universalidad y autoridad en todas las materias, dejando a la filosofía sólo aquello que es alcanzable por medio de la razón. Su objeto, por otra parte, trasciende a la razón humana, mientras que la filosofía ha de limitarse a lo cognoscible por medio de la razón. Los principios de la filosofía, asimismo, vienen dados por la experiencia, no por revelación divina y, en ellos, cabe el error. En vista de estas cosas, quizá podríamos acusar a Siger de sostener una postura de corte fideísta, a la luz de sus escritos.

Por su parte, Boecio de Dacia, el otro gran averroísta, realiza una defensa de cómo procede el filósofo, el científico, frente a los malos entendidos de su época. Él insiste en que aquéllos que creen que los filósofos pretenden destruir la fe, es que no conocen exactamente de qué se ocupa el sabio, o lo que es lo mismo, el filósofo. De hecho, lo que dice, refiriéndose a las cuestiones filosóficas, es que “si alguien, instituido en excelencia, no puede entender estas cosas tan difíciles, entonces que obedezca al sabio y que crea la ley cristiana”³³². La crítica a la autoridad y a su ignorancia es patente. Pese a todo, no enjuiciaremos aquí si ésta fue una de las causas que llevaron a su designación como “principal defensor de estos artículos” en las condenas de 1277.

³³¹ Para las diferencias entre el modo de caracterizar la teología revelada y la filosófica desde el punto de vista de Tomás de Aquino y del de Siger de Brabante puede consultarse el artículo de Pironnet, F., “Théologie révélée versus théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d’Aquin”, en *Philosophiques*, vol. 31, n° 2, 2004, pp. 311-347.

³³² “Si autem aliquis, in dignitate constitutus fuerit, et tam ardua non possit intelligere, tunc oboediat sapientori et credat legi christianae”, Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ll. 986-989, p. 119.

Para el Danés, como para Siger de Brabante, hacer ciencia, filosofía, no es otra cosa que investigar todo lo concerniente a la realidad por cuanto nos es posible de acuerdo a nuestra facultad racional. Es decir, hacer filosofía es investigar la naturaleza de la realidad por medio de la razón: cuando el filósofo habla de lo posible o imposible se refiere a lo posible o lo imposible de acuerdo a lo investigable mediante la razón humana. Ahora bien, esta investigación acerca de la realidad de naturaleza argumentativa tiene una metodología determinada.

Para Boecio de Dacia, el paso previo que hay que dar cuando se trata de hacer ciencia es explicitar cuál es el alcance epistemológico de cada una de las esferas de conocimiento. Este paso es importante para delimitar los que son los dos grandes ámbitos de conocimiento: el de la teología, que procede de la revelación, y el de la filosofía, que procede por demostración. Cada ciencia –metafísica, filosofía natural o física, aritmética, etc.– tiene sus propios principios demostrativos o axiomas, sus leyes o teoremas y un objeto de estudio determinado. Así, cuando el filósofo natural, el metafísico o el matemático hacen ciencia, afirman sus conclusiones en relación a estos ámbitos, y los principios de los que parten limitan el alcance y la validez de su conclusión. Por eso, una ciencia particular no tiene nada que decir, ni puede negar nada, acerca de todo cuanto cae fuera de su esfera de competencia epistemológica, es decir, “no debe negar aquellas verdades que no puede causar ni conocer”³³³, aunque sí que tiene que negar aquellas verdades que contraríen sus principios y destruyan su ciencia, porque ésta tiene que ver con lo que es posible por medio de causas naturales³³⁴.

Desde esta perspectiva, hemos de ver cómo opera la ciencia en relación con la fe, pues, aparentemente, sus enunciados se contradicen entre sí, con lo que una de ellas destruiría a la otra. La fe cristiana nos dice, entre otras cosas, que el mundo

³³³ “Quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, (...) negare non debet”, Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ll. 495-499, p. 101.

³³⁴ “Veritatem tamen illam, quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet”, Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ll. 503-506, p. 101.

tiene un comienzo, pues fue creado por Dios en un momento determinado, y que hubo un primer hombre. La filosofía natural, que se atiene a las relaciones causales naturales, nos dice, en estos casos, que todo ser humano tiene un padre y una madre. No obstante, lo que afirma o niega el filósofo tiene que ver con lo natural, con lo cognoscible racionalmente: el filósofo toma como causas a las causas naturales y sólo las naturales. De ahí que, con respecto a lo que dice la fe, el filósofo no pueda pronunciarse como tal, porque su ciencia se ocupa de lo que es demostrable y los artículos de fe no tienen demostración posible. Como cristiano, tiene que creer aquello que le es dado por revelación. Mejor en palabras del propio Boecio: “Si objetas, la verdad de la fe cristiana, y también la verdad sin más, es que el mundo es nuevo y no eterno, y que la creación es posible, y que hubo un primer hombre (...). Así, por más que el filósofo natural no pueda causar ni saber estas verdades, porque los principios de su ciencia no alcanzan a tan ardua y oculta obra de la sabiduría divina, no obstante no debe negarlas. Por eso, aunque el filósofo natural no pueda conocer ni afirmar, a partir de sus principios, estas cosas que se han dicho, por cuanto los principios de su ciencia no llegan hasta ellas, no obstante no debe negarlas si otro las establece. Aunque no sean verdaderas por argumentos, sino por revelación hecha por alguna causa superior”³³⁵.

Entonces, ¿cómo hacer ciencia, si la fe establece qué es lo verdadero? En primer lugar, hay que tener en cuenta que lo que acepta o niega el filósofo se restringe a su ámbito epistemológico y, con ello, lo que afirma no es la verdad *simpliciter*, sino que lo que afirma es verdadero o falso en relación a la ciencia que está haciendo en ese momento, que limita el alcance de sus conclusiones: la verdad

³³⁵ “Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter – quod mundus sit novus et non aeternus, et quod creatio sit possibilis, et quod primus homo erat (...). Quamvis naturalis istas veritates causare non possit nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera sapientiae divinae non se extendunt, tamen istas veritates negare non debet. Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen eas negare debet. Ergo licet naturalis haec quae praedicta sunt ex suis principiis scire non possit nec asserere, eo quod principia suae scientiae ad talia se non extendunt, non tamen debet ea negare, si alius ea ponat, non tamen tamquam vera per rationes, sed per revelationem factam ab aliqua causa superiori”, Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi*, ll. 474-494, pp. 100-101.

científica es tal en virtud de los supuestos de los que se parte. En segundo lugar, las conclusiones que obtiene el filósofo se siguen de los principios y argumentos de los que parte, y, por lo tanto, su argumentación es válida. Por último, hay que tener en cuenta que las conclusiones a las que llega el filósofo son verdaderas en relación a la ciencia que él está haciendo en ese momento. Como bien apunta Sten Ebbesen “lo importante para el científico de Boecio es recordar siempre qué ciencia está haciendo en ese momento; cualquier cosa que conozca como metafísico, no puede utilizarla en cualquier otra ciencia, a no ser que forme parte del cuerpo de principios de esa ciencia”³³⁶. Por estas razones, y por las que se han dado en líneas anteriores, filosofía y fe no se contradicen tomadas absolutamente, puesto que el alcance de la filosofía está limitado a cuanto es demostrable por medio de la razón atendiendo a las causas naturales.

Es más, una parte importante de la comprensión de la realidad incluye conocer que ésta se organiza por medio de una serie de cadenas causales, que van incrementando este poder causal, hasta llegar a una causa primera cuya naturaleza es inescrutable. Así, como hay una serie de causas que el filósofo no puede conocer cuando se trata de hacer ciencia –pues muchas de éstas tienen que ver con la naturaleza de la voluntad divina, que no puede investigarse–, hemos de remitirnos a aquello que obtenemos de las causas naturales. Por eso, cuando se hace ciencia natural, se está tratando con relaciones causales que siempre se mantienen de la misma manera a no ser que una causa superior, no natural, intervenga³³⁷. El filósofo conoce la ley cristiana, es decir, conoce cuál es la verdad *simpliciter*. Y la acepta. Sin embargo, cuando hace ciencia, cuando se ocupa de la verdad *secundum quid*, no puede incorporar la información de la fe a sus principios, pues, si así lo hiciera, crearía un conjunto inconsistente de proposiciones entre las de la filosofía y las de la

³³⁶ Ebbesen, S., “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 269-290, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, p. 285.

³³⁷ Vid. Ebbesen, S., “The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito”, p. 284.

teología. Además, por cuestiones metodológicas, otra de las condiciones previas cuando se trata de hacer ciencia, es que el científico no sólo tiene que presuponer la existencia de su objeto, sino que también tiene que presuponer la verdad de los principios de los que parte para realizar su argumentación.

Con todo, las verdades de la fe y las de la filosofía no se contradicen tomadas en absoluto, puesto que se encuentran en niveles distintos. La ciencia y la filosofía se restringen a aquello que podemos razonar, mientras que la razón es limitada cuando se trata de las cuestiones de fe³³⁸. Así, si seguimos la argumentación de Boecio, no podremos ver en él indicio alguno de lo que la tradición posterior ha denominado “teoría de la doble verdad”. Para que hubiera una “doble verdad”, según la cual cabe la posibilidad de sostener dos verdades contradictorias acerca de lo mismo, es decir, según la cual cabe la posibilidad de decir que algo es verdadero de acuerdo con la filosofía pero falso de acuerdo a la teología, las verdades filosóficas y las reveladas tendrían que ponerse al mismo nivel. Además, tendrían que tratar estrictamente acerca de lo mismo y de la misma manera. En lugar de esto, Boecio afirma que, si estamos haciendo ciencia, hemos de presuponer que todo hombre tiene un padre y una madre, aunque si atendemos a una cadena causal más elevada, de tipo divino, efectivamente hubo un primer hombre. Pero la existencia de este primer hombre no compete a la filosofía, sino a la teología y en ésta no cabe demostración posible. El Danés, así, no establece la existencia de dos verdades que se sitúen al mismo nivel, sino que aporta una nueva metodología en la que cada ciencia puede ocuparse exclusivamente de aquello que le compete y, por lo tanto, defiende que cada ámbito del conocimiento es un área especializada. Pese a todo, Boecio de Dacia deja sin respuesta la naturaleza de la relación existente entre

³³⁸ El mismo Siger de Brabante reconoce que las conclusiones a partir de causas naturales no son necesarias, sino probables cuando habla de la eternidad del mundo: “Licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium (...). Causatum enim procedit a volente secundum formam voluntatis”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 2, ll. 64-65, p. 6.

filosofía y teología, dejando abierta la brecha entre ambos ámbitos de conocimiento. Será Tomás de Aquino quien la cierre.

b) La solución tomista

i) La conciliación de filosofía y teología

Con anterioridad ya se ha expresado que el del Aquinate era un caso especial. Tomás de Aquino regresa a París en 1269, en plena controversia doctrinal y metodológica, y se quedará allí hasta 1272. Él se encuentra entre los teólogos que defienden la introducción de cuestiones filosóficas en el ámbito de la teología, dado que reconoce que existen cuestiones pertenecientes al ámbito de la razón que son filosóficamente demostrables³³⁹. Pese a que su pensamiento pasa por varias etapas, el Aquinate entra en todas las polémicas: *contra murmurantes* y *contra averroistas*. Sin embargo, sus comentarios al modo de Averroes fueron los que le valieron el apelativo de *Expositor* de Aristóteles. Asimismo encontramos, en sus obras puramente filosóficas de su último periodo en París, además de la metodología que emplea en ellas, que otorga a la filosofía un estatuto autónomo, llegando a afirmar que en determinadas cuestiones hay que proceder mediante la filosofía. Según Alain de Libera, su *De unitate intellectus contra averroistas* juega un papel capital cuando se trata de “la historia del averroísmo o más exactamente, de la invención del averroísmo latino, ya que es en esta ocasión en la que Tomás de Aquino formula la trampa lógica de donde el *syllabus* de 1277 obtendrá la doctrina de la *doble verdad*”³⁴⁰.

³³⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, args. 1 y 2, en *Corpus Thomisticum* <http://www.corpusthomicum.org/sth1001.html>

³⁴⁰ Libera, Alain de, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 18. Vid. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, c. V, §123: “Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem”. Entendemos que aquí Libera se refiere al averroísmo como movimiento que sostiene la teoría de la doble verdad.

Un punto importante en su obra son sus archiconocidas cinco vías para demostrar la existencia de Dios, pues muestra cómo una cuestión que se supone de naturaleza revelada puede ser demostrada también por la vía filosófica: “*et hoc dicimus Deum*”, concluye Tomás³⁴¹. Para el Doctor Angélico, la diferencia fundamental entre teología y filosofía tiene que ver con los principios de los que parte cada uno de estos ámbitos del saber, dado que ambos tienen un estatuto científico propio. Mientras que los principios del filósofo pertenecen, de algún modo, al dominio público, los principios fundamentales de la teología nos vienen dados por revelación. Desde el discurso filosófico podemos construir verdades nuevas a partir de las que ya tenemos por la vía de la reflexión. Sin embargo, el discurso teológico descansa en aceptar ciertas proposiciones como verdaderas, además de la posibilidad de apelación a la Escritura como fuente de verdad. En la *Summa Theologiae* nos dice lo siguiente: “Las diversas formas de conocer (*ratio cognoscibilis*) introducen la diversidad de las ciencias. El astrónomo y el filósofo natural demuestran la misma conclusión —que la Tierra es redonda—, pero el astrónomo por el medio matemático, que es abstracto de la materia; en cambio el filósofo natural [lo demuestra] por medio de lo que se considera relacionado con la materia. De ahí que nada prohíbe, en estas mismas cosas de las que tratan las disciplinas filosóficas como cognoscibles a la luz de la razón humana, que otra ciencia las trate como cognoscibles a la luz de la razón divina”³⁴².

Es decir, aun partiendo de datos revelados, el teólogo también elabora un razonamiento, aunque éste tenga como propósito llegar a entender las premisas reveladas. Por su parte, la filosofía puede servir también para refutar objeciones a la fe, dado que ésta es la verdad por excelencia, pues, por medio de la revelación Dios nos ha dado también elementos sujetos a discusión filosófica que pueden investigarse sin la precondition de la fe, a saber, aquellas cosas cuyo conocimiento

³⁴¹ Tomás de Aquino *ST*, I^a, q. 2, a. 3.

³⁴² Tomás de Aquino, *ST*, I^a, q. 1, a.1, ad 2.

no requiera de la fe³⁴³. También hay cuestiones que son puramente relativas a la fe y que no pueden investigarse a la luz de la razón. Del mismo modo, en algún momento puede ocurrir que filosofía y teología traten la misma problemática, aunque cada una de estas disciplinas lo hará de un modo diferente, tal y como se ha manifestado con anterioridad. Hay, así, cuestiones de naturaleza filosófica; de naturaleza teológica; cuestiones que son tratadas por ambas disciplinas y problemáticas en las que ambas disciplinas se ayudan mutuamente. Por eso, en el fondo, son disciplinas ligadas. En este punto, Tomás de Aquino apunta que filosofía y teología no pueden contradecirse en último término, dado que ambas, la revelación y la razón natural, son dones de Dios.

Así, mientras que los averroístas dejan sin responder cuál es la relación entre los principios de las ciencias y la verdad de la fe cristiana, el Aquinate sí que lo hace considerando a la teología como una disciplina en el todo de las ciencias³⁴⁴. Reconoce que el hombre puede buscar su propio fin por medio de la razón natural. Pero ésta, apunta Tomás, no es su verdadera finalidad, porque por medio de la razón natural podemos buscar a Dios a través de lo creado, aunque nuestro verdadero fin es la contemplación de Dios³⁴⁵. Estas razones son las que han hecho que muchos vean en Tomás de Aquino a un conciliador de teología y filosofía, a alguien que compatibilizó cristianismo y filosofía aristotélica. Situado en la perspectiva del teólogo, su argumentación para la metodología de ambas disciplinas no dista mucho de la que hicieron algunos averroístas, como Boecio de Dacia. Sin embargo, él argumenta desde el otro lado, aunque sin perder la perspectiva de lo que puede aportar la filosofía como disciplina en sí misma.

³⁴³ Vid. O'Callaghan, J., McInerney, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/aquinas/>.

³⁴⁴ Vid. Marenbon, J., "The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350", pp. 268-271.

³⁴⁵ Vid. Tomás de Aquino, *ST*, II-2, q.2, a. 3.

Hemos de tener en cuenta, asimismo, otras consideraciones que evidencian la dificultad de situar a Tomás de Aquino entre los filósofos. Mark D. Jordan apunta que es problemático situar a Tomás de Aquino entre los filósofos porque él no se considera a sí mismo como tal, sino como teólogo, señalando también que él no pretende exponer una filosofía en sentido estricto³⁴⁶. Jamás aplica a un cristiano el calificativo de filósofo y nunca habla de filósofos cristianos, pese a que sí lo hace de filósofos árabes. Tomás de Aquino señala que los filósofos apelan a la discusión para buscar la autoridad, mientras que la autoridad para los teólogos viene de lo divino: los filósofos cuestionan el orden del cosmos, pero el teólogo sabe que éste ha sido dispuesto por la divina providencia. El conocimiento de lo divino que tienen el filósofo y el teólogo también es diferente. En *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino dice lo siguiente: “Siendo la sabiduría el conocimiento de las cosas divinas, como se dice más abajo, se considera de un modo por nosotros y de otro por los filósofos. Porque nuestra vida se ordena y dirige según una cierta participación de la naturaleza divina, que viene dada por la gracia; la sabiduría según nosotros no sólo es considerada como lo que nos hace conocer a Dios, con los filósofos; sino también como lo que dirige la vida humana, que no sólo se dirige por las razones humanas, sino también por las razones divinas”³⁴⁷. Es frecuente en el Aquinate el uso del “nosotros” para los creyentes, para distinguirse de los otros, de los filósofos.

Ahora bien, si él mismo se distingue como cristiano frente a los filósofos, ¿por qué argumenta la necesidad de la filosofía para los teólogos? La teología es necesaria para fortalecer la reflexión filosófica y para mejorar los descubrimientos filosóficos, a los que aporta una visión de conjunto. Para la teología, la filosofía ha de ser una de sus partes, pues ambas se relacionan entre sí como el todo y la parte. Son complementarias, que no contradictorias, dado que una y otra proceden de Dios,

³⁴⁶ Vid. Jordan, Mark D., “Theology and Philosophy”, en *The Cambridge Companion to Aquinas*, Norman Kretzmann - Eleonore Stump (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 232-251.

³⁴⁷ Tomás de Aquino, *ST*, II^a-IIae q. 19 a. 7 co., *ibidem*.

como modos de acceso al conocimiento. La razón natural, asimismo, nos ha sido dada por Dios y la filosofía presta un servicio muy importante a la teología, pues a través de ella podemos demostrar los *praeambula fidei* –aquello que la fe toma como punto de partida, como la existencia de Dios–; aclarar verdades de fe por medio de analogías con el mundo natural, y también refutar objeciones a la fe. La filosofía sigue subordinada a la teología en Tomás de Aquino, pero tiene un *status* elevado y unas tareas propias, así como unas áreas de competencia determinadas en función de qué estemos buscando en el mundo: para investigar el movimiento de los planetas, acudiremos a los filósofos; para el fundamento de su orden, a la teología.

Nótese que en Tomás de Aquino hemos aludido, por un lado, a la expresión “modos de conocimiento”, para explicar cómo se relacionan filosofía y teología entre sí con respecto al mundo empírico. Mientras que, por otro lado, se ha empleado “ámbitos de conocimiento” para explicar sus relaciones como disciplinas específicas con tareas propias, si bien la filosofía, además de ser un ámbito epistémico delimitado, presta un servicio inigualable a la teología. Ésta es la respuesta de Tomás de Aquino que concilia ambos ámbitos del saber considerándolos como tales, así como distinguiendo modos de conocimiento, si bien con los matices que haya sido necesario señalar.

ii) Tomás de Aquino y los averroístas

Para los averroístas, sin embargo, filosofía y teología son exclusivamente ámbitos de conocimiento separados, independientes y diferenciados, no dos modos de acceso al conocimiento. Como filósofos, construyen sus argumentaciones partiendo, además, de que la verdad no es algo que se posee, sino que es algo que ha de buscarse e investigarse. Si bien Aristóteles es la fuente primaria para los *artistaes*, éstos se aproximan de un modo crítico a su pensamiento yendo más allá, no como meros comentaristas. No consideran a Aristóteles infalible y son conscientes de sus propias limitaciones como filósofos. Su mayor problema viene dado por la diferenciación entre discursos, entre las verdades alcanzables por la vía de la razón y aquéllas que son una cuestión de fe, lo que contribuye a hacer de la verdad, en

ocasiones, una incógnita³⁴⁸. Sin embargo, el establecer la filosofía como saber autónomo y el hacer del comentario una forma de crecer en el conocimiento y no una mera recolección de opiniones sitúan a la filosofía, como disciplina, al mismo nivel que las demás ciencias. La facultad de artes adquiere, progresivamente, tanta importancia como el resto de facultades superiores, perdiendo su *status* exclusivo de propedéutica. Por otra parte, la razón deductiva puramente lógica deja de ser el modo exclusivo para el conocimiento verdadero, que ahora también hunde sus fundamentos en la naturaleza y en la observación de la contingencia fenoménica.

Los averroístas, por lo tanto, proponen una nueva metodología basada en la observación empírica y en la demostración, considerando la filosofía, la tarea del filósofo, como una dedicación exclusiva. Las obras aristotélicas les aportan una nueva concepción de la ciencia y de la filosofía desde la convicción de que la vida filosófica es la vida feliz por excelencia. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que la filosofía adquiriera, no sólo un estatuto epistemológico propio, sino también que los filósofos se consideren sabios a sí mismos. Este cambio profundo en relación al marco de investigación racional, –científica, si se quiere–, tiene lugar tanto en los fundamentos del saber como en relación al lugar específico de cada ciencia: Boecio de Dacia ya nos explica qué puede conocer cada científico en su disciplina y Siger de Brabante distingue la pura teología de la teología que es una parte de la filosofía. Cada perspectiva de estudio introduce una nueva ciencia, y la perspectiva del filósofo sólo puede encontrarse en uno de los aspectos del mundo natural. Cada ciencia tiene su objeto y sus propios principios demostrativos, teniendo en cuenta siempre la autoridad y supremacía de la teología. Pero los averroístas o aristotélicos radicales no dan una respuesta satisfactoria a la cuestión de la autoridad teológica, situándose en exclusiva en el procedimiento filosófico como forma de investigación.

³⁴⁸ Vid. Lohr, Charles H., “The Medieval Interpretation of Aristotle”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 80-98, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, p. 91.

La propuesta inicial de defensa de la autonomía teórica y práctica de la filosofía, que cristalizaría en una progresiva secularización de la filosofía, lleva a los averroístas a introducir las particularidades inherentes a cada ciencia y, con ellas, a la paulatina especialización de cada una de las distintas disciplinas. Podríamos decir, con Duhem, que el nacimiento de la ciencia moderna tiene lugar, como tal, en 1277. Sin embargo, en vista de estas cuestiones, tenemos que decir que es algo que se gesta durante todo el siglo XIII como heredero de la filosofía de Aristóteles y de la nueva organización del conocimiento que tiene como consecuencia el nacimiento de la Universidad como institución. También es posible que responda a la propuesta de conciliación que realiza Averroes en relación a los dos grandes ámbitos del saber de su tiempo. Si los averroístas siguen aquí a Averroes, lo hacen sólo llevando su propuesta hasta sus últimas consecuencias, proponiendo una total independencia de estos dos grandes campos del saber de tal manera que, si divergen, la teología es la autoridad fundamental e indiscutible. Por otra parte, a la luz de lo expuesto y atendiendo en exclusiva a los textos que nos han legado los representantes del averroísmo, pensamos que la etiqueta de la “doble verdad” no se corresponde con su concepción metodológica ni con su forma de entender la teología como ley fundamental. Para esto, tampoco podemos ignorar que eran grandes conocedores de la lógica aristotélica, lo que hace esta afirmación aún menos plausible.

Para ver cuáles son las contribuciones concretas de los aristotélicos radicales tendríamos que realizar una labor de investigación y rastreo en toda la Historia de la Filosofía, pues sus aportaciones tienen lugar en prácticamente todas las áreas de conocimiento de la época. Así, con la intención de mostrar cómo se aplica esta nueva metodología a las cuestiones filosóficas más relevantes en este momento histórico, trataremos las tesis más polémicas en vista de las condenas posteriores: la tesis de la eternidad del mundo; la doctrina del monopsiquismo y la cuestión ética, que son las tesis que se atribuyen tradicionalmente a los filósofos averroístas.

3. CONCLUSIONES

Nuestro punto de partida ha sido la misma noción de “averroísmo” como concepto problemático aún hoy en día. Si hubo un primer y un segundo averroísmo en función de cómo se entienden las tesis de Averroes o no; si es correcto llamarlo “averroísmo” o más bien hemos de emplear las terminologías “aristotelismo radical” o “aristotelismo heterodoxo”; si hay o no un conjunto doctrinal que muestre adecuadamente en qué consiste ser averroísta o que sea el que defina a esta corriente como tal de manera incontestable; o si podemos establecer o no un momento histórico preciso en torno al surgimiento y desarrollo de esta corriente filosófica han sido cuestiones que, junto a la tradición historiográfica en relación al averroísmo hemos tratado a lo largo del presente capítulo.

Desde esta misma problematicidad que encontramos en la noción de *averroísmo*, se ha incidido en que ser averroísta es más bien y ante todo una cuestión de método que tiene como pilar fundamental la defensa del estatuto autónomo de la filosofía. La defensa de la independencia del saber científico-filosófico, que procede mediante argumentos, unida a la convicción de que la filosofía no debe estar subordinada a la teología cuando se lleva a cabo una investigación filosófica. Estos presupuestos condicionan en sentido fuerte el modo de proceder de los aristotélicos del entorno del averroísmo. Hasta tal punto que les valió la acusación de sostener la *teoría de la doble verdad*. Esperamos haber demostrado, en estas líneas, que ninguno de los máximos exponentes del averroísmo sostenía esta posición contraria a toda lógica.

Asimismo, el estudio de las tesis filosóficas que tradicionalmente se les adscriben —en el que incidiremos a continuación— confirmará que ser averroísta consiste en un determinado modo de proceder en la investigación filosófica antes que en sostener unas determinadas teorías, dado que no existe una unidad doctrinal. También confirmará que ser averroísta no es ser un seguidor de Averroes, dado que el Cordobés era omnipresente en el entorno universitario y todos sus miembros le citaban por igual. Por otra parte, no encontramos a ningún autor que siga las tesis de

Averroes al pie de la letra, salvando quizás el *In tertium De anima* de Siger de Brabante quien, sin embargo, no sólo expone las tesis de Averroes, sino también las desarrolla, e incluso realiza aportaciones originales. Aún podemos aducir más razones en pro de que la caracterización del averroísmo como tal sea una cuestión más metodológica que doctrinal a la luz de los escritos de los autores más relevantes que fueron directamente nombrados en las Condenas de 1277.

En lo sucesivo, veremos cómo las posiciones doctrinales que tradicionalmente se consideran averroístas no son exactamente las mismas, ni se sostienen o argumentan del mismo modo. No hay, por lo tanto, una cohesión doctrinal que constituya como tal una posición filosófica que sea “la” averroísta. No podemos hablar de un canon doctrinal en el que agrupar si quiera a los dos máximos exponentes de este movimiento y la heterogeneidad de las proposiciones condenadas en 1277 es una muestra más en este sentido, pues no podemos atribuirle en exclusiva a la premura con la que éstas se recogieron en el *syllabus* de Tempier.

Estas razones son las que nos llevarán a postular el marco metodológico como el punto crucial en el que confluyen las distintas divergencias cuando se trata de considerar el averroísmo como movimiento filosófico en sí mismo. Tanto Siger de Brabante como Boecio de Dacia, sus autores clave, consideran la vía filosófica como método para la investigación acerca de la naturaleza. Ambos privilegian las causas naturales y el método argumentativo como forma de proceder típicamente filosófica así como la posibilidad de considerar cuestiones típicamente teológicas desde el punto de vista filosófico. En este sentido reivindican la vía argumentativa y no la apelación a la providencia divina para explicar la contingencia del mundo fenoménico, incluyendo cuestiones del ámbito de la teología, lo que les valió el sobrenombre de *philosophi theologizantes*. Sirva este capítulo para retirarles, en justicia, la atribución de la tesis de la doble verdad, así como para mostrar, acudiendo a las fuentes originales, las posturas de estos filósofos que abogaron por un método de investigación que desvinculara a la filosofía del sobrenombre de sierva o esclava –*ancilla*– de la teología.

IV. LA CUESTIÓN DE AETERNITATE MUNDI

“Una constante experiencia nos demuestra que, cuando florecieron mayormente las artes liberales, permaneció incólume el honor y el sabio juicio de la filosofía, y que fueron descuidadas y casi olvidadas, cuando la filosofía se inclinó a los errores o se enredó en inepticias. Por lo cual, aún las ciencias físicas que son hoy tan apreciadas y excitan singular admiración con tantos inventos, no recibirán perjuicio alguno con la restauración de la antigua filosofía, sino que, al contrario, recibirán grande auxilio. Pues para su fructuoso ejercicio e incremento, no solamente se han de considerar los hechos y se ha de contemplar la naturaleza, sino que de los hechos se ha de subir más alto y se ha de trabajar ingeniosamente para conocer la esencia de las cosas corpóreas, para investigar las leyes a que obedecen, y los principios de donde proceden su orden y unidad en la variedad, y la mutua afinidad en la diversidad. A cuyas investigaciones es maravillosa cuánta fuerza, luz y auxilio da la filosofía católica, si se enseña con un sabio método”³⁴⁹. León XIII, Papa.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿Cómo plantear la posibilidad de que el mundo sea eterno si la doctrina de la fe establece que éste ha sido creado por Dios? La creación no es sólo un dogma fundamental del cristianismo, sino también un artículo de fe: Dios creó el mundo de la nada y al principio de los tiempos³⁵⁰. En este punto, se hace evidente lo

³⁴⁹ Encíclica *Aeterni Patris*, “Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino” de León XIII restaurando la filosofía de Tomás de Aquino como filosofía de la Iglesia Católica. 4 de Agosto de 1879.

³⁵⁰ Tal como se declaró en el IV Concilio de Letrán (1215), cuyo primer decreto establece a Dios Padre como principio creador de lo visible y lo invisible, que crea desde la nada en virtud de Su omnipotencia. También los Padres de la Iglesia, salvando a Orígenes –que habla de un acto eterno de creación–, afirman la creación temporal del mundo. Una recopilación de sus posturas a este respecto la encontramos en Forment, E., “La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 34, pp. 307-340, UNED, Madrid, 2014, pp. 309-310.

problemático que es discutir, siquiera, acerca de la posibilidad de que el origen del mundo no haya sido tal. En el fondo, por lo tanto, se discute sobre un artículo de fe establecido, aunque los averroístas afirmen que lo que hacen es dar cuenta de la opinión del Filósofo y pese a que se remitan a su labor estricta como filósofos en esta tarea. Éste es uno de los puntos más problemáticos de esta cuestión, pero no es el único, pues también se ha de dirimir qué significa que el mundo sea eterno y en qué consiste esta eternidad. Además, dado que lo que acaece en el mundo tiene un carácter temporal, encontramos otro problema añadido, que consiste en dilucidar en qué modo se relacionan eternidad y temporalidad si es que el mundo es eterno.

Para aclarar esta problemática trataremos, en primer lugar, el concepto de eternidad y las cuestiones que surgen en torno a cómo se relaciona con la temporalidad. En segundo lugar, puesto que los averroístas declaran que están siguiendo a Aristóteles, mostraremos cuáles son los principales argumentos del Filósofo para esta cuestión, no tanto un estudio completo de los textos aristotélicos, sino cómo fue leído en el tardomedievo. En tercer lugar, acudiremos a los textos más relevantes de esta época que siguen esta misma línea, que son los de Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Tomás de Aquino, mostrando sus argumentaciones, así como sus puntos de convergencia y discrepancia, si los hubiere. Por último, se pondrán de manifiesto las consecuencias más significativas derivadas de esta discusión, que nos llevan irremediabilmente a las Condenas de 1270 y 1277 y que están íntimamente relacionadas con la problemática que exponíamos al principio del presente epígrafe.

Para comenzar, se ha de especificar que eternidad, ser eterno, hace referencia a un modo de existencia real. Este modo de ser puede entenderse fundamentalmente de dos maneras: podemos entender lo eterno como aquello que no tiene principio ni fin y que, por lo tanto, es atemporal³⁵¹; o bien como aquello que no tiene límite –por

³⁵¹ Esta definición la encontramos en Boecio, *De philosophiae consolatione*, libro V, parte 6: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. En este sentido, lo eterno tiene

ejemplo, postulando una vida ilimitada como la “vida eterna”— y que, por lo tanto, tiene duración ilimitada. Afirmar que hay un modo de existencia como la eternidad no implica negar la existencia del modo de ser temporal como modo real, ni del tiempo como entidad. Sin embargo, sí plantea la cuestión de cómo se relacionan lo eterno y lo temporal, dado que lo eterno persiste en el pasado, el presente y el futuro y, así, acaece de manera simultánea a lo temporal. Si estas relaciones son de naturaleza causal, ¿qué tipo de causalidad es ésta? ¿Cómo predicamos del tiempo y de la eternidad si utilizamos muchas veces los mismos términos para hablar de ambos, como “ahora” o “cuando”? Ésta es la naturaleza de las discusiones que tendrán lugar durante la mayor parte del siglo XIII, encaminadas principalmente a determinar las relaciones entre eternidad y duración temporal³⁵². En la década de 1260, en el seno del averroísmo, cambia el marco de discusión, pues los aristotélicos radicales transforman la naturaleza de esta investigación, llevando la cuestión de la eternidad hacia el terreno de la física y aplicando una nueva metodología que parte de las enseñanzas aristotélicas. La pregunta central ya no es cómo se relacionan eternidad y duración o si el modo de ser eterno es, de alguna manera, más elevado. Los averroístas se preguntan si realmente el mundo empezó a existir en un momento determinado o no y, por lo tanto, la discusión se vuelve hacia la concepción del mundo en sí misma desde un punto de vista estrictamente físico³⁵³.

Precisamente es la *Física* de Aristóteles lo que podríamos considerar su manual de trabajo para entender el universo y cómo tuvo lugar su origen. El problema estriba, en este sentido, en que ya en el primer libro de la *Física*,

vida, es ilimitable y, por lo tanto, no tiene principio ni fin. Además es atemporal y no tiene duración, dado que acaece *tota simul*.

³⁵² Para un análisis exhaustivo de las relaciones entre tiempo y eternidad en el siglo XIII, véase Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden, 1990 y Dales, Richard C., “Time and Eternity in the Thirteenth Century”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1, enero – marzo, 1988, pp. 27-45.

³⁵³ Un estudio acerca de la recepción de la tesis de la eternidad del mundo en los lectores de Aristóteles y Averroes distintos de los tradicionalmente considerados averroístas lo encontramos en Bianchi, Luca, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1984, especialmente pp. 19-39

Aristóteles argumenta que no puede darse una generación sin un sustrato. En el caso del surgimiento de la materia esto se torna aún más complicado, dado que ésta es el sustrato de cualquier tipo de cambio, tal y como lo es la generación. La materia es, con Aristóteles, “el sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser”³⁵⁴. Aristóteles argumenta de la siguiente manera: “Pero que también las sustancias, y todos los demás entes simples, llegan a ser de un sustrato, resulta evidente si se lo examina con atención. Porque siempre hay algo subyacente de lo que procede lo que llega a ser; por ejemplo, los animales y las plantas proceden de la semilla”³⁵⁵. Todo cuanto llega a existir, por lo tanto, requiere de un sustrato, de un sujeto del cambio, si se quiere.

Otro punto problemático en las tesis de Aristóteles lo encontramos en la consideración del comportamiento de los cuerpos en un lugar, que le lleva a negar la existencia del vacío y, por lo tanto, de la nada. Para esto, Aristóteles arguye que los cuerpos sólo pueden moverse en el espacio y que quienes argumentan que existe el vacío hacen de él un lugar y tienen que suponer que éste es algún “en” para justificar su argumentación: “Pero, entonces, ¿cómo puede una cosa estar ‘en’ un lugar o ‘en’ un vacío?”. Dado que el espacio no es sino el lugar donde se mueven los cuerpos, donde está la materia, no podemos pensar en un espacio apartado del resto que sea el vacío como tal. No tenemos, entonces, la experiencia del vacío y, por lo tanto y así concebido, deberemos negar su existencia³⁵⁶.

Además de estos argumentos en relación a la naturaleza de la materia y a la imposibilidad del vacío, Aristóteles presenta argumentos que tienen que ver con las naturalezas del movimiento, del cambio –que es también un movimiento– y del tiempo, tres elementos tan relacionados entre sí como ligados a la materia. Para el primer elemento, el movimiento, éste es, con Aristóteles, “la actualidad de lo

³⁵⁴ Aristóteles, *Fís.*, I, 9, 192a 25-33.

³⁵⁵ Aristóteles, *Física*, I, 7, 190b 1-5.

³⁵⁶ Aristóteles, *Fís.*, IV, 8, 214b 11-28.

movible en tanto que movible”³⁵⁷. Es decir, la actualidad de aquello que es susceptible de movimiento, del mismo modo que, para que una cosa sea quemada, tiene que ser quemable primero. Ahora bien, la generación es un tipo de movimiento y, por lo tanto, habríamos de suponer un inicio absoluto del movimiento si afirmáramos que el mundo comenzó a existir en un momento determinado. Por otro lado, podríamos afirmar que no existe tal inicio absoluto del movimiento y, así, que los objetos susceptibles de movimiento son eternos. Para Aristóteles, la primera opción es contradictoria, dado que un objeto no puede moverse antes de llegar a existir y el acto de llegar a existir es en sí mismo un movimiento, con lo que el primer movimiento requeriría un movimiento previo para actualizar lo actualizable, es decir, el acto de llegar a existir. Un problema parecido resulta de afirmar la existencia de un tiempo previo de reposo de lo movible, dado que el reposo no es sino la privación del movimiento. Necesitaríamos, del mismo modo, un cambio previo al primer cambio, dado que el cambio es un movimiento. Aristóteles concluye, así, que el movimiento es necesariamente eterno.

El tiempo, aunque distinto del movimiento, lo percibimos con él, pues “todo cambio y todo movimiento existen en el tiempo”³⁵⁸. El tiempo es “el número del movimiento según el antes y el después”³⁵⁹. Ahora bien, el “antes” y el “después” deben entenderse como términos tan relacionados con el tiempo como con el movimiento, como relaciones de anterioridad y posterioridad, como correlatos que dan cuenta de la naturaleza continua del tiempo, así como lo es la del movimiento³⁶⁰. Para Aristóteles, el orden temporal se deriva del orden del

³⁵⁷ Aristóteles, *Fís.*, VIII, 1, 251a 10-11.

³⁵⁸ Aristóteles, *Fís.*, IV, 14, 223a 14-15.

³⁵⁹ Aristóteles, *Fís.*, IV, 11, 219b 1-2.

³⁶⁰ Aristóteles se posiciona también en favor de la eternidad del tiempo apelando al “ahora” y al “antes”. Puesto que aquí se explican los principales argumentos, dado que son muy parecidos a los que aporta Averroes como comentador, baste con señalar esta cuestión. Vid. Aristóteles, *Fís.*, IV, 11, 220 a 5 11-14; VI, 3, 233b 32 y 234a 4 y VIII, 1, 251b 19-28 para la indivisibilidad del “ahora” como término límite y, por lo tanto, para la continuidad del tiempo hacia el pasado. En relación con el “antes” y con el

movimiento que, a su vez, deriva del orden espacial, de la magnitud³⁶¹. Para el Estagirita, tiempo, movimiento y materia están necesariamente ligados: del mismo modo que el movimiento no puede existir sin un sujeto previo, los tres elementos anteriores no pueden darse el uno sin el otro. Así, si el movimiento y el tiempo son eternos, el mundo material también lo será. Con respecto a la relación entre tiempo y movimiento, ésta es bidireccional, pues son magnitudes que se miden entre sí, esto es, tenemos el movimiento al reconocer el tiempo en el que ocurre un evento y, a la inversa, nuestra percepción del tiempo por medio del movimiento viene dada porque sabemos del paso del tiempo observando el movimiento de los objetos del mundo. De ahí que, si el tiempo es eterno, también el movimiento y al revés: “Todo cambio y todo movimiento se dan en el tiempo”, nos dice Aristóteles³⁶². Es más, para mostrar hasta qué punto están relacionados tiempo y movimiento, el de Estagira nos dice lo siguiente: “¿cómo podría haber un ‘antes’ y un ‘después’ si no existiera el tiempo? Y, ¿cómo podría existir el tiempo si no existiera el movimiento? Porque si el tiempo es el número del movimiento, e incluso un cierto movimiento, y puesto que el tiempo existe siempre, entonces es necesario que el movimiento sea eterno”³⁶³.

Aún podríamos añadir a la argumentación más fuerte, que es la que relaciona magnitud, movimiento y tiempo, otros dos breves apuntes. Con respecto al cambio, hemos de tener en cuenta que éste es, para Aristóteles el paso de la potencia al acto, siendo el acto lo primero en el orden ontológico. En este sentido, tampoco podemos suponer que el mundo, la materia, surja de la nada sin un acto previo. Por otra parte, podemos argumentar, desde lo estrictamente físico, que todo lo que se mueve es, a

hablar del tiempo antes de que éste existiera, que es el tipo de argumentación que realiza Aristóteles, vid. *Fís.* IV, 14 223a 4-5 y VIII, 1, 251b 11.

³⁶¹ Vid. Roark, Tony, *Aristotle on Time. A Study of the Physics*, Cambridge University Press, NY, 2011, pp. 80-98. En estas páginas, Roark argumenta que la definición de Aristóteles con respecto al tiempo y al uso de las nociones del “antes” y del “después” no es circular, frente a otros autores como W.D. Ross o Julia Annas.

³⁶² Aristóteles, *Fís.*, IV, 14, 223a 15.

³⁶³ Aristóteles, *Fís.*, VIII, 1, 251b 11-14.

su vez, movido por otro. Esto nos lleva a la necesidad de un primer motor que mueva sin ser movido como causa de todo movimiento, dada la imposibilidad de elevar al infinito la cadena de móviles. En cualquier caso, este movimiento también tiene que ser eterno, dadas sus características y dada la imposibilidad de la existencia de un primer movimiento, tal y como se expone en líneas anteriores.

De las argumentaciones de Aristóteles se derivan numerosas problemáticas cuando se trata de armonizar sus tesis con la doctrina cristiana en relación a que el mundo tenga o no un inicio temporal. Éstas incluyen cuestiones relacionadas con la omnipotencia divina, con la naturaleza de la voluntad de Dios y con el conocimiento que Él tiene o no de los individuos. Cuando los averroístas investigan estas cuestiones, lo harán de distintas maneras: mientras que Siger de Brabante apelará a la eternidad de la especie humana, la argumentación de Boecio de Dacia descansará principalmente en la delimitación de los distintos ámbitos de conocimiento y su discurso. Del mismo modo que Tomás de Aquino, sostendrán que afirmar que el mundo tuvo un comienzo es una cuestión de fe, dado que no podemos conocer esto, a no ser por revelación. Veamos, pues, cada una de sus argumentaciones.

2. SIGER DE BRABANTE

La propuesta de Siger de Brabante la encontramos, principalmente, en el opúsculo *De aeternitate mundi*. Según Bernardo Bazán, autor de la edición crítica, este escrito no puede ser anterior a 1272, porque Siger cita el libro *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles como libro XII, lo que supone la traducción del libro *kappa*, introducido en París en 1271³⁶⁴. A esto, M. Duin añadirá que el *De aeternitate mundi* es posterior a las *Quaestiones in tertium De anima*. Con todo, este escrito data, con toda probabilidad, de 1272.

³⁶⁴ Vid. Bazán, B. C., *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Philosophes Médiévaux, Tome XIII, Publications Universitaires; Louvain: Batrice-Nauwelaerts, París, 1972, pp. 77 y ss.

Escrito como *determinatio* y, por lo tanto, no con la intención de que fuera publicado, este opúsculo tiene dos características principales³⁶⁵. En primer lugar, es uno de los textos de Siger en los que mejor se expone el conjunto de sus teorías, además de ser una de las obras en las que mejor se aprecia su supuesta heterodoxia. En segundo lugar, los problemas que aborda, como la cuestión antropológica –que incluye el origen del hombre y el problema del entendimiento– y los problemas del cambio y de los universales, son los que más controversia generan en el siglo XIII.

Para la cuestión sobre la eternidad del mundo, Siger centra su argumentación en si hubo o no un comienzo absoluto en la existencia de la especie humana y, por lo tanto, en si ésta y, por ende, el mundo, son eternos o no. En su tratado, Siger de Brabante advierte de dos cuestiones: la primera, que “en esto que decimos, estamos recitando la opinión del Filósofo, mas no reivindicándola como verdadera”³⁶⁶; la segunda, en relación a quienes argumentan que la especie humana empezó a existir en un momento determinado, afirma Siger que “aquí no estamos intentando demostrar lo contrario a las conclusiones que ellos defienden, sino sólo que su argumento es defectuoso”³⁶⁷. Por lo tanto, si nos atenemos a lo que él mismo nos dice, no está negando taxativamente que la especie humana empezara a existir en un momento determinado, sino refutando a quienes argumentan en favor de esta cuestión, dada la falsedad de sus presupuestos. Exige, procediendo según la vía de la filosofía, una mejor argumentación en favor de las afirmaciones que sostienen.

Para Siger, el mundo tiene su ser *ab alio*, pues depende de la voluntad divina, cuya naturaleza es inescrutable. Como físico ha de afirmar la eternidad de lo creado, dado que el mundo, siguiendo a Aristóteles, no tiene potencia para no ser –*ad non esse*–; como metafísico, sin embargo, ha de asumir esta afirmación como meramente

³⁶⁵ Tal y como señala Argerami, así la denomina el índice del códice A: “Quaedam determinatio Sygeri magni de Brabantia”. Vid. Argerami, O., “La cuestión *De aeternitate mundi*: posiciones doctrinales”, en *Sapientia*, pp. 99-124, vol. XXVIII, 1973, p. 105.

³⁶⁶ Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*, ed. cit., ll. 85-86 p. 132.

³⁶⁷ Sigerus de Brabantia, *De aet.*, ll. 58-59, p. 120.

probable, pues el mundo procede de la voluntad de Dios, que escapa a nuestra razón³⁶⁸. Como físico, como filósofo de la naturaleza, ha de afirmar que es necesaria una materia preexistente y que no puede existir un inicio absoluto del movimiento. Sin embargo, hay una causalidad superior que no es la natural, que nos es incognoscible y, por lo tanto, no podremos afirmar la temporalidad o eternidad de lo creado con certeza. Debemos atenernos a aquello que nos es dado por revelación.

En el *De aeternitate mundi*, Siger realiza la investigación acerca del origen del mundo desde el punto de vista de un físico. Para empezar, presenta un argumento de dos modos distintos para, posteriormente, objetar contra él, tal y como indicábamos más arriba. Dicho argumento tiene que ver con la existencia de un primer hombre como condición de la novedad de la especie humana y va a dedicar los dos primeros capítulos de este tratado a refutarlo.

En una primera formulación, el argumento dice que la especie a partir de la que todo individuo empieza a existir es nueva y su ser comienza en un momento determinado. La especie humana y, en general, la de todas las cosas generables y corruptibles es de este modo, dado que las especies de este tipo tienen su ser y causa en los individuos singulares. De este modo, la especie surge o tiene su causa en el primer individuo de la especie. Para la segunda formulación, el argumento afirma que los universales sólo tienen causa en los singulares o en un singular determinado. Por esto, a no ser que el hombre sea un individuo eterno, habrá sido causado por Dios, de tal manera que empezó a existir sin haber preexistido previamente.

En el primer capítulo, Siger argumenta, con Aristóteles, que la materia no concierne a la definición de la especie y, por lo tanto, la especie humana ha sido generada de manera accidental, puesto que el hombre se genera por medio de la generación de cualquier individuo y no por la generación de un individuo

³⁶⁸ Vid. Bazán, B. C., "Siger de Brabant", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 632-640, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 637 y "La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?", en *Dialogue*, vol. 19, Issue 02, pp. 235-254, (junio:1980), p. 242.

determinado. Afirma que, por esta razón, los filósofos opinan que la especie humana es eterna y a la vez causada: eterna, porque a cada individuo le precede otro en una secuencia indefinida; causada, porque tiene su causa en el ser y causación de cualquiera de sus individuos. Ahora bien, cada uno de los individuos es causa de la especie y a cada uno le precede otro. Por esta razón no podemos establecer un inicio absoluto en la existencia de la especie humana como tal.

En el segundo capítulo, Siger niega que cualquier individuo de la especie humana empezara a existir sin que otro le precediera y recuerda que para que una especie sea nueva tiene que surgir el primer individuo de esta especie sin que preexista ningún otro. Para su argumentación, apela al tratamiento que Aristóteles da al tiempo en *Física*, alegando que el tiempo pasado, aunque es finito, es infinitamente divisible en instantes y, por lo tanto, su ser es potencialmente infinito³⁶⁹. Del mismo modo, a todo hombre le precede otro indefinidamente y, así como el tiempo pasado se genera en un determinado instante, también la especie humana empieza a existir cuando lo hace el primero de sus individuos. De ahí se sigue que la especie sólo existe o es causada en los singulares y que, puesto que el hombre es un ente, y todo ente ha sido causado por Dios, el hombre ha sido causado por Dios. Sin embargo, no se sigue de ahí que el hombre empezara a existir en un individuo determinado, en un “primer hombre”. Esta conclusión, nos dice Siger, “no sólo no se sigue de las premisas, sino que, además, se contradice a sí misma”³⁷⁰. Para afirmar que la especie humana es nueva, quienes lo sostienen deberían probar que la generación del hombre no tiene lugar *per accidens* y que no hay una

³⁶⁹ “Huius autem rationis solutio apud Aristotelem quod, licet quodlibet tunc sit finitum, quia tamen in tempore est accipere tunc ante tunc in infinitum, ideo non totum tempus praeteritum est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse”: “En cambio, la solución que Aristóteles da a este argumento es que, aunque cualquier entonces sea finito, no obstante hay que admitir que el tiempo es una sucesión infinita de entonces, por lo que no todo tiempo pasado es finito. Efectivamente, el compuesto de cosas finitas en cantidad, si es infinito en número, entonces tiene un ser infinito”. Sigerus de Brabantia, *De aet.*, c. 2, ll. 24-28, pp. 118-119.

³⁷⁰ “Sed cum infertur: ergo homo exivit in esse in aliquo individuo determinato, dicendum est quod haec illatio nulla est ex praemissis, sed seipsam impedit”, Sigerus de Brabantia, *De aet.*, c.II, p. 119, ll. 38-40.

generación de hombres al infinito. En lugar de esto suponen, erróneamente, que Dios no pudo crear a la especie humana como algo eterno, tomando un argumento inválido para sostener sus posiciones. Siger finaliza así este capítulo: “De cualquier modo, aquí no estamos intentando demostrar lo contrario a las conclusiones que ellos defienden, sino sólo que su argumento es defectuoso, y la prueba de esto está en lo que ya se ha dicho”³⁷¹.

Aunque da esta problemática por zanjada –al menos en cuanto a la refutación del argumento que podemos llamar *a novitate homini*–, continúa con las cuestiones que proponía al inicio, a saber, si existen los universales en los particulares y si el acto es anterior a la potencia. En ambos casos, recurre a la solución aristotélica: para la primera problemática, afirma que los universales no son sustancias, sino conceptos entendidos de manera universal por el alma; para la segunda, afirma que el acto es anterior a la potencia y que, en consecuencia, existe un primer motor que mueve sin ser movido.

El colofón del *Tractatus de aeternitate mundi* es muy significativo cuando se trata de la forma de proceder de los filósofos. Dice lo siguiente: “Aquí concluye el tratado del Maestro Siger de Brabante sobre el argumento que algunos investigan con respecto a la generación del hombre. A partir de su generación en la naturaleza creen demostrar que el mundo empezó a existir en un momento determinado. Sin embargo, ni esto ni lo contrario puede demostrarse, sino que sólo hay que tener fe en que el mundo empezó a existir”³⁷².

Como añadido a este tratado, hay que señalar que en las *Quaestiones in Metaphysicam*, en la cuestión octava del libro segundo, Siger de Brabante apunta que no es contradictorio que un ser sea eterno y, a la vez, que le venga dada la existencia por otro, *ab alio*. Siger nos dice aquí que, según la vía de la razón humana, cabe argumentar que algo sea eterno y que su ser le haya venido dado “por

³⁷¹ Sigerus de Brabantia, *De aet.*, ll. 58-60, p. 120.

³⁷² Sigerus de Brabantia, *De aet.*, ll. 79-83, p. 136.

el Primero”³⁷³. Del mismo modo, no es contradictorio que la existencia de algo sea necesaria y que su ser le venga dado por otro, tal y como ocurre en el caso del cielo, que es el ejemplo que pone el maestro de artes. No hay, así, nada contradictorio – procediendo según la vía de la filosofía–, en que los entes del mundo sean, a la vez, eternos y causados, pues tienen su ser *ab alio*, aunque existan desde siempre.

Las cosas están compuestas de ser (*esse*) y potencia para ser (*potentia ad esse*), no son puro acto. En este sentido, “ser” no pertenece a la definición de las cosas, pero la capacidad o potencia para ser lo que son, que es lo que las caracteriza, muestra la dependencia metafísica de lo creado con el creador³⁷⁴. Por medio de la razón llega Siger al establecimiento del concepto transcendental de “ser” y de ahí al ser en cuanto ser, la primera causa de todos los seres existentes³⁷⁵. Para Siger todo ser es en la medida en que participa del ser para ser y, por lo tanto, necesita suponer la existencia de una primera causa eficiente que sea la causa de la creación de todos los seres y ésta es infinita, simple y eterna³⁷⁶. Su metafísica es, por lo tanto, creacionista y, así, su propuesta es un mundo eternamente creado.

Cabe mencionar, asimismo, la vigésima cuestión del comentario de Siger de Brabante al *Liber de Causis*. En ella señala que los filósofos pueden admitir la creación del mundo si la entienden como efecto del primer principio. La expresión que utiliza en este sentido es muy significativa, pues es *creatio vel causatio* y *vel* es una disyunción inclusiva que puede traducirse como “o también”³⁷⁷. Del mismo

³⁷³ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 8, edición crítica de William Dunphy, *Philosophes Médiévaux*, Tome XXIV, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, París, 1981, ll. 44-46, p. 60.

³⁷⁴ Vid. Van Steenberghe, F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain: Publications Universitaires, *Philosophes Médiévaux XXI*, Paris, 1977, p. 291.

³⁷⁵ Vid. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, p. 359.

³⁷⁶ Vid. Bazán, B. C., “Siger de Brabant”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 632-640, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 636.

³⁷⁷ “Creatio autem vel causatio talium quantum ad totum quod est in eis a primo principio non potest esse transmutatio ad esse istorum cum non sint generata; et ideo per factionem istorum a primo principio intelligenda est habitudo eorum in ratione effectus ad primum ens. Habitudo autem talis bene est possibilis apud philosophos, et ideo creatio sic dicta est possibilis apud eos”. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*. Edición crítica de Antonio Marlasca, *Philosophes Médiévaux*,

modo, dice, si entendemos que el mundo es nuevo como “el mundo tiene una causa”, también tenemos una proposición filosóficamente sostenible con respecto a la creación, aunque Siger insiste en que el paso del no-ser al ser no es posible³⁷⁸.

Por último, podemos destacar que Siger de Brabante apunta que no existe contradicción alguna en que el mundo sea eterno y causado, o eternamente creado, tal y como propone Averroes. Sin embargo, cuando se trata de argumentar sobre la eternidad de la especie humana, el maestro de artes acude antes a la *Física* de Aristóteles que al *De anima*, antes que a la eternidad del intelecto material, a diferencia del Cordobés. Ésta, entre otras, es una de las razones por las que podemos cuestionar que estos maestros de artes puedan ser calificados sin más de “seguidores de Averroes”, dado que nos parece más correcto situarles en el todo del aristotelismo³⁷⁹.

3. BOECIO DE DACIA

La referencia fundamental para esta cuestión es el tratado *De mundi aeternitate*, que, según el autor de la edición crítica que manejamos, Géza Sajó, fue compuesto entre 1272 y 1277³⁸⁰. Este tratado tiene forma de *quaestio* –el modo expositivo utilizado mayoritariamente por Boecio de Dacia– y su principal logro consiste en el tratamiento que da a la filosofía como disciplina autónoma dentro del

Tome XII, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, París, 1972, q. 20, ll. 75-80, pp. 86.

³⁷⁸ “Sustineamus tamen et dicamus quod possit esse aliquod ens de novo quantum ad totum quod est in ipso ex aliqua causa”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 20, ll. 104-105, p. 87.

³⁷⁹ Sin embargo, utilizamos indistintamente “averroísmo” y “aristotelismo radical” en aras de la claridad, teniendo en cuenta que “averroísmo” es el término en vigor – y el más utilizado– para referirse principalmente a los miembros de la facultad de artes cuyas tesis fueron condenadas en 1277 en la Universidad de París. No ignoramos que también se habla de otras tendencias averroístas tanto en el Renacimiento como en la tradición judía, aunque no son éstas el propósito del presente estudio ni las que se consideran comúnmente “averroísmo” en el uso específico del término.

³⁸⁰ Vid. Géza Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie. De mundi aeternitate*, Akademia Kiado, Budapest, 1954, p. 54. Sin embargo, la mayoría de estudiosos suelen coincidir en que todas sus obras están compuestas antes de 1277. Cf., v.g. Bazán, B. C., “Boethius of Dacia”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 227-232, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 227.

todo de los saberes. El Danés lleva a cabo esta tarea reivindicando tanto la independencia de la filosofía en el marco de las distintas disciplinas científicas como su autonomía en lo que se refiere a su método y objeto en el ámbito epistémico.

Así, si bien los argumentos que presenta Boecio de Dacia en esta obra para esta cuestión no son nuevos, pues se encuentran en autores como Alejandro de Hales o Tomás de Aquino, la importancia de este tratado reside en el modo de plantear la problemática³⁸¹. Para esto, él emplea una nueva metodología que hace patente la importancia e independencia de cada disciplina en el todo de los saberes destacando el carácter autónomo de la filosofía como ciencia. Boecio de Dacia reivindicará la importancia de considerar los objetos material y formal de cada ciencia, teniendo en cuenta que cada una de éstas sólo puede proceder hasta donde lleguen los principios y leyes que les son propios como disciplinas.

Al inicio de su tratado Boecio de Dacia afirma que su intención es mostrar que no existe contradicción alguna entre filosofía y fe en la cuestión acerca de la eternidad del mundo así como “que no tienen fuerza los argumentos con los que algunos herejes, contra la fe cristiana, mantienen que el mundo es eterno”³⁸². Para llevar a cabo esta tarea, en primer lugar establece una separación metodológica entre filosofía y teología: la filosofía, la ciencia, tiene su fundamento en demostraciones y procede de modo argumentativo; por su parte, las verdades de fe, fundamentadas en la revelación y en los milagros, han de creerse sin más, aunque no sean evidentes por sí mismas. Es más, el maestro de artes advierte de que buscar un argumento que dé cuenta de las verdades de fe es estúpido, “porque quien hace esto busca lo que es imposible de hallar”³⁸³. Los dogmas de fe se han de creer sin más, pues de lo contrario estaríamos incurriendo en herejía. Mientras tanto, los argumentos de los

³⁸¹ Para una relación detallada de los autores y las obras en las que se encuentran estas argumentaciones vid. Géza Sajó, op. cit., pp. 64-65.

³⁸² Boethius de Dacia, *De mundi aeternitate*, ed. cit., ll. 30-34, p. 84.

³⁸³ Boethius de Dacia, *De aet.*, ed. cit., ll. 4-5, p. 83.

filósofos son válidos, pues pueden concluir y, por lo tanto, su metodología también es válida.

¿Cómo conciliar, entonces, las conclusiones de filosofía y fe con respecto a la cuestión que nos ocupa? Para responder a esto, Boecio va a dedicar este tratado a delimitar, desde el punto de vista metodológico, el alcance de cada una de las ciencias, considerándolas como ámbitos autónomos e insistiendo en la especificidad de la filosofía. Es decir, Boecio va a explicitar en qué consiste la vía filosófica, la metodología que bien podríamos llamar “científica”, para mostrar que ciencia y fe son dos esferas distintas de conocimiento que en ningún modo se contradicen entre sí.

Para realizar esta tarea, Boecio presenta los argumentos a favor y en contra de la eternidad del mundo para concluir diciendo: “Éstos son los argumentos con los que ciertos herejes, que mantienen la eternidad del mundo, se esfuerzan en contradecir el dictamen de la fe cristiana, que establece que el mundo es nuevo. Contra ellos se prepara, para que el cristiano que estudia con atención sepa disolverlos perfectamente si algún hereje los objeta”. Esto pone claramente de manifiesto que Boecio de Dacia no pretende argumentar en favor de la eternidad del mundo ni mucho menos ir en contra del dogma cristiano, sino que, en consonancia con el método escolástico –y tras exponer su intención– muestra el *status quaestionis* antes de proceder a la *solutio*.

La solución que ofrece Boecio de Dacia para la cuestión acerca de la eternidad del mundo es que la tesis que afirma que el mundo es nuevo no se puede probar ni desde la filosofía natural, ni desde la metafísica ni desde la matemática³⁸⁴. Por fe, tenemos que creer que el mundo fue creado y que empezó a existir en un momento determinado. Antes de entrar en estas cuestiones, que suponen la delimitación de las

³⁸⁴ El origen de esta división de la filosofía teórica o especulativa en tres ramas, de tal manera que una se ocupe del ente natural, otra del ente matemático y el divino puede encontrarse en Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 1-1026a 33. Otro texto de indiscutible relevancia en la difusión de esta cuestión es el segundo capítulo del *De Trinitate* de Boecio.

distintas esferas epistemológicas, el maestro de artes nos dice lo siguiente: “En primer lugar, hay que considerar con atención que no hay ninguna cuestión que pueda ser discutible racionalmente que el filósofo no deba discutir y determinar en qué modo se encuentra en ella la verdad, por cuanto pueda comprender mediante la razón humana. Y la prueba de esto es que todas las razones por las que se discute se toman de las cosas. De otro modo, serían una ficción del intelecto”³⁸⁵. Esto supone afirmar la necesidad de investigación filosófica para toda cuestión y, además, que la filosofía toma sus argumentaciones de las cosas mismas, de la realidad. Además, todos los argumentos que utiliza la filosofía tienen su fundamento en la razón, de ahí que los filósofos no puedan considerar en su investigación las verdades reveladas ni los milagros pues, si así lo hicieran, crearían un conjunto inconsistente de proposiciones al mezclar ambas disciplinas, según la propuesta del Danés. La investigación filosófica, por lo tanto, excluye todas aquellas proposiciones que no descansan en la razón natural, pues las cuestiones filosóficas se limitan a aquello que es discutible por medio de argumentos. De ahí se sigue que, cuando el filósofo afirma que algo es posible o imposible, su afirmación se restringe a aquello que puede investigarse por medio de la razón, pues “en el instante en el que alguien abandona los argumentos, deja de ser filósofo”³⁸⁶.

Así, cada especialista ha de remitirse a su campo de estudio y Boecio de Dacia argumenta por qué desde ninguno de los tres ámbitos del conocimiento que entran dentro de la filosofía especulativa –física, matemática y metafísica– se puede demostrar que el mundo sea nuevo o que haya un primer movimiento. El físico no puede demostrar la novedad del mundo, en primer lugar porque “ningún artista puede aceptar o negar algo a no ser desde los principios de su ciencia”³⁸⁷. En segundo lugar, porque el principio del que parte para su investigación se remite

³⁸⁵ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 354-361, p. 96.

³⁸⁶ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 940-941, p. 117.

³⁸⁷ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 378-379, p. 96.

exclusivamente a la naturaleza tanto para el género de entes que investiga el filósofo natural como en su aspecto de primer principio. Desde esta perspectiva, el físico no puede suponer la existencia de un primer movimiento si se ciñe a la investigación empírica, ni la producción en la naturaleza puede acaecer sin sujeto y materia, tal como ocurre en el caso de la creación³⁸⁸. El filósofo de la naturaleza tampoco puede demostrar la existencia de un primer hombre, dado que la creación como tal es algo que cae fuera de su campo y, si hubiera habido un primer hombre, éste sólo pudo haber sido creado³⁸⁹.

Cada especialista, cuando se dedica a su ciencia, puede considerar, en exclusiva, aquellos principios y teoremas que le son propios atendiendo a su objeto. Boecio añade, además, que el que se dedica a un determinado ámbito del saber no puede negar las verdades, principios o leyes del resto de ciencias ni mucho menos las verdades de fe: “Si objetas, la verdad de la fe cristiana, y también la verdad sin más, es que el mundo es nuevo y no eterno, y que la creación es posible, y que hubo un primer hombre, y que el muerto vuelve a la vida sin generación siendo el mismo en número (...). Así, por más que el filósofo natural no pueda causar ni saber estas verdades, porque los principios de su ciencia no alcanzan a tan ardua y oculta obra de la sabiduría divina, no obstante no debe negarlas”³⁹⁰. Sin embargo, debe negar

³⁸⁸ Pues todo movimiento requiere un movimiento previo, tal como exponíamos con anterioridad al tratar los argumentos que da Aristóteles en el libro octavo de la *Física*. Con respecto a la materia, en la naturaleza podemos observar la producción de entes, mas no su creación, dado que ésta no forma parte de los efectos naturales.

³⁸⁹ “Quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia, factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat quod ad sua principia non se extendunt? Et cum factio mundi, sive productio eius in esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc convenit quod in nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio in esse docetur, quia illa productio naturalis non est et ideo ad naturalem non pertinet”. “El filósofo natural no puede considerar la creación. La naturaleza hace todo su efecto a partir de sujeto y materia. La acción a partir de sujeto y materia es generación y no creación. Por eso, el filósofo natural no puede considerar la creación. ¿De qué modo considera el filósofo natural aquello a lo que no llegan sus principios? Y como el hecho de hacer el mundo, o la producción de éste en el ser, no puede ser generación, sino que es creación, de ahí acaece que en ninguna parte de la ciencia natural se enseña la producción del mundo o la producción de éste en el ser, porque la producción no es natural. Por este motivo, la creación no tiene que ver con el filósofo natural”. Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 449-460, p. 99.

³⁹⁰ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 474-489, p. 100.

aquéllos principios que destruyan su ciencia y, por lo tanto, cuando el filósofo natural está inmerso en su tarea, debe negar, entre otras, que las cosas generables puedan surgir sin generación. Como filósofo, sólo puede atenerse a las causas naturales y, por lo tanto, no puede asumir, en su ciencia, causas que no sean posibles por medio de la razón. El cristiano las acepta porque, de acuerdo a su fe, hay una causa superior que es la causa de la naturaleza.

Entonces, ¿está Boecio diciendo que ambos dicen la verdad pese a que el filósofo afirma que no existe un primer movimiento y el cristiano que sí hubo un primer movimiento y que el mundo es nuevo? Sí, con matices muy importantes, dado que lo que aquí se afirma no es que existan dos verdades contradictorias entre sí y que ambas sean verdaderas. La “doble verdad”, en la terminología al uso. Por el contrario, lo que afirma Boecio es que cuando el filósofo afirma o niega algo lo hace en calidad de filósofo y, por lo tanto, remitiéndose a causas y principios naturales. Sus afirmaciones, tomadas en absoluto, son falsas, mas no si las consideramos como relativas a la ciencia que está en juego en un momento determinado (*veritas secundum quid*). El cristiano, por su parte, no habla de la verdad relativa a un ámbito, sino de la verdad absoluta (*veritas simpliciter*) y se remite a una causa mayor que cualquier otra para realizar sus afirmaciones: “El filósofo natural niega o acepta algo en cuanto natural. Niega o acepta a partir de las causas y los principios naturales. De donde la conclusión en la que el filósofo natural dice que el mundo y el primer movimiento no son nuevos es falsa tomada en absoluto; pero si se refiere a los argumentos y los principios desde los que ha concluido esto, se sigue de ellos. Sabemos que quien dice que Sócrates es blanco y no blanco, dice la verdad en uno de los dos³⁹¹. Así, lo verdadero lo dice el cristiano (...). También dice lo verdadero el filósofo natural que dice que esto no es posible a partir de las causas y los principios naturales (...) la fe cristiana, que considera una causa superior a la naturaleza, dice que el mundo puede

³⁹¹ Haciendo clara referencia a la falacia *secundum quid et simpliciter*, que consiste en poner al mismo nivel dos afirmaciones que de suyo no pueden igualarse. Si Sócrates es blanco, pero tiene el pelo negro, no podemos decir con verdad que Sócrates sea blanco y no blanco.

ser nuevo a partir de ella. Por consiguiente, no se contradicen en nada”³⁹². Por lo tanto, tenemos que, por un lado, en la cuestión acerca de si el mundo es eterno, el filósofo no contradice la fe cristiana; por otro lado, que no puede argumentarse, por la vía de la razón natural, que el mundo tenga un comienzo temporal.

Tampoco el matemático, desde ninguna de las ramas de la matemática, puede demostrar que el mundo tuviera un comienzo temporal, lo que no implica que sus afirmaciones, como que la línea recta une dos puntos, sean falsas. El metafísico no puede demostrar la novedad del mundo, dado que la creación tiene como causa suficiente a la voluntad divina, que no puede investigarse y, por lo tanto, no podemos saber si éste es anterior o posterior en el tiempo³⁹³. Esto ocurre en muchas cuestiones de fe, a saber, que escapan a la razón humana, dado que la capacidad divina escapa a la cognición humana. Por esto, no debe extrañarnos que haya artículos de fe que no puedan demostrarse, pues ningún argumento puede dar cuenta de las verdades de fe, ya sea éste de tipo sofístico, dialéctico o demostrativo³⁹⁴. Si en alguna problemática filosofía y fe están en desacuerdo, es simplemente por haber considerado estas cuestiones de modo superficial y, por lo tanto, el desacuerdo no es tal. Así, Boecio dice: “Por lo tanto, decimos que el mundo no es eterno, sino que ha sido creado nuevamente, por más que esto no pueda demostrarse racionalmente, al igual que no pueden demostrarse racionalmente otras cosas que tienen que ver con la fe. Si, efectivamente, pudieran ser demostradas, eso no sería fe, sino ciencia”³⁹⁵.

³⁹² Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 529-554, pp. 102-103.

³⁹³ “Nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus, ut patet ex praedictis, ergo per nullam rationem humanam potuit ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus; quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae. Et quis eam investigabit?”. “Ningún filósofo puede demostrar racionalmente que hay un movimiento primero y que el mundo es nuevo, ni a través de lo natural, ni de lo matemático, ni de lo divino (...). Por eso, ninguna razón humana puede mostrar que hay un primer movimiento y que el mundo es nuevo. Ni tampoco puede mostrar que sea eterno, porque para demostrar esto debería demostrarse la forma de la voluntad divina. ¿Y quién la investigará?”. Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 631-639, p. 106.

³⁹⁴ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 676-681, p. 107.

³⁹⁵ Boethius de Dacia, *De aet.*, ll. 655-675, pp. 106-107.

Por tanto, las conclusiones que podemos extraer de una ciencia son relativas a los principios de los que éstas se han inferido. De este modo, el filósofo puede llegar a conclusiones que son distintas de lo que dice la fe, pero éstas en realidad no la contradicen, pues sólo son verdaderas en relación a un ámbito determinado de conocimiento. En cierto modo puede entenderse que Boecio intenta salvar ambos ámbitos tratándolos como algo separado. Para Boecio, la filosofía es “científicamente” independiente de la teología. No es que sean verdades contradictorias, ni del todo independientes, ni que haya dos verdades, sino que, al ser las verdades de la filosofía elaboradas “científicamente”, el teólogo no puede suprimirlas sin más. Cuando el filósofo cristiano afirma, por ejemplo, que el mundo ha sido creado, no puede hacerlo en términos filosóficos; y cuando el teólogo habla de estos temas, no puede pretender que éstos sean tratados como filosóficos.

Las distintas esferas de conocimiento tienen una metodología propia. En la propuesta de Boecio de Dacia, una de las esferas epistemológicas es la física o filosofía natural, cuyas conclusiones se infieren a partir de los principios de la naturaleza, desde los que no se puede establecer un comienzo absoluto en el inicio del ser. Otra de ellas es la de la matemática, pero tampoco desde sus principios se puede concluir que el mundo empezara a ser en un momento determinado. Ahora bien, desde los principios de la metafísica se puede demostrar la contingencia del mundo y, consecuentemente, la existencia de una Causa Primera del ser. Lo que no se puede demostrar es que el mundo no sea coeterno a la voluntad divina –pues para esto habría que conocer la voluntad de Dios, lo que es imposible–, ni que sea eterno.

Podríamos resumir la propuesta del Danés especificando que hay dos grandes ámbitos de conocimiento, i.e., el que compete a la filosofía y el que tiene que ver con las verdades de fe. Mientras que la fe tiene que ver con la verdad revelada y, por lo tanto, absoluta, la filosofía tiene que ver con aquello que necesariamente se argumenta y discute. Además, cada rama de la filosofía y, con ella, de la ciencia, tiene sus propios principios, leyes y teoremas para realizar sus demostraciones en torno a su objeto, con lo que sus conclusiones siempre serán relativas al ámbito

epistemológico que esté en juego en ese momento. Así, si consideramos las proposiciones científicas o filosóficas como verdaderas en relación a un ámbito, esto es, como aquello que se puede concluir en una disciplina determinada, en último término no hay contradicción entre filosofía y fe para Boecio de Dacia.

4. TOMÁS DE AQUINO

Para esta cuestión, Tomás de Aquino redactó su tratado *Sobre la eternidad del mundo contra los que murmuran*. Si bien datarlo con exactitud es difícil, su fecha suele fijarse en la que fue su última estancia en París, que tuvo lugar entre 1269 y 1272, aunque con toda probabilidad éste se compuso antes de las condenas de 1270³⁹⁶. Con respecto a quiénes son “los que murmuran”, cabe la posibilidad de que éstos sean los *loquentes* del mundo árabe o bien los *loquentes* del siglo XIII, si bien la balanza se inclina hacia éstos últimos, principalmente miembros de la corriente agustiniana. En uno y otro caso, podemos considerarles teólogos que hacen una argumentación pobre supuestamente en pro de la ortodoxia.

Si bien este opúsculo en el que se muestra su posición en exclusiva con respecto a esta cuestión, podemos rastrear su opinión acerca de la eternidad del mundo en gran parte de su obra. En su *Comentario a las Sentencias*, Tomás de Aquino plantea el estado de la cuestión de la siguiente manera: “Hay tres posturas para esta cuestión. La primera es la de los filósofos, que dijeron que no sólo Dios existe desde la eternidad, sino también las cosas, aunque de modo distinto (...). Sin embargo, todas estas (opiniones) son falsas y heréticas. La segunda postura es la de los que dicen (...) que Dios no pudo hacer el mundo desde la eternidad, no por Su impotencia, sino porque el mundo no pudo hacerse desde la eternidad al haber sido creado. Sostienen también que el hecho de que el mundo empezara a ser no sólo se

³⁹⁶ Vid. Santo Tomás, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, introducción, traducción y notas de José Ignacio Saranyana, en *Anuario Filosófico*, 9, pp. 399-424, 1976, p. 400. Si bien otras dataciones lo fijan entre 1270 y 1271.

tenga por fe, sino también que se pruebe por demostración. La tercera postura es la de los que dicen que todo lo que está fuera de Dios empezó a ser, aunque Dios pudo haber producido las cosas desde la eternidad, de tal manera que, que el mundo empezara a ser, no puede ser demostrado, sino que se tiene y se cree por revelación divina (...). Y estoy de acuerdo con esta postura, porque no creo que podamos dar un argumento demostrativo para esto, como tampoco para la Trinidad (...). Y esto muestra la debilidad del argumento que para esto asumen en pro de las demostraciones, que han sido consideradas y resueltas por los filósofos que sostienen la eternidad del mundo y, por lo tanto, quien intente probar la novedad del mundo contra los filósofos (sus argumentos) se tornarán más en burla que en confirmación de la fe”³⁹⁷.

Del mismo modo y en esta misma línea, en la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino afirma que la tesis que sostiene que el mundo es nuevo sólo puede establecerse por medio de la revelación y que no hay argumento demostrativo que pueda probarla, que es lo mismo que sostendría Boecio de Dacia en su *De aeternitate mundi*³⁹⁸. Ahora bien ¿cabría la posibilidad de que el mundo hubiera existido desde siempre? ¿Podría haber algo que existiera desde siempre? Así comienza el *contra murmurantes* del Aquinate.

En *De potentia*, obra anterior a este tratado, el Doctor Angélico argumenta que creación e inicio temporal no tienen por qué darse conjuntamente: “Es propio de lo

³⁹⁷ “Circa hanc quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter (...). Omnes sunt falsae et haereticae. Secunda positio est dicentium (...) quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia eius, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum (...). Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem (...). Et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet”. *Super Sent.*, lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co., en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/snp2001.html>

³⁹⁸ “Novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative”. Thomas de Aquino, *ST*, I, q. 46, a. 2 *sed contra*.

eterno no tener principio de duración; lo propio de la creación es tener principio de origen, no de duración, salvo que se entienda la creación como la concibe la fe³⁹⁹. Y añade que Dios puede hacer que algo causado por Él exista siempre⁴⁰⁰. Podríamos argumentar, por lo tanto, que el mundo haya sido creado *ab aeterno*. Causado por Dios desde la eternidad y, así, eterno y causado, pues esta tesis no implica ninguna contradicción para Tomás. También en *Summa contra gentiles*, argumenta santo Tomás que la creación de la nada, *ex nihilo*, no implica la creación temporal, *in tempore*⁴⁰¹.

Ya en su *De aeternitate mundi*, para el Doctor Angélico, podemos argumentar que no puede ser que algo exista desde siempre bien porque implica remoción de la potencia pasiva, bien porque repugna a la inteligencia. Para la primera razón que se puede dar en contra de que el mundo sea eterno, se ha de aducir que Dios no necesita una materia preexistente para crear y, por lo tanto, no necesita de una potencia pasiva anterior. Así, afirmar la existencia de esta potencia pasiva previa, comportaría incurrir en herejía, pues Dios crea de la nada. Para la segunda, se ha de dilucidar si repugna a la razón que el mundo sea eterno y, a la vez, causado por Dios. Si no repugna a la razón, es decir, si puede ser, podría sostenerse que Dios, en su omnipotencia, haya podido hacer que algún ente exista desde siempre. “Toda la cuestión consiste, por tanto, en saber si es mutuamente contradictorio ser creado por Dios según toda la sustancia y, a la vez, no tener principio de duración”⁴⁰². Tomás

³⁹⁹ Thomas de Aquino, *De potentia*, q. 3 a. 14 ad s. c. 8, en <http://www.corpusthomisticum.org/qdp3.html>.

⁴⁰⁰ Thomas de Aquino, *De pot.* q. 3 a. 14 arg. 8 “Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper”.

⁴⁰¹ Vid. Thomas de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 38 n. 10, en *Corpus Thomisticum* <http://www.corpusthomisticum.org/scg2006.html>. Vid. Saranyana, J. I. “La creación *ab aeterno*. Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura”, en *Aquinate*, n° 3, pp. 87-110, 2006, p. 97.

⁴⁰² Aunque seguimos en algunos casos la traducción del *De aeternitate mundi contra murmurantes* de José Ignacio Saranyana, nos apartamos de ella cuando así lo consideramos necesario. La traducción referida se encuentra en *Anuario Filosófico*, 9, pp. 399-424, 1976, p. 410. En la edición latina, que encontramos en *Corpus Thomisticum*, Tomás de Aquino dice: “In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum

de Aquino va a demostrar que un mundo causado y eterno no entra en contradicción, dado que, en primer lugar, nada impide que el efecto sea instantáneo con respecto a la causa y, por lo tanto, la causa no tiene por qué preceder al efecto en duración⁴⁰³. Esto se sostiene, nos dice Tomás, aunque Dios cause por voluntad, pues no es necesario que la voluntad preceda a su efecto en duración: “Al ser Dios mucho más poderoso, pues produce toda la sustancia de las cosas, puede hacer que lo causado por Él exista desde el mismo instante en que Él es”⁴⁰⁴. Así pues, un mundo causado y eterno no repugna a la razón, no es contradictorio.

Ahora bien, ¿habría algo contradictorio en que el no ser no sea anterior al ser en duración, dado que el ser ha sido hecho de la nada? Aduce el Aquinate que “de la nada” (*ex nihilo*) no tiene que significar “después de la nada” (*post nihilum*), sino que significa que no ha sido hecho de algo (*non ex aliquo*). La cuestión, por lo tanto, es más ontológica que temporal e implica que lo creado, abandonado a sí mismo, no sería nada, dado que tiene su ser por otro, como en el caso del aire, que siempre es iluminado a causa del sol. Así, afirma Tomás de Aquino, que “no es absurdo decir que algo ha sido hecho por Dios y que ha existido siempre (...). Por tanto, ¿por qué se desprecian los argumentos (en favor de la eternidad de un mundo creado por Dios)?”⁴⁰⁵. Ahora bien, esa coeternidad no implica inmutabilidad del mundo, como algunos objetan a esta tesis. Tampoco implica, como argumentaba el Doctor Seráfico, que las almas tengan que ser infinitas si el mundo es eterno, porque, como bien arguye Tomás, Dios pudo crear el mundo sin hombres ni animales, y de este modo no habría infinitas almas⁴⁰⁶.

esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non”, en <http://www.corpusthomicum.org/ocm.html>

⁴⁰³ Un Dios que causa como primer motor eterno, ésta es la tesis de Averroes.

⁴⁰⁴ Thomas de Aquino, *De aet.*, trad. de Saranyana, p. 412.

⁴⁰⁵ Thomas de Aquino, *De aet.*, trad. de Saranyana, p. 416.

⁴⁰⁶ “Quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae”. Thomas de Aquino, *De aet.*

La postura de Tomás de Aquino, por lo tanto, da cuenta de que no puede probarse ni que el mundo haya sido creado, ni que sea eterno. El dogma de la creación es algo que tenemos que creer por fe y las verdades de fe no pueden probarse demostrativamente por medio de la razón natural. La fe nos enseña, por medio de la revelación, que el mundo ha sido creado como algo nuevo y que cuando éste comienza a existir empieza también el tiempo, pero no podemos pretender demostrar esto, sólo hemos de creerlo. Es más, podríamos demostrar sin incurrir en contradicción que el mundo ha sido creado desde la eternidad y que en Dios encontramos el principio de conservación de los entes en el ser, tal y como proponía Averroes, por lo que no debemos intentar demostrar ni que el mundo sea eterno, ni que sea creado: lo sabemos por fe. Como apunte, a modo de conclusión, cabe destacar que Tomás de Aquino es el único que parece seguir fielmente a Averroes al proponer un mundo eternamente creado, además de seguir una metodología específica que explicita hasta dónde llega y hasta dónde no llega la razón natural. Si esto le hace averroísta o no, es una cuestión que dejamos en el aire, aunque la forma de argumentar propia de su última estancia en París es más parecida a la de la corriente de los aristotélicos radicales que a la de los agustinianos, con los que se enfrenta en diversas ocasiones. No obstante, algunas de sus tesis se encuentran, como señalábamos en puntos anteriores, tanto entre las condenadas en Oxford como en París lo cual, pensamos, no es en absoluto causal, como tampoco la fecha de las condenas de 1277, justo en el tercer aniversario de su muerte⁴⁰⁷.

5. TESIS CONDENADAS SOBRE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

En las condenas de 1270, sólo encontramos dos proposiciones condenatorias con respecto a esta cuestión, la quinta y la sexta:

⁴⁰⁷ Para la cuestión acerca del posible averroísmo de Tomás de Aquino, cabe consultar el artículo de García Marqués, Alfonso, “¿Hay tres Tomás de Aquino?”, en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, pp. 277-291, Monserrat Herrero et al. (eds.), Eunsa, Pamplona, 2014.

5. Que el mundo es eterno.

6. Que nunca hubo un primer hombre.

En 1277 hay más tesis condenadas en relación referentes a esta cuestión así como en relación a la generación de los entes y al papel que juega la omnipotencia divina en este sentido. Veamos una representación amplia de cuáles son las proposiciones condenadas en relación a la tesis de la eternidad del mundo que hablan formalmente de la misma⁴⁰⁸:

9. Que nunca hubo un primer hombre, ni habrá un último, por el contrario siempre fue y siempre será por la generación del hombre a partir del hombre.

26. Que la causa primera puede producir un efecto igual a sí, a no ser que modere su potencia.

48. Que Dios no puede ser causa de lo que ha sido hecho nuevo, ni puede producir algo nuevo.

51. Que Dios es eterno al hacer y al mover, así como al ser, de otro modo estaría determinado por otro que sería anterior a Él.

52. Que aquello que, como Dios, está determinado por sí mismo, o siempre hace o nunca, y que muchas cosas son eternas.

53. Que Dios hace de manera necesaria aquello que es producido por Él inmediatamente. –Error, salvo que se entienda como necesidad de coacción porque suprime la libertad o la necesidad inmutable porque supone incapacidad de hacer de otro modo.

55. Que el primero no puede producir cosas distintas de sí porque toda la diferencia que existe entre un agente y lo hecho (por él) se da a través de la materia.

57. Que si todas las causas estuvieran en reposo alguna vez, sería necesario suponer un Dios móvil.

62. Que Dios es capacidad infinita, no porque haga algo de la nada, sino porque continúa el movimiento infinito.

⁴⁰⁸ Dado que ya hay varios estudios que recogen qué artículos tienen que ver con cada cuestión y a qué autores pueden pertenecer, recogemos aquí las proposiciones que consideramos más relevantes. Véase, por ejemplo, Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988 y Hissete, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Philosophes médiévaux, t. XXXII, Louvain: Publications Universitaires, Paris, 1977.

80. Que todo lo que no tiene materia es eterno, porque no ha sido hecho por transmutación de la materia, antes no fue, luego es eterno

87. Que el mundo es eterno en cuanto a todas las especies contenidas en él y que el tiempo es eterno, y el movimiento y la materia y el agente y el paciente. Y porque existe por la potencia infinita de Dios y es imposible que haya innovación en el efecto sin innovación en la causa.

89. Que es imposible resolver los argumentos del Filósofo con respecto a la eternidad del mundo, a no ser que digamos que la voluntad del primero implica incompatibilidad.

90. Que el filósofo natural debe negar la novedad del mundo sin más, porque se basa en causas naturales y en razones naturales. El creyente puede negar la eternidad del mundo porque se basa en causas sobrenaturales.

98. Que el mundo es eterno, porque lo que tiene naturaleza por la que puede existir en todo el futuro, tiene naturaleza por la que puede existir en todo el pasado.

99. Que el mundo, aunque haya sido hecho de la nada, sin embargo no ha sido hecho como algo nuevo y por más que se quiera que del no ser salga el ser, sin embargo el no ser no precede al ser en duración, sino en naturaleza.

107. Que los elementos son eternos, aunque han sido producidos de acuerdo a la disposición en la que se encuentran.

184. Que la creación no es posible por más que se sostenga lo contrario según la fe.

185. Que no es verdadero que algo se haga de la nada y tampoco que algo haya sido hecho en una primera creación.

200. La duración y el tiempo no son nada real, sino sólo en la aprehensión.

201. Que quien genera el mundo en su totalidad supone el vacío, porque el lugar necesario precede a lo que ha sido generado en ese lugar y entonces, antes de la generación del mundo habría un lugar sin una realidad localizada (en él), que es el vacío.

202. Que los elementos previos a la generación son hechos desde el caos, pero son eternos.

217. Que no debe decirse que la creación es un cambio hacia el ser. Error, si se entiende de todo modo de cambio.

Como vemos, aquí se incluyen tesis que tienen que ver con la omnipotencia divina, con Dios como creador e incluso con la naturaleza del tiempo. Baste esta muestra para ilustrar la naturaleza de las discusiones que, en este sentido, tenían lugar en el seno de la Universidad de París en este momento.

6. CONCLUSIONES

Con respecto a la cuestión de la eternidad del mundo, pese a que tanto Siger de Brabante como Boecio de Dacia argumentan que no puede demostrarse que el mundo haya sido creado ni que sea eterno, hay diferencias notables en ambos pensadores. En primer lugar, Siger de Brabante argumenta, según sus palabras siguiendo a Aristóteles, que la especie humana es eterna y, por lo tanto, que el mundo también lo es, pues ésta sólo se da en el mundo. Mientras tanto, Boecio de Dacia muestra los argumentos a favor y en contra de que el mundo sea eterno y, tras la serie de argumentos a favor, dice que estos argumentos en favor de la eternidad del mundo los usan ciertos herejes y que contra ellos prepara al cristiano para refutarlos, terminando su tratado con una exposición acerca de los métodos de proceder de las diversas disciplinas.

En este sentido podemos afirmar que, pese a que ambos defienden la imposibilidad de demostrar la tesis de la eternidad del mundo, la forma en que lo hacen es muy diferente, dado que Boecio de Dacia reivindica directamente la fe cristiana frente a posiciones contrarias mientras que Siger de Brabante no hace esto en absoluto. A la vez, Siger de Brabante expresa que su intención es mostrar el parecer del Filósofo mientras que Boecio de Dacia no utiliza este recurso, sino más bien apela a la verdad de la fe católica, a la vez que se reafirma en la tarea del filósofo como aquél que se sirve de argumentos y de causas naturales. Estas diferencias son, por lo tanto, de gran relevancia para esta cuestión, pues muestran que los autores típicamente considerados averroístas no argumentan del mismo modo ni sostienen una postura unitaria al respecto.

V. LA TESIS DE LA UNIDAD DEL INTELLECTO

“Todos los filósofos, comúnmente, pusieron en la definición del hombre “racional”, tal era su diferencia propia, entendiendo por “racional” que el alma intelectual es una parte esencial de ellos. Y no se encuentra en poco tiempo algún filósofo notable que niegue esto, excepto aquél maldito Averroes –en su ficción sobre el tercer libro del *De anima*, la cual no es inteligible ni para sí, ni para otros–, que afirma que el intelecto es un cierto tipo de sustancia separada que se puede unir a nosotros por medio de los *phantasmata*. Dicha unión, ni él mismo, ni ningún secuaz suyo, la puede explicar aún”⁴⁰⁹. Juan Duns Scoto.

1. PLANTEAMIENTO Y SENTIDO DEL PROBLEMA

La doctrina de la unidad del intelecto o del monopsiquismo es crucial cuando se trata de entender el averroísmo, pues es una de las tesis que más problemas plantean. Cabe explicitar, previamente al tratamiento de la misma, que la nomenclatura “monopsiquismo” no es medieval, sino que es Renan quien acuña este término, que a su vez toma de Leibniz⁴¹⁰. Ésta es una de las tesis más problemáticas de los aristotélicos radicales porque, no en vano, sostener que el intelecto es uno para todos los seres humanos implica la imposibilidad de la inmortalidad del alma

⁴⁰⁹ “Omnes philosophi communiter in definitione hominis possuerunt ‘rationale’ tanquam eius differantiam propriam, per rationale intelligentes animam intellectivam esse partem essentialem eius. Nec breviter invenitur aliquis philosophus notabilis, qui hoc neget, licet ille maledictus Averroes in fictione sua tertium de Anima, quae talis non est intelligibilis, nec sibi, nec aliis, ponat intellectum esse quandam substantiam separatam mediantibus phantasmatis nobis coniungibilem, quam coniunctionem nec ipse, nec aliquis secuax eius adhuc potest explicare”. Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, vol. 10, *In Liber IV Sententiarum*, dist. 43, q. 2, 5, Lugduni: Sumptibus Laurentii Durand, 1639, p. 22.

⁴¹⁰ Vid. Renan, Ernest, *Averroès et l’Averroïsme: essai historique*, Calmann Lévy (ed.), París, 1882, p. 124. El texto original es como sigue : “Un pas encore, et l’on devra dire que l’intellect est unique pour tous les hommes, et proclamer ce que Leibnitz appelle le monopsychisme. C’est la thèse averroïste”, i.e.: “Un paso más y deberemos decir que el intelecto es único para todos los hombres y proclamar esto que Leibniz llama el monopsiquismo”.

individual, lo que contradice de manera flagrante la doctrina de la fe católica. Tomás de Aquino no duda en decir de esta tesis que es el error más indecente de entre todas las doctrinas polémicas que sostienen los averroístas: “Entre otros errores, el más indecente parece ser el que versa sobre el intelecto, en virtud del cual comenzamos a desviarnos en el conocimiento de la verdad” y tacha de desvergonzados a quienes sostienen esta tesis⁴¹¹. Así, veremos cuáles son los problemas que plantea esta postura y por qué abre una brecha con respecto a la doctrina de la fe católica.

Además de la problemática que tiene que ver con la cuestión de la inmortalidad del alma, esta tesis abre otros frentes doctrinales relacionados con la cuestión de la unidad de la forma sustancial, problema que surge en relación a la especulación acerca del alma. Su principal cometido es responder a cómo se relaciona el cuerpo con el alma. Mientras que los agustinianos sostienen que el alma es una sustancia espiritual infundida y creada para cada individuo, capaz de una existencia independiente, Aristóteles en el *De anima* afirma que el alma es la forma del cuerpo, y que es la unión de ambos, el compuesto, lo que constituye al viviente como tal. El ser humano es, con los aristotélicos, un compuesto de cuerpo y alma, un animal racional, un *hoc aliquid* que recibe las distintas predicaciones. El problema de la concepción aristotélica es que si el alma es un correlato del cuerpo, parece que ésta perece con el cuerpo al que anima⁴¹².

Por otra parte, la recepción del *De anima* de Aristóteles ya con los comentarios de Averroes introduce nuevas cuestiones, nuevos retos intelectuales, a la vez que aporta una nueva perspectiva para considerar dificultades anteriores. Unas y otras tienen que ver con la relación del cuerpo y el alma; con la simplicidad o no del alma; con el origen del alma y también con la interpretación misma de las tesis aristotélicas – como qué es el intelecto agente, si el intelecto pasivo es uno o se

⁴¹¹ “Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem” Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, proemio, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>

⁴¹² Vid. Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 2-9.

multiplica con cada uno de los individuos, etc—. A la vez, surgen nuevas explicaciones del proceso intelectual tanto desde el innatismo agustiniano como desde la concepción aristotélica de la intelección como proceso en el que no intervienen las ideas innatas. También asistimos a una forma cada vez más especializada de plantear todas estas cuestiones⁴¹³.

Más allá de las implicaciones teológicas, y centrándonos en la cuestión especulativa –aunque también desde ésta se plantean problemas doctrinales– el problema es el siguiente: si decimos que hay un intelecto para cada uno de los seres humanos, éste tiene que ser un *hoc aliquid*, un algo determinado, sea el intelecto un cuerpo o una potencia en un cuerpo. El problema de postular que el intelecto es un “algo determinado”, “algo individual” es que este concepto está íntimamente ligado a la noción de “*choristón*”, “separado”, la propiedad por la que las sustancias existen de manera independiente. Si el intelecto es un *hoc aliquid*, algo individual, su naturaleza será separada y, por lo tanto, inmaterial. Es más, tal como propone Averroes, si el intelecto tuviera materia o fuera material se recibiría a sí mismo, con lo que no habría diferencia alguna entre dicho intelecto y lo que recibe de fuera, pues sería una disposición hacia algo determinado en un sujeto, y no una pura capacidad. Ahora bien, si es determinado, separado e inmaterial, parece inevitable concluir que es único para toda la especie y, por lo tanto, la inmortalidad del alma individual queda en entredicho mediante los argumentos que propone la filosofía.

Otro de los problemas que se derivan de proponer un único intelecto común a toda la especie de los seres humanos, tampoco exento de conflictos con la doctrina cristiana, es el siguiente: si postulamos un único intelecto para todos los individuos, la relación de este intelecto con cada uno de ellos sería la misma y, por lo tanto, cada vez que un individuo entiende algo, teóricamente, esto mismo es entendido por todos los demás, lo que es imposible. Esta crítica la realiza principalmente Tomás de Aquino, que propone una lectura distinta de Aristóteles frente a Averroes y los

⁴¹³ Vid. Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul*, pp. 10-12.

averroístas. El intelecto viene de fuera y, por lo tanto, no es material. En él hay dos dimensiones o capacidades, una pasiva y otra activa, con Aristóteles. Averroes argumentará que, dado que el intelecto no tiene materia y la materia es el principio de la multiplicidad numérica, sólo puede darse un intelecto común a todos los seres humanos. Para resolver el problema del entendimiento individual, el Cordobés postulará el intelecto especulativo (*intellectus speculativus*), una suerte de percepciones y conocimiento individual que tiene cada ser humano que, en tanto depende del cuerpo, perece con él. Ésta es la diferencia específica entre un individuo y otro, pero implica también que no existe un alma inmortal individual y que no recordamos lo que hemos hecho en esta vida, con lo que no tendría sentido pensar en premios y castigos en una posible vida más allá de la muerte –pese a que Averroes trate esta cuestión en *Los métodos demostrativos en religión*, como hemos visto con anterioridad–. La postura de Averroes será, a todas luces, injustificada para Tomás de Aquino, quien le acusa de *perversor* y *depravator* de las tesis de Aristóteles.

Lo que quizá más pueda sorprendernos es que, hasta 1256, las tesis de Averroes no encontraran una respuesta. El primero en darla es Alberto Magno en su *De unitate intellectus contra Averroem*, obra escrita por encargo del Papa Alejandro IV, quien le pidió que escribiera una refutación de la tesis de la unidad del intelecto de Averroes⁴¹⁴. El tratado no está redactado de forma polémica, simplemente muestra los argumentos a favor y en contra de la cuestión. Además, advierte en el primer capítulo de que ésta es una obra filosófica, no teológica, dado que explicita que no se referirá a lo que dice la fe, sino a aquello que puede ser demostrado mediante silogismos⁴¹⁵. Apunta San Alberto que, del mismo modo que las dimensiones sensitiva y vegetativa del alma han de ser tantas como individuos, el

⁴¹⁴ Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul*, p. 117.

⁴¹⁵ “Oportet nos (...) per rationes et syllogismos videre quid sentiendum sit et tenendum. Et ideo quaecunque dicit lex nostra, non omnino praeterimus tantum ea accipientes quae per syllogismum accipiunt demonstrationem”. Albertus Magnus, *De unitate intellectus contra Averroem*, c.1, en *Opera Omnia*, vol. 5, pp. 218-238, ed. Jammy, Lyon, 1651, p. 218.

alma racional también. En el capítulo quinto, da treinta y seis razones contra la tesis de Averroes. Una de éstas, la número treinta y cuatro, argumenta que, si todos los hombres fueran destruidos simultáneamente, posibilidad que cabe, el alma sería una sustancia vagando sin mover nada y sin hacer nada, lo que es tan falso e imposible como la tesis de Averroes⁴¹⁶. Así pues, para Alberto Magno es imposible que el intelecto no se multiplique para cada uno de los hombres. Sin embargo, en algunas de sus obras reconoce que su posición se acerca mucho a la de Averroes en cuanto a la unión del intelecto con el cuerpo⁴¹⁷.

A la problemática tesis de la unidad del intelecto se le añaden dos cuestiones fundamentales para el ambiente intelectual de la época que se derivan del mismo texto aristotélico: en función de cómo se caractericen el intelecto y el acto de entender y, por otro lado, la relación del intelecto con el cuerpo de cada uno de los individuos, tendremos una respuesta distinta acerca de si el intelecto es uno o muchos. En este sentido, veremos las doctrinas de Siger de Brabante –el máximo exponente de la tesis de la unidad del intelecto en el siglo XIII– así como las razones que él aduce para que el intelecto sea uno. Consideraremos, asimismo, las críticas contemporáneas a la obra de Siger que se siguen a esta postura, centrándonos principalmente en la aportación que lleva a cabo Tomás de Aquino en su *De unitate intellectus contra averroistas*. Además, veremos la respuesta de Siger al opúsculo del Aquinate y la cuestión acerca de la evolución en su posición filosófica. Por último, trataremos, si bien de modo más breve, la cuestión acerca del intelecto en Boecio de Dacia, el otro maestro de artes más significativo en el marco del averroísmo parisino.

⁴¹⁶ Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. 5, p. 231.

⁴¹⁷ Quien señala esto es Kuksiewicz, Z., en “Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas and Siger”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 602-622, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, p. 605, especialmente n. 13. Alberto Magno dice en *De anima*. III, tr. 3, c. 11, p. 221a, ll. 9-11 lo siguiente acerca de esta cuestión: “Nos autem in paucis dissentimus ab Averroee, qui inducit istam quaestionem in commento super librum *de anima*”.

Siger de Brabante recoge de Averroes la tesis de la unidad del intelecto, esto es, la tesis que afirma que el intelecto potencial o posible es uno y el mismo para todos los seres humanos, aunque, a diferencia de Averroes, Siger no va a llamarlo “intelecto material”⁴¹⁸. La originalidad de Siger reside en que él es el primero en abrazar la doctrina de la unidad del intelecto de Averroes como la interpretación correcta del *De anima* de Aristóteles⁴¹⁹. Si bien el Cordobés se enfrentaba al problema de cómo entender y clarificar a Aristóteles, Siger inicia su argumentación afirmando que, dado que el intelecto es inmaterial y la materia es el principio de la multiplicidad, la respuesta más obvia para esta cuestión es que el intelecto es uno para todos los seres humanos. Por lo tanto, el punto de partida de Siger de Brabante lo encontramos en las tesis de Averroes, sobre las que él argumentará acerca de por qué son ciertas de acuerdo a la vía filosófica. Ésta es la tarea que, con matices, llevará a cabo en las *Quaestiones in tertium De anima* (1265). Tras la crítica de Tomás de Aquino, expuesta en el *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), Siger varía su posición en el tratado *De anima intellectiva* (1273-74), y expone sus teorías aludiendo a que su propósito es dar cuenta de la opinión de los filósofos en esta cuestión. Por último, en sus *Quaestiones super Librum de causis* (1275-76) rechazará absolutamente esta posición filosófica.

Mucho se ha especulado acerca de si esta evolución en su pensamiento o esta nueva forma de plantear la cuestión tiene que ver con las condenas de 1270. Sin embargo, como bien apunta Bazán, la respuesta de Siger en el *De anima intellectiva* —que apela a aquello que dicen los filósofos, y no a lo que él piensa como tal—, no es una excusa metodológica. Sus primeros pasos hacia el rechazo de esta postura tienen en su origen el tipo de reto que plantea Tomás de Aquino, que es de naturaleza

⁴¹⁸ Si bien alguna vez encontramos esta nomenclatura a lo largo de sus tratados, es más una referencia para explicitar de qué está hablando más que una definición del intelecto potencial o posible, que es el nombre que Siger de Brabante parece preferir.

⁴¹⁹ Vid. Bazán, B.C., “Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts”, p. 606.

exegética⁴²⁰. Lo que aduce el Aquinate, principalmente, es que la lectura que hacen los averroístas de los textos de Aristóteles es errónea y contraria a su verdadero sentido. La reacción de Siger, por lo tanto, está íntimamente ligada a un conflicto de interpretaciones y es a Tomás al que está respondiendo principalmente. De ahí que su punto de partida sea explicitar qué dicen los filósofos al respecto. En relación a la posición radicalmente distinta que presenta Siger en su comentario al *Liber de causis*, nadie duda hoy en día de la sinceridad de sus afirmaciones, ni de la profunda influencia que Tomás de Aquino tuvo en este cambio del maestro de Brabante.

Así, para explicar la postura del máximo representante del averroísmo en esta cuestión se analizarán tanto sus obras disponibles al respecto como la obra de Tomás de Aquino en el orden en el que fueron elaboradas. Es decir, en primer lugar se analizará la postura que sostiene Siger de Brabante en sus *Quaestiones in tertium De anima* y después la réplica que el Aquinate realiza en su *De unitate intellectus contra averroistas*. Por último, se tratará la contrarréplica del maestro de artes, expuesta en su *De anima intellectiva* y la que podríamos considerar su posición final, expuesta en las *Questiones super Librum de Causis*. Con respecto a Boecio de Dacia, existe un tratado anónimo con cuestiones sobre el *De anima* de Aristóteles publicado por Maurice Giele y todo apunta a que Boecio de Dacia es su autor⁴²¹. Veremos, por lo tanto, su contenido.

2. SIGER DE BRABANTE: IN III DE ANIMA.

El máximo exponente de esta posición doctrinal es Siger de Brabante, que escribe dos tratados que tratan exclusivamente sobre esta cuestión, las *Quaestiones in tertium de anima* (1265) y el *De anima intellectiva* (1273-74). Al primero

⁴²⁰ Vid. Bazán, B.C., "Siger of Brabant", pp. 634-635.

⁴²¹ Giele, M., Bazán, B. C. & Van Steenberghen, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, Philosophes Médiévaux, tome XI, Publications Universitaires, Louvain: Béatrice – Nauwelaerts, Paris, 1971.

responde Tomás de Aquino con *De unitate intellectus contra averroistas* (1270) y sabemos, por Agostino Nifo (ca.*1473-d.†1538), que hubo una respuesta breve y rápida de Siger a la obra del Aquinate, *De intellectu* (1270). En ella, siempre según Nifo, Siger acepta la indivisibilidad, inmaterialidad y unidad del intelecto y alude a este intelecto potencial como primera perfección del hombre⁴²². Desgraciadamente, lo único que tenemos de este tratado es la alusión de Nifo y nada más.

Las *Quaestiones in tertium De anima* se dividen en cuatro secciones, de acuerdo a la naturaleza de las cuestiones que plantea el maestro de artes. En primer lugar investiga la diferencia entre el intelecto y el resto de potencias del alma, i.e., la nutritiva y la sensitiva; en segundo lugar estudia qué es el intelecto en sí mismo; en tercer lugar, cómo se relacionan el intelecto y los cuerpos y, por último, qué son y en qué difieren los intelectos posible y agente. Para tratar esta cuestión, y en aras de la claridad, delimitaremos por separado qué es el intelecto *in re* o *in essendo* y, por otro lado, qué es el intelecto *in cognoscendo* es decir, qué es realmente el intelecto, por un lado, y cómo tiene lugar el acto de conocer, por otro, desde el punto de vista de Siger de Brabante.

a) El intelecto *in re*

Comenzaremos por el modo de ser del intelecto y veremos cómo defiende Siger que, con toda probabilidad, el intelecto es eterno. Las cuestiones que plantea el maestro de artes nos ayudarán a comprender mejor la naturaleza del intelecto y qué es en sí mismo. Los interrogantes que se plantean en relación a su modo de ser son los siguientes: si es nuevo o eterno; si ha sido hecho en el ‘ahora’ del tiempo o en el de la eternidad y si es generable o corruptible.

⁴²² Agostino Nifo cita la obra *De intellectu* y habla de ella como la respuesta de Siger al *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino. Vid. Nardi, Bruno, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni italiane, Roma, 1945, pp. 18-19, citado en Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, pp. 306-308.

Con respecto a la temporalidad o eternidad del intelecto, Siger argumenta que su modo de ser es eterno, para lo que da distintas razones. La primera es que para que algo surja de manera novedosa, para que surja algo nuevo, algo ha de cambiar en el agente que lo realiza de tal manera que tenga la voluntad de hacerlo cuando antes esta voluntad no existía. El problema es que, dado que la voluntad divina no funciona como la humana, no quiere de la misma manera, no podemos saber si se dio el cambio necesario en la misma, pues la voluntad de Dios es imposible de investigar. Ahora bien, como no podemos afirmar la novedad del intelecto ni su eternidad en términos de la voluntad divina, podemos argumentar, con Aristóteles, que lo eterno hacia el futuro también es eterno hacia el pasado y que el intelecto es eterno hacia el futuro, pues éste se caracteriza por su ser separado. Otro argumento que podemos aducir es que es eterno porque viene de fuera y, por lo tanto, no ha sido generado⁴²³. Es más, que el intelecto procede directamente de la Causa Primera, como el mundo, y “cuando se pregunta si el intelecto es nuevo o eterno, está claro lo que hay que decir con Aristóteles: que el intelecto ha sido hecho eterno y que no es nuevo”⁴²⁴. Sin embargo, Siger admite que ésta es la tesis más probable, dado que depende del creador y por lo tanto sería eterno *ab alio* y, en consecuencia, no es una conclusión necesaria pues el filósofo no puede investigar la voluntad divina⁴²⁵.

Ahora bien, Siger afirma que el intelecto es inmaterial y motor de la especie humana, “es uno, hecho desde la eternidad, no es multiplicado por la multiplicación individual”⁴²⁶. Por esto, tampoco podemos decir que haya sido hecho en el “ahora” del tiempo ni en el “ahora” de la eternidad, sino que, con Siger, el intelecto existe en un tiempo compuesto de múltiples instantes, un tiempo no-continuo –lo que hoy en

⁴²³ “Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal”. Aristóteles, *De generatione animalium* 736b 28-29, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

⁴²⁴ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 2, ll. 41-42, p. 5.

⁴²⁵ “Licet hoc sit probabile, non tamen hoc est necessarium (...). Causatum enim procedit a volente secundum formam voluntatis”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 2, ll. 64-65, p. 6.

⁴²⁶ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 2, ll. 50-52, p. 6.

día llamaríamos “tiempo discreto”–, porque el intelecto se forma de manera sucesiva, no de una vez. Pese a todo, su sustancia no existe en el tiempo ni en el ahora del tiempo, sino en el ahora de lo que dura para siempre y, por lo tanto, procediendo según la vía de la filosofía, deberemos concluir que es eterno. Por esto mismo, el intelecto no es corruptible, sino perpetuo. Ahora bien, éste no existe perpetuamente debido a que reciba constantemente algo nuevo de la causa primera, sino porque en origen recibe de la causa primera aquello que le hace existir para siempre. El intelecto es, así, eterno.

Es, por lo tanto, algo especial. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre la potencia intelectual y las potencias vegetativa y sensitiva del alma? El intelecto radica en una forma inmaterial, mientras que las potencias sensitiva y vegetativa radican en la misma sustancia material. El intelecto, por lo tanto, viene de fuera (*ab extrinseco*), pero sólo el intelecto y no el alma en su totalidad, por lo que la naturaleza del alma es compuesta⁴²⁷. Así, si bien las potencias nutritiva, sensitiva e intelectual conforman una misma alma en un mismo sujeto, la naturaleza del alma no es simple, sino compuesta. Sin embargo, de alguna manera el intelecto está a la vez separado del resto de potencias del alma “como lo perpetuo de lo corruptible”, siendo éste inmaterial, simple y sin mezcla. La simplicidad del alma, por lo tanto, se restringe al intelecto⁴²⁸.

El intelecto no está, así, compuesto de materia y forma, pues no hay materia en él. Además, el intelecto se entiende a sí mismo en acto y si tuviera materia no sería inteligible en acto, sino en potencia. Así, hay una cierta composición en el intelecto, pero no es la de materia y forma, sino que se compone de dos partes en acto, de las

⁴²⁷ Al contrario de lo que sostienen Alberto Magno y Tomás de Aquino. Para Alberto Magno cf. *De anima*, III, tr. 2, c. 12. Para Tomás de Aquino, *ST*, I, q.118, a. 2, ad. 2^m. Sin embargo, como señala Tony Dodd, Siger no puede presuponer la intervención divina en el alma, pues está siguiendo la línea filosófica. Vid. Dodd, T., *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology*, Mellen Press, Lewiston, 1998, p. 216.

⁴²⁸ Cita aquí Siger a Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413b 26-27.

cuales una es material –las potencias vegetativa y sensitiva– con respecto a la otra, – el intelecto–, que es formal⁴²⁹. Entender ocurre como accidente de este compuesto.

Para explicar la naturaleza inmaterial y formal del intelecto, y, con el Comentador, Siger afirma que “conocer las acciones del alma es, para nosotros, anterior a conocer su sustancia”⁴³⁰. De este modo, la respuesta a qué es el alma nos la darán las acciones del alma. En el caso del intelecto, dado que éste recibe todas las formas materiales ha de ser inmaterial y, por lo tanto, no puede ser generable. Para argumentar esto, Siger nos habla, en la cuestión quinta, de una cierta capacidad que poseemos para captar la forma predicable común a todos los objetos singulares de un determinado tipo⁴³¹. Para ejemplificar esto, Siger dice que, aunque no hayamos tenido la experiencia de todos los triángulos existentes, sabemos qué se aplica a todos ellos, en este caso, tener tres ángulos. Esta comprensión universal la tenemos gracias a una cierta capacidad para entender o saber qué es común a todos, aunque no sea propio de ningún objeto singular en concreto⁴³². Pero esta capacidad no puede ser material, ni el acto de entender tiene un órgano concreto. Nuestra capacidad no puede ser material porque esto no nos permite una comprensión universal: estaríamos supeditados al objeto material concreto que percibimos en ese momento. Además, nuestra materia no nos permitiría concebir plenamente la forma del objeto, pues aportaríamos características determinadas a la forma entendida. Así, el intelecto no es material y, por lo tanto, no puede multiplicarse en la materia⁴³³. Pero si no puede multiplicarse, entonces es una sola sustancia. En este punto, Siger sostiene la tesis de la unidad del intelecto en sentido fuerte: El intelecto de los

⁴²⁹ Vid. Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 6, ll. 92-99, p. 21.

⁴³⁰ “Scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam” Averroes, *In De anima*, libro III, com. 1, l. 40, p. 380.

⁴³¹ Lo que Averroes llama “potencia cogitativa”.

⁴³² Puedo imaginar un triángulo concreto, de una manera determinada, una imagen sensible del objeto o forma de la imaginación, un *phantasma*. Éste no es el triángulo universal, no representa a todos los triángulos posibles, tal y como lo hace mi concepto de triángulo.

⁴³³ “Sed intellectus recipit omnes formas materiales. Ergo debet esse denudatum ab omni forma materiali”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, II, q. 4, ll. 43-44, p. 11.

diversos [seres humanos] es uno, pues la sustancia del intelecto es una y del mismo modo es una potencia⁴³⁴.

El intelecto es una sustancia separada que tiene dos capacidades o potencias, una activa y otra pasiva o receptiva. Ambas están en la misma sustancia, a diferencia de la tesis de Averroes y, por lo tanto, son “dos capacidades de la misma sustancia”⁴³⁵. Al ser una sola sustancia, la parte activa del intelecto tiene una intuición clara acerca del intelecto agente, dado que ambos forman parte de la misma sustancia, pero no están conectados a nosotros en virtud de esta acción⁴³⁶. Frente a la tesis de Averroes, “activo” y “posible” son dos partes de una única alma intelectual, del intelecto. Al contrario que la mayoría de sus predecesores interpretando el *De anima*, Siger no utiliza la expresión *hoc aliquid* para referirse al alma, sino que se acerca a la tesis de Averroes rechazando que haya “dos intelectos”. Alma es una “forma sustancial sensible”, no una sustancia. Averroes tiene grandes dificultades para explicar cómo tiene lugar la unión entre el individuo y el acto de entender, y lo mismo ocurre con Siger, de ahí que recurra a las operaciones propias del intelecto para explicar esta cuestión: “Y por esto, se infiere conclusivamente que el intelecto no es el acto del cuerpo de acuerdo a su sustancia, sino sólo a través de su operación”⁴³⁷.

b) Las operaciones del intelecto

Veremos, por tanto, cuáles son las operaciones del intelecto, pero antes, hemos de hacer aquí un inciso para explicar previamente algunas cuestiones

⁴³⁴ “Unus est intellectus diversorum, una est substantia intellectus, et similiter una potestas”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 9, ll. 60-61, p. 28.

⁴³⁵ “Adhuc de intellectu agente et possibile intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 15, ll. 42-43, p. 58.

⁴³⁶ “Dico quod intellectus possibilis ipsum potest et limpide potest intueri, cum sit in substantia idem cum ipso, sed secundum instam actiones nobis non continuatur”. Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 13, ll. 62-64, p. 46.

⁴³⁷ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 13, ll. 64-65, p. 46.

terminológicas. En primer lugar, con respecto a los términos “*phantasia*” y “*phantasmata*”. El término “*phantasia*”, se identifica generalmente con “imaginación”. La actividad propia de la imaginación es la producción de imágenes llamadas “*phantasmata*”, que son, de este modo, las “formas de la imaginación”, pero sin que vengan acompañadas de ninguna opinión o creencia. Son aquellas imágenes producidas para conservar la imagen mental del objeto sensible. De ahí que, en la mayoría de los casos pueda entenderse “*phantasmata*” como “representaciones mentales” en el sentido más ingenuo del término⁴³⁸. El siguiente par problemático lo constituyen las “*intentiones imaginatae*” o “*intentiones ymaginatae*”, las imágenes que enlazan el acto de pensar al mundo externo. Constituyen, así, la imagen mental del objeto previa al acto de pensamiento en sí mismo. A diferencia de los *phantasmata*, conformarían el conjunto necesario de percepciones que el intelecto necesita para dar el paso a la *intentio intellecta*. Mueven al intelecto material desde la intención particular a la universal y actúan como intermediarias entre los *phantasmata* y el concepto universal en acto⁴³⁹.

En primer lugar, para Siger no cabe la posibilidad de que existan ideas innatas en el individuo. No tenemos, como tales, conceptos previos, ni los principios del razonamiento son innatos. Entonces, ¿cómo actualizamos los conceptos? Siger cita

⁴³⁸ Quintiliano en *Institutio oratoria* es el primero en equiparar *phantasia* y representar (*repraesentare*), si bien ligado a la actividad del rétor. Durante el siglo XII, los traductores de Avicena utilizan la palabra “*repraesentatio*” para términos relativos a la cognición por medio de los sentidos internos. Dado que el uso de esta palabra es muy específico, preferimos utilizarlo en la lengua original del autor o la traducción que consideramos más adecuada “formas de la imaginación” en lugar de traducirlo al castellano, en el que la palabra “fantasma” tiene connotaciones que pueden llevar a equívocos. Vid. Lagerlund, Henrik, “Mental Representation in Medieval Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), en Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval>.

⁴³⁹ Vid. Brenet, Jean-Baptiste, “Agent Sense in Averroes and Latin Averroism”, en *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*, pp. 147-166, Silva, José Filipe-Yrjönsuuri, Mikko (eds.), Springer Science & Business Media, Heidelberg-NY-Dordrecht-London, 2014, p. 154. Deborah Black señala, asimismo, que la idea de percepción sensible traducida como *intentio* es común en la tradición andalusí, dado que se le atribuye intencionalidad a la sensación. En tanto Siger de Brabante sigue a Averroes en su exposición, lo consideraremos también en este sentido. Vid. Black, Deborah, “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”. Disponible en línea en <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/intentions.pdf> En cualquier caso, dado que “intenciones imaginadas” no es una traducción que dé cuenta de su sentido en latín, nos decantamos por usarlo en la lengua original, para no correr el riesgo de perder valiosos matices que no encontramos en castellano.

aquí la solución que ofrece Aristóteles en *Analytica Posteriora*, que afirma que el conocimiento lo es del universal, no del particular⁴⁴⁰. Hay cosas que todos conocemos intuitivamente, pero eso no significa que los inteligibles estén previamente en el entendimiento, sino que éste es pura potencialidad para todos los inteligibles. El entendimiento entiende a través de los *phantasmata* y, cuando actualiza los conceptos, no lo hace porque tenga en sí ideas innatas, sino porque está en su naturaleza conocer los inteligibles cuando se le ofrecen: “Esta potencia es el intelecto material, o lo que es lo mismo, el posible”⁴⁴¹. Los inteligibles se presentan a través de las *intentiones imaginatae* y a través del intelecto agente. De aquí que las cosas entendidas en acto actualizan al intelecto material⁴⁴². Con Aristóteles, Siger sostiene que “del mismo modo que la mano es órgano de órganos, el intelecto es especie de especies”⁴⁴³. No el alma en conjunto, sino sólo el intelecto es el lugar de la especie.

El acto de entender tiene lugar del siguiente modo: “Digo que para entender se requiere la recepción de los inteligibles abstractos universales como la acción de éstos y también la abstracción de éstos, dándose primero las *intentiones imaginatae* (...) [los inteligibles abstractos] no pueden unirse a nosotros a no ser que se den las *intentiones imaginatae* (...). Esto quiere confirmar Averroes cuando dice: «La causa de esto que es evidente es el ejercicio y el uso de esta capacidad que es la imaginación». Aristóteles, sin embargo, llama a esta capacidad «intelecto pasivo»⁴⁴⁴. No podemos entender sin las *intentiones imaginatae* porque éstas nos las proporcionan los sentidos. Para entender necesitamos los sentidos y la imaginación.

El intelecto realiza dos operaciones abstractas. La primera, la abstracción de los inteligibles que primero fueron formas de la imaginación. La segunda, la

⁴⁴⁰ Vid. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, c. 1, 71a 26 y ss.

⁴⁴¹ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 12, ll. 21-22, p. 40.

⁴⁴² Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 12, ll. 21-24, p. 40.

⁴⁴³ Vid. Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a 1-2.

⁴⁴⁴ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 14, ll. 64-75, pp. 48-49.

recepción de los inteligibles abstractos. Tanto el intelecto activo como el pasivo están unidos a nosotros y el acto de entender requiere ambos intelectos: el posible, como receptor; el agente, como causa. Para esto se requiere de las formas de la imaginación como tercer elemento de la cognición. Así, entender es recibir los inteligibles y realizar la abstracción de éstos, que en primera instancia eran formas de la imaginación. “El intelecto agente fabrica *intentiones* universales a partir de *intentiones imaginatae* y a partir de éstas *intentiones* similares abstrae los conceptos universales de las cosas, para entender”⁴⁴⁵. Es decir, las *intentiones imaginatae* constituyen el intermediario desde el que se obtiene la *intentio intellecta*⁴⁴⁶.

Con respecto al aprendizaje concreto de ciertas cosas, como los primeros principios, Siger nos dice que “hay cosas que, cuando son ofrecidas al intelecto, producen la máxima cognición; y no cabe el error con respecto a ellos. La naturaleza del entendimiento demanda esto: que hay algunos inteligibles a través de los que el entendimiento se eleva a la cognición de otros y de este modo son los primeros principios”⁴⁴⁷. Se aprenden, así, más fácilmente que el resto de inteligibles.

Para la cuestión del autoconocimiento, Siger afirma que el alma racional se entiende a sí misma receptivamente a través del intelecto posible y activamente a partir del intelecto agente. Puede entenderse a sí misma de manera activa porque tiene un elemento en ella que así se lo permite. El intelecto posible se conecta con el individuo por medio de las *intentiones imaginatae* que recibe. El intelecto agente las abstrae, forma el concepto universal y esta operación tiene lugar de manera

⁴⁴⁵ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 14, ll. 4-6, p. 50.

⁴⁴⁶ En un ejemplo, esta operación tendría lugar de la siguiente manera: la percepción de un objeto provoca una imagen “mental” particular (*phantasma*). Para entender, recorro a todas imágenes mentales que tengo en relación con esta percepción haciendo uso de la memoria y la recolección, ambas en el intelecto posible (*intentiones imaginatae*). Por último, entiendo el concepto abstracto (*intentio intellecta*). Ésta es nuestra interpretación del papel de las *intentiones imaginatae* en Siger de Brabante en el acto de conocer. Sirva a modo funcional, pues no hay una forma adecuada de traducir esta pareja al castellano con rigor. “Intentio” tiene una connotación de causalidad, voluntad y movimiento que no puede expresarse en plenitud con el vocablo castellano “intención”. Consúltese Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila (eds.), Buenos Aires, 2005, pp. 382-383.

⁴⁴⁷ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 12, ll. 47-50, p. 41.

continua. Los intelectos posible y agente están conectados a nosotros por medio de las *intentiones imaginatae*, pero el intelecto posible no entiende al agente por medio de éstas, sino que intuye al agente porque ambos son la misma sustancia. Ésta es otra muestra de que el intelecto es la actualidad del cuerpo, no en virtud de su sustancia, sino por medio de sus operaciones, dado que “si el intelecto estuviera unido a nosotros a través de su sustancia, entonces cualquier cosa que se uniera a nuestro intelecto también estaría unida a nosotros”⁴⁴⁸.

Ahora bien, ¿cómo conocemos el particular, si el intelecto agente abstrae el universal? Siger nos dice que el particular es conocido por la misma cognición del universal, dado que dicho universal es causado por el singular, i.e., por “*phantasmata*” particulares. Así, cuando el intelecto conoce el universal, conoce también el particular. Sin embargo, no conoce el particular de modo particular, ni en primera instancia, ni como consecuencia: como el universal es el mismo que el particular, el intelecto lo conoce a través de la cognición del universal, pero en el universal, no en su propia forma, sino en el universal. Además, el universal viene causado en el intelecto por el particular, con lo que el intelecto conoce ambos. El universal en tanto universal, pero también en tanto que particular, pues el particular es una instancia del universal. Por esto mismo, dice Siger que las *intentiones imaginatae* son diversas para cada individuo. Y dice que esto mismo es lo que dice Averroes cuando afirma que el intelecto especulativo es uno, pero lo recibido es múltiple⁴⁴⁹.

c) La unión del intelecto con el cuerpo

Ahora bien, ¿cómo se relaciona el intelecto con el cuerpo de cada uno de los individuos? O lo que es lo mismo, si el intelecto es perpetuo e inmaterial, ¿cómo se relaciona con la materia individual que es cada ser humano? Para responder a esta

⁴⁴⁸ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 13, ll. 66-67, p. 46.

⁴⁴⁹ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 9, l. 85, p. 28.

cuestión, Siger plantea primero la pregunta de si el intelecto es la perfección del cuerpo con respecto a la sustancia o con respecto a su potencia, y afirma que lo es con respecto a ésta última. El intelecto no podría ser separable si fuera la perfección del cuerpo de acuerdo a la sustancia y, por lo tanto, “el intelecto perfecciona al cuerpo no a través de su sustancia, sino a través de su potencia”⁴⁵⁰. El intelecto no es la actualidad de un cuerpo porque no hay un órgano del que éste forme parte, sino que se comunica con el cuerpo a través de sus operaciones y, por lo tanto, a través de la imaginación. Sin cuerpo y sin imaginación no puede darse el acto de entender⁴⁵¹. Por otro lado, no es que el acto de entender tenga lugar en una de las partes del cuerpo o utilizando uno de sus instrumentos u órganos, sino porque se comunica con las formas de la imaginación. “El intelecto existe en el cuerpo en virtud de otra operación”⁴⁵².

Para Siger, dado que el intelecto no es material –pues no es un cuerpo, ni una potencia en un cuerpo–, no puede multiplicarse con la multiplicación de los individuos y, por lo tanto, no es uno para cada individuo. Ahora bien, si no hay un intelecto para cada individuo, el intelecto es uno para todos seres humanos. Además, no puede multiplicarse porque no está hecho de materia y la materia es el principio de la multiplicidad numérica. El problema es que si el intelecto es uno para todos, todas las cosas entendidas, al menos teóricamente, serían una sola y, así, todos entenderíamos lo mismo. La solución que propone Siger a esta problemática es que el intelecto es algo separado, pero se une a nosotros por medio de las cosas entendidas, aunque de una determinada manera: “Las cosas entendidas están unidas

⁴⁵⁰ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 7, ll. 39-40, p. 23.

⁴⁵¹ Cita aquí Siger a Aristóteles para explicar qué está diciendo exactamente: “El alma no hace ni padece nada sin el cuerpo (...). No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que se da sin imaginación”. Aristóteles, *Acerca del alma*, 403a 6-9.

⁴⁵² Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 8, l. 26, p. 25.

a nosotros, no porque el intelecto esté unido a nosotros: más bien porque las cosas entendidas están unidas a nosotros el intelecto está unido a nosotros”⁴⁵³.

El intelecto agente hace a las formas de la imaginación inteligibles en acto para que el intelecto posible pueda recibirlas. La unión entre el intelecto separado y el individuo es de tipo operacional y los individuos son los que proporcionan imágenes al acto de pensar, son las *intentiones imaginatae* de cada individuo las que proporcionan la unión del intelecto con ese individuo. Así, la unión del intelecto con el cuerpo es puramente operacional, pero es correcto decir que el alma es la perfección del hombre, porque el intelecto opera en el cuerpo.

El intelecto pasivo, en potencia, las *intentiones intellectae*, y, a través de ellas, se une a nosotros en acto. Ahora bien, las *intentiones imaginatae* son individuales y, por lo tanto, cada ser humano tiene las suyas. A través de estas *intentiones*, que están unidas a nosotros –y que después serán entendidas en acto (*intellectae*)–, se individúa el intelecto y es porque éstas están unidas a nosotros que el intelecto está unido a nosotros⁴⁵⁴. Y añade Siger que “y entendiendo esto, Averroes dice que el intelecto especulativo, una vez que está en todos, es uno con respecto al que recibe, pero diverso con respecto a lo que se recibe”⁴⁵⁵. Por lo tanto, las cosas entendidas son individuales, dado que vienen individuadas por cada una de las *intentiones imaginatae*, distintas en cada uno de los individuos. El intelecto está unido al cuerpo en la medida en que opera en él y se relaciona potencialmente con las *intentiones imaginatae*⁴⁵⁶. Para Siger, la unión del intelecto con el individuo viene asimismo determinada por sus operaciones.

⁴⁵³ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 9, ll. 68-70, p. 28.

⁴⁵⁴ “Per intentiones imaginatae intellectus numeratur nobis”, Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 9, l. 76, p. 28.

⁴⁵⁵ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, III, q. 9, ll. 84-86, p. 28.

⁴⁵⁶ Puesto que nuestra intención principal es mostrar cómo defiende Siger de Brabante que el intelecto es uno para toda la especie, no nos detendremos en qué es para él el *intellectum speculativum*. Para un análisis más detallado de esta cuestión, consúltese Bazán, B. C., “Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, nº4 (octubre: 1981), pp. 425-446.

El intelecto está unido a nosotros a través de las *intentiones imaginatae*, mas no a través de su sustancia. Ahora bien, si el intelecto está separado de nosotros, ¿en qué medida está unido a nosotros el acto de entender? Ambos intelectos, el activo y el posible dependen del cuerpo de algún modo, aunque no tienen un órgano como tal. Ambos, a la vez, forman parte del alma racional, que sí actúa a través de su propia sustancia. Cuando se trata de las potencias pasiva y activa del alma racional, y lo que les es propio –i.e., recibir inteligibles y entenderlos, hacerlos universales– el alma racional requiere del órgano de la fantasía (*organo phantasiae*), así que “con respecto a estas acciones el alma tiene una dependencia del cuerpo, porque requiere del órgano de una potencia corporal para estas acciones”⁴⁵⁷.

Sin embargo, aunque el entendimiento no esté unido a nosotros ni por la materia ni por la forma, el intelecto está unido a la especie, pertenece a la especie y, siendo ésta eterna, el intelecto que se une a ella también es eterno⁴⁵⁸. Así, el intelecto individual es menos esencial y está separado, mientras que el intelecto específico nunca está separado de la especie humana. Además, si cada individuo tuviera un alma intelectual individual ésta sería una potencia en un cuerpo. Lo que hace que se una a nosotros es que está en potencia para las *intentiones imaginatae* de cada ser humano. Así, el intelecto se une a los individuos de manera accidental, a través de las *intentiones imaginatae* y por la misma razón se une a los individuos en acto. El intelecto, así, recibe las *intentiones imaginatae* mediante el intelecto posible y las actualiza como entendidas (*intellectae*) por medio del intelecto agente.

Aún así, es difícil escapar al siguiente problema: si el intelecto es uno para toda la especie humana, ¿cómo es posible que los distintos individuos entiendan diferentes cosas? Siger cree solucionarlo aduciendo que nuestras *intentiones imaginatae* son distintas e individuales, que se unen a nosotros en acto y que son la

⁴⁵⁷ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 14, ll. 61-63, p. 52.

⁴⁵⁸ “Et intellectus copulatio humanae speciei essentialior est quam copulatio quae est huic individuo, propter hoc quod humana species aeterna est et quia intellectus qui ei copulatur aeternus est”. Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 14, ll. 79-83, p. 52.

razón por la que el intelecto se une a nosotros. Además, las *intentiones imaginatae* difieren en cada uno de los individuos, de ahí que nuestro entendimiento individual, así como las cosas que entendemos, sean distintas para cada uno de nosotros. Así, “el alma considera las cosas: de manera abstracta y de modo universal por medio del intelecto posible, y también las considera de manera abstracta a través del intelecto agente, y por medio de él realiza esta abstracción universal”⁴⁵⁹.

Tomás de Aquino considera esta explicación del proceso cognitivo a todas luces insuficiente y errática. A la vez, considera que Averroes se ha dedicado a tergiversar las palabras de Aristóteles, pervirtiéndolas, y que los latinos no han entendido bien al Estagirita. Su crítica la encontramos en el *De unitate intellectus contra averroistas*.

3. TOMÁS DE AQUINO: DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS.

Tomás de Aquino redacta varios escritos sobre la cuestión del alma, entre los que encontramos la *Quaestio Disputata De anima* (1265-1266) y las *Sententia libri De anima* (1267-1268). También trata esta problemática en las *quaestiones* 76 y 79 de la *Summa Theologiae*. El *De unitate intellectus contra averroistas* es una obra puramente filosófica en la que el Aquinate pretende mostrar, primero, que la tesis de la unidad del intelecto es insostenible. Segundo, que esto no se encuentra en Aristóteles de ningún modo, para lo que recurre también a distintos comentadores del Estagirita, tanto griegos –entre los que se encuentran Alejandro de Afrodisia, Teofrasto y Temistio– como árabes –Avicena y Algazel–, aunque dejando a un lado los latinos⁴⁶⁰. Cabe recordar que el objetivo de su crítica aquí son los averroístas,

⁴⁵⁹ Sigerus de Brabantia, *In III De anima*, IV, q. 16, ll. 90-93, p. 60.

⁴⁶⁰ En esta parte nos centraremos en la crítica de Tomás de Aquino a Siger de Brabante más que en su posición integral con respecto al intelecto. Para esta cuestión puede consultarse, por ejemplo, Kuksiewicz, Z., “Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 602-622, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, especialmente pp. 605-615.

dado que contra la tesis de Averroes escribe principalmente en la *Summa contra gentiles*⁴⁶¹.

En el Proemio, Tomás de Aquino advierte que el error más grave es aquél que tiene que ver con el intelecto, puesto que por medio del intelecto llegamos a conocer la verdad y que dicho error tiene su origen en las enseñanzas de Averroes, al que acusa de *perversor* y de *depravator* del pensamiento de Aristóteles en este texto. Para analizar esta cuestión, el Aquinate advierte de que va a mostrar que la tesis de la unidad del intelecto es contraria a los principios de la fe –dado que es evidente que de ella se sigue que el alma humana no es inmortal– y a los de la filosofía. Es más, que va contra el sentido de las palabras de Aristóteles, que son las que Tomás de Aquino pretende clarificar en este opúsculo.

a) La naturaleza del alma

Empezaremos con la respuesta a qué es el alma para Tomás de Aquino, pues él mismo aborda esta cuestión en el primer capítulo de esta obra. Para esto, se apoya en la definición de alma de Aristóteles en *De anima*, y propone el alma como única forma sustancial del hombre, esto es, el alma como aspecto formal o actual de la esencia del individuo, la forma sustancial del cuerpo físico orgánico⁴⁶². El alma es, así, acto y forma del cuerpo⁴⁶³. Ahora bien, la definición de alma como forma del cuerpo incluye el intelecto y una vez que el alma se separa de él, el individuo deja de ser viviente en acto. Así, dado que el alma es la forma del cuerpo, lo que define

⁴⁶¹ Vid. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, q. 70 y ss.

⁴⁶² “Dicit enim: universaliter quidem dictum est quid sit anima; substantia enim est quae est secundum rationem; hoc autem est quod quid erat esse huius corporis, i. e. forma substantialis corporis physici organici”. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 1, §3, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomicum.org/oca.html>. Para citar esta obra utilizamos los párrafos de las ediciones que manejamos en lenguas modernas, i. e., la edición inglesa y la española citadas en la bibliografía, en virtud de una mayor accesibilidad al texto. Sin embargo, preferimos siempre realizar una traducción propia, salvo que se explicita lo contrario.

⁴⁶³ Un análisis acerca de cómo argumenta Tomás de Aquino que el alma es la forma del cuerpo y que el hombre es un animal o viviente racional lo encontramos en Kenny, A., *Tomás de Aquino y la mente*, trad. de J. M. López de Castro, Herder, Barcelona, 2000, pp. 153-166.

al hombre, su esencia, es que es un animal racional y, por lo tanto, conforma una unidad de cuerpo y alma. Es decir, a la pregunta por qué es el individuo en esencia o qué define al hombre, la respuesta de santo Tomás es que éste es una unidad o compuesto de cuerpo y alma. Pero esto no implica un dualismo, pues el individuo no es idéntico a su alma, sino que el hombre, en cuanto materia, en cuanto algo determinado u “*hoc aliquid*” y su alma son sujetos del mismo acto de existencia, son lo mismo: una unidad de materia y forma cuya esencia es ser un animal racional. Ahora bien, si la unión de cuerpo y alma es de este modo, el alma no puede estar unida al cuerpo de modo puramente operacional, tal y como sostenía Siger de Brabante.

Para continuar, Tomás de Aquino distingue las operaciones del alma, que son las que nos aportan conocimiento acerca de lo que ésta es. Así, si lo animado es aquello que tiene vida, le será propio todo lo relativo a la vida y, por lo tanto, las operaciones del alma son: “El intelecto, el sentido, el movimiento y el estado según el lugar y el movimiento de nutrición y de aumento” y todas ellas se encuentran en el hombre⁴⁶⁴. En consecuencia, los distintos movimientos del alma son vegetativo, sensitivo e intelectual. Sin embargo, para el Aquinate no está claro que el intelecto esté separado del alma, si bien parece ser de otro género, porque el intelecto es perpetuo, lo que podría dar a entender que han de estar necesariamente separados. Pero esto no implica, dice Tomás, que el intelecto esté separado del cuerpo —como propone Averroes—, sino del resto de partes del alma⁴⁶⁵. El alma es acto del cuerpo físico y de ahí no se excluye al alma intelectual, aquella parte o potencia del alma mediante la que entendemos y opinamos⁴⁶⁶. Sin embargo, sí hay una diferencia entre el intelecto y el resto de potencias del alma, pero dicha diferencia tiene que ver

⁴⁶⁴ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §6.

⁴⁶⁵ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §§7-9.

⁴⁶⁶ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §§11 y 13.

más con su modo de obrar, no con su modo de ser y, por lo tanto, el intelecto no es una sustancia separada en este sentido para Aristóteles.

Ahora bien, en la medida en que entiende todas las cosas, el intelecto ha de ser sin mezcla, dado que está en potencia respecto de lo que entiende, “pero se vuelve lo que entiende en acto mientras lo entiende en acto”, aunque no es nada en acto antes de entender⁴⁶⁷. No tiene órgano corporal, a diferencia del resto de potencias del alma, pero no por eso tiene que darse separado del cuerpo, pues las capacidades del alma pueden no serlo del cuerpo. En este sentido, el intelecto está separado sólo porque no es una capacidad del cuerpo, sino del alma: “El intelecto no es acto de ningún cuerpo, porque su operación no se realiza a través de un órgano corporal”⁴⁶⁸.

b) Objeciones a los averroístas

Una vez que hemos expuesto qué es el alma, lo que conocemos primariamente a través de sus operaciones, procedemos a explicitar las diversas objeciones que Tomás de Aquino hace a los averroístas. En primer lugar, los averroístas suponen que el intelecto no está unido al cuerpo porque Aristóteles dice que éste es incorruptible y perpetuo y, así, que nada que tenga estas características puede ser la forma de algo corruptible. Es más, los latinos suponen que no es posible que el alma sea la forma del cuerpo sin que exista el cuerpo, por lo que, una vez destruido el cuerpo, se destruye su forma o se traslada a otro cuerpo⁴⁶⁹. Ahora bien, según santo Tomás, Aristóteles sostuvo que el alma intelectual es forma del cuerpo y, por otro lado, que es incorruptible y que nada prohíbe que la forma subsista a la destrucción de la materia⁴⁷⁰. Que de entre las partes del alma sólo la parte intelectual

⁴⁶⁷ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §21.

⁴⁶⁸ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §28.

⁴⁶⁹ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §32.

⁴⁷⁰ Según Brian Davies, en Tomás de Aquino no encontramos, como tal, una prueba de la inmortalidad del alma. Sin embargo, podemos hablar del intelecto como forma subsistente. Vid. Davies, B., “Thomas Aquinas”, en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, pp. 241-268, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004, pp. 259-261.

permanezca se debe a que, tal y como dice Aristóteles, “lo separado es sólo aquello que verdaderamente es, y esto sólo es lo inmortal y perpetuo”⁴⁷¹. Las operaciones del alma son separables porque ésta tiene acciones propias y aquello que tiene capacidad de obrar, es, es decir, tiene existencia. El problema es que entender parece ser un acto del compuesto, aunque esto es accidental, no propio del acto de entender en sí mismo⁴⁷².

Con respecto a que el alma es la forma del cuerpo hay quienes objetan que esto sea así, dado que no es posible que algo que viene de fuera sea el acto de una materia, porque el acto de una materia ha de salir de la potencia de esa materia. Otra objeción a que el alma sea la forma del cuerpo viene al preguntarse por qué sólo el intelecto viene de fuera, y no todas las partes del alma o bien cómo es que viene “de fuera” y no tiene su causa en los elementos. Para nuestro propósito, nos interesa la solución que Tomás de Aquino aporta con respecto a la primera, a saber, argumenta que esto es verdadero para las formas que sólo operan en comunicación con la materia y que, por lo tanto, no tienen su propio ser en sí mismas. Sin embargo, el alma intelectual tiene operaciones propias, sin el cuerpo y, por lo tanto, existe por un principio extrínseco, dado que, tal y como Aristóteles dice en *De generatione animalium*, el intelecto viene de fuera y es de naturaleza divina⁴⁷³. Esto no impide que el alma sea acto del cuerpo y que una de sus potencias sea el intelecto posible, aunque éste no sea acto de ningún órgano⁴⁷⁴. Ésta es, asimismo, la opinión mayoritaria entre los comentadores griegos y árabes de Aristóteles citados con anterioridad al respecto; frente a Averroes, que sostiene que el intelecto es en sí mismo una sustancia.

⁴⁷¹ Se reproduce la cita tal y como lo hace Tomás de Aquino. Vid. Aristóteles, *De anima*, 430a 22-23.

⁴⁷² Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §40.

⁴⁷³ Vid. Aristóteles, *De gen. anim.*, 736b 28-29 y Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §46.

⁴⁷⁴ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 1, §50.

Para mostrar las dificultades de sostener la unidad del intelecto posible, Tomás de Aquino recurre a explicar cómo tiene lugar el mismo acto de entender como tal. Cuando decimos aquí “intelecto posible”, nos referimos siempre a lo que Averroes llamaba “intelecto material”. Dado el modo en que tiene lugar el conocimiento, esta tesis se presenta, para Santo Tomás, como insostenible. El Aquinate parte del hecho de que los individuos singulares entienden –“*hic homo singularis intelligit*”– para preguntarse por el principio a partir del que entendemos, que es el intelecto. Con Aristóteles, éste ha de ser forma del cuerpo, dado que opera por sí mismo y, por lo tanto, está en acto. Sin embargo, Averroes sostiene que el intelecto posible es una sustancia separada que se une a cada uno de los individuos por medio de los *phantasmata* que están en dichos individuos. Así, para Averroes, las especies inteligibles o representaciones que se hacen uno con el intelecto posible –apunta Tomás– tienen dos objetos, a saber, los *phantasmata* y el intelecto posible⁴⁷⁵. Los *phantasmata* hacen que estemos unidos a nuestro intelecto individual y el hombre entiende cuando el intelecto posible entiende⁴⁷⁶. El Aquinate refuta la tesis de Averroes aduciendo que el hombre, en cuanto ser natural se caracteriza por el intelecto, dado que es un ser racional. Si siguiéramos a Averroes, el intelecto y el hombre estarían comunicados por medio de las operaciones de los sentidos, mas no porque el intelecto le pertenezca de suyo⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ Entendemos que habla de dos objetos, dado que ésta es la traducción de Averroes que nosotros sugeríamos con anterioridad. Las “especies inteligibles” de las que habla Tomás de Aquino pueden entenderse como representaciones mentales en sentido amplio. Constituyen el objeto aprehendido por medio de la cognición intelectual, en contraste con las especies sensibles, los objetos percibidos por medio de los sentidos. Vid. Lagerlund, Henrik, "Mental Representation in Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/> Alain de Libera señala, asimismo, que Tomás de Aquino reemplaza el par *phantasma/species intelligibilis* con *intentio ymaginata/intentio intellecta*. También por eso podemos tomarlo en el mismo sentido, si bien con ciertos matices. Vid. Libera, Alain de, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 231.

⁴⁷⁶ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §63. El intelecto material para Averroes y el posible para Siger de Brabante.

⁴⁷⁷ Cf. Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §§61 y 64. El pensamiento ha de pertenecernos como sujetos, dado que al preguntarnos por la naturaleza del pensar estamos ejerciendo el acto de pensar. Vid.

Otra objeción viene de la mano de la naturaleza de la especie inteligible, pues ésta es la cosa entendida en potencia que está en el intelecto posible en cuanto entendida en acto. Ahora bien, si ésta sólo está en el intelecto posible en acto una vez abstraída de los *phantasmata*, ¿cómo explicamos la unión del intelecto al individuo si los *phantasmata* son imprescindibles para esta unión y lo que poseemos en acto es algo abstraído de ellos? Por eso, si explicamos la conjunción del intelecto con los individuos como Averroes no podemos dar cuenta del acto individual de conocer en tanto individual. No podemos decir “Sócrates entiende” porque no podemos decir que él y su intelecto están unidos. La tercera objeción a las tesis de Averroes tiene que ver con esto mismo: si el intelecto es uno y el mismo para toda la especie y, a la vez la forma del intelecto posible está en los *phantasmata*, ¿cómo decir “este hombre concreto entiende”? Sus *phantasmata* serían entendidos por el intelecto posible y no podríamos afirmar una conjunción real entre el hombre individual y su intelecto, pues lo entendido, la especie inteligible, estaría a la vez en los *phantasmata* y en el intelecto posible, que sería compartido por todos los seres humanos al ser único *in re*.

c) La unión del intelecto y el cuerpo

Ahora bien, ¿cuál es la relación del alma y el cuerpo, la del navegante y la nave o la misma que se da entre forma y materia? Advierte Tomás de Aquino de las dificultades a las que se enfrentan quienes, como Siger de Brabante, afirman que el intelecto posible se une al cuerpo como motor –dado que permanece unido al cuerpo de acuerdo a sus operaciones–. Así, el intelecto sería parte del individuo y causa de las operaciones intelectivas del mismo, pero entonces no nos queda claro qué es el hombre singular, si el motor, lo movido por él o el compuesto de ambos. Por lo tanto, la pregunta es “qué es el hombre”, qué hace de este individuo singular “Sócrates” y no otro, a lo que, quienes sostienen que el intelecto es el motor del

Pérez Carrasco, M., “¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, pp. 45-63, nº 1, 2012, p. 53.

cuerpo, parecen responder que el compuesto es lo que hace de un individuo lo que es. Para Tomás de Aquino, esto es problemático si consideramos al individuo como un mero “agregado de motor y móvil”, porque desde ahí no podemos sostener que el individuo sea absolutamente uno⁴⁷⁸. Entender es un acto del individuo, esto es, el que entiende es el individuo y no del intelecto que “usa” su cuerpo operacionalmente. Ahora bien, si afirmamos que el intelecto es mero motor, un acto del cuerpo, la acción de entender no podría serle aplicada a Sócrates y, sin embargo, las acciones se predicán de los agentes, por lo que dicha afirmación se torna errónea. Para explicar esto, así como que la acción del motor no se le atribuye al instrumento, Tomás de Aquino pone como ejemplo el hecho de que la sierra corta, pero lo que decimos es que el artífice el que corta con la sierra⁴⁷⁹. Es más, podríamos decir –si el intelecto fuera sólo un motor– que el intelecto entiende y que el individuo es entendido por él, pero no que el individuo como tal entiende. El hombre es más que intelecto o alma y el intelecto es, a su vez, especie y forma⁴⁸⁰.

Así, la especie de cada individuo depende de la forma, por lo que lo propio del hombre, en cuanto hombre, es entender y esto es lo que le diferencia del resto de animales. El intelecto, además, es el principio por el que entendemos y, por esto, tiene que unirse al cuerpo como forma. Es más, si sostuviéramos lo contrario, se destruirían los principios de la filosofía moral, dado que la voluntad está en el intelecto y si éste sólo se uniera al individuo como un *phantasma* o representación mental o como un motor, la voluntad del hombre no estaría en el individuo, sino en el intelecto separado. La consecuencia de esto, es que, dado que no hay voluntad individual, no podríamos imputar responsabilidad individual con respecto a los actos de un individuo determinado, lo que es absurdo. Por esto, hemos de sostener que “el intelecto es una potencia del alma que a su vez se une a nosotros como forma. Por lo

⁴⁷⁸ “Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti”, Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §69.

⁴⁷⁹ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §72.

⁴⁸⁰ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §79.

tanto sólo queda mantener esto contra toda duda, no por la revelación de la fe, como ellos mismos afirman, sino porque negarlo es manifiestamente contrario a toda evidencia⁴⁸¹.

Sin embargo, afirmar esto no implica, como aducen los averroístas en contra, que el intelecto sea material –en el sentido de que está hecho de materia– y que, por lo tanto, no pueda recibir las naturalezas de lo sensible. El intelecto es inmaterial, pero sólo en cuanto a la potencia intelectual y recibe y se entiende a sí mismo de manera inmaterial. Además, el alma humana está unida a la materia y se comunica con la materia de un cierto modo, a saber, de tal manera que el acto de entender es propio del compuesto que es el individuo⁴⁸².

d) El conocimiento individual

Para el Aquinate, el intelecto posible no puede ser, por lo tanto, uno para todos los seres humanos, si bien el caso del intelecto agente es distinto⁴⁸³. Después de argumentar contra las razones que dan Averroes y los averroístas, en el capítulo cuarto pasa a mostrar que esta posición –i.e., que hay un intelecto posible para todos los seres humanos– no puede sostenerse si se quiere poder afirmar que entendemos individualmente. No puede sostenerse, en primer lugar, porque si el intelecto posible es aquello por lo que entendemos, y, a la vez, una potencia del alma, o bien el hombre es –como tal– intelecto, o bien el intelecto está en el hombre. No podemos sostener lo primero desde esta perspectiva, porque si el intelecto es uno, todos los hombres serían uno y, del mismo modo, el acto de entender sería uno, con lo que todos los hombres entenderían todo al mismo tiempo, porque la acción intelectual sería una. Si sostenemos lo segundo, –que el intelecto está en el hombre–, tenemos que decir que hay diversas almas para los diversos cuerpos y, del mismo modo,

⁴⁸¹ Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §82.

⁴⁸² Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 3, §84.

⁴⁸³ Distinto porque se refiere a cómo conceptualizamos en tanto seres humanos.

tiene que haber diversos intelectos para los distintos hombres, dado que el intelecto posible es la capacidad del alma por la que el hombre entiende.

La tesis de la unidad del intelecto, además, contradice las palabras de Aristóteles, quien dice que “el intelecto posible antes de aprender o conocer está en potencia, como la tabla en la que nada está escrito en acto; pero después de aprender o conocer está en acto según la disposición de la ciencia, por el que puede operar por sí mismo aun cuando continúe en potencia para pensar en acto”⁴⁸⁴. El acto primero del intelecto es establecer conceptos, la disposición al conocimiento⁴⁸⁵. Ahora bien, antes de conocer, nuestro intelecto está en potencia como un papel en blanco y, una vez que conocemos, el mismo intelecto posible pasa a estar en acto. El problema es que esto no puede sostenerse si el intelecto posible es uno, ni tampoco si se mantiene que éste es eterno. Para lo segundo, y en relación a la eternidad del intelecto como argumento para la eternidad de la especie humana –tal y como argumenta Siger de Brabante–, Tomás de Aquino nos dice que, si conocemos tal y como se sostiene en líneas precedentes, el intelecto no puede ser eterno ni uno para todos los seres humanos. El conocimiento no se adquiere sólo por medio de los *phantasmata* si sostenemos esta tesis, pues conocer sería una disposición permanente en los seres humanos. Es más, si la especie humana fuera eterna, nunca hubiera existido un primer hombre inteligente y tampoco tendría sentido postular los *phantasmata* como fuente del conocimiento individual, pues no podría darse tal cosa, sino que las especies inteligibles serían eternas⁴⁸⁶. No tendría sentido, así,

⁴⁸⁴ Aristóteles, *De anima*, 429b 5-7.

⁴⁸⁵ Las palabras que utiliza Tomás de Aquino son “habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari”. Suele traducirse “habitus scientiae” como “hábito de la ciencia”, pero el sentido de *habitus* en castellano no tiene las mismas implicaciones que en latín, donde puede significar también “naturaleza”, “disposición” o incluso “estado de cosas”. Con respecto a *scientia*, también puede significar conocimiento y por eso lo utilizamos en este sentido. “Disposición o predisposición al conocimiento” parece una traducción más apropiada para lo que dice el Aquinate. Vid. Thomas de Aquino, *De unitate*, c. 4, §93.

⁴⁸⁶ Dado que la naturaleza del intelecto posible es una, la fuente de su naturaleza ha de ser una y, así, el hombre no puede derivar su naturaleza específica de sus *phantasmata* individuales. Vid. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, q. 73, especialmente parágrafo 12.

plantear un primer momento de conocimiento para un individuo determinado, ni el conocimiento puede darse individualmente en ningún caso desde la posición de que el intelecto es uno.

Por otro lado, “no es cierto que una sustancia separada no sea singular e individual, o de otro modo no tendría ninguna operación, pues el acto sólo es de los singulares, como dice el Filósofo”⁴⁸⁷. Las sustancias separadas son singulares e individuales, aunque su principio de individuación no es la materia, sino que no es su naturaleza tener su origen en otro ser ni darse en muchos⁴⁸⁸. Ahora bien, si la naturaleza de una forma es ser el acto de alguna materia, se multiplicará según la materia. Así, dado que el intelecto es la capacidad del alma que es acto del cuerpo, habrá diversas almas para los diversos cuerpos y para cada alma un intelecto. Sin embargo, los intelectos no se destruyen cuando perece el cuerpo, pues el ente es uno, alma y cuerpo, y siendo el alma la forma del cuerpo, el alma permanece en su unidad. Por otro lado, la multiplicación de los intelectos por Dios no implica contradicción, del mismo modo que nada impide que algo obtenga de otro algo una característica que no está en su propia naturaleza como tal. En la *Summa contra gentiles*, Tomás de Aquino afirma que la propiedad del alma es unirse a un cuerpo determinado y, por lo tanto, cada cuerpo tiene un alma numéricamente diversa. Así, del mismo modo que se individua el alma, lo hace el intelecto, dado que es una potencia de la misma⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ “Nec etiam hoc verum est, quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquid: alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut philosophus dicit”. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §102. Debemos recordar, asimismo, que los actos se predicán de sus agentes.

⁴⁸⁸ Traducimos “darse en muchos” por “participari a multis”, “ser participada por muchos”, literalmente. Vid. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §103.

⁴⁸⁹ “Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata”. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, q. 75, §6.

Tampoco puede ser el intelecto numéricamente uno de acuerdo a la naturaleza de lo entendido. Los averroístas aducen que, dado que lo entendido universalmente es uno y lo mismo para todos, el intelecto ha de ser numéricamente uno. Sin embargo, siendo así las cosas, no necesitaríamos de la abstracción para entender, e incluso podríamos concluir que sólo existe una cosa que sea, como tal, “lo entendido”⁴⁹⁰. Es más, desde su misma argumentación podríamos deducir que sólo existe un intelecto, no para los seres humanos, sino en el mundo. No existirían, del mismo modo, las sustancias separadas, las inteligencias, pues todo sería reducible a uno, incluso Dios mismo⁴⁹¹. No podemos alegar, a esto, que las cosas entendidas por las distintas sustancias separadas difieren, dice Tomás, porque la relación entre lo entendido y el entendimiento es la misma que la de un objeto con el acto y la potencia: entendemos porque tenemos esa capacidad. El entendimiento de algo, así, sería el mismo en los hombres y en las inteligencias.

Ahora bien, de acuerdo con Aristóteles, lo conocido es uno y es la verdadera naturaleza o quiddidad de la cosa —el qué es—, dado que las ciencias naturales versan sobre las cosas y no sobre las cosas en tanto entendidas, es decir, versan sobre la realidad. Lo que se entiende, así, es la naturaleza de las cosas y no las especies que están en el intelecto. Tomás de Aquino nos dice que, si lo que entiendo no es que “esto es una piedra” sino la imagen abstracta de la piedra, no sabría que un determinado objeto es una piedra y, así, no sabría qué son las cosas en realidad. Además, las especies inteligibles tienen su origen en las cosas sensibles y dichas especies llegan a la imaginación por medio de los sentidos. Así, las especies inteligibles están en el intelecto posible y son abstraídas por el intelecto agente, pero no se relacionan con él en la medida en que son entendidas, sino como especies a través de las que entiende el intelecto, “del mismo modo que las especies que están a

⁴⁹⁰ Pues se exige una cierta relación de identidad entre lo entendido y el sujeto que entiende.

⁴⁹¹ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §107.

la vista no son la vista en sí, sino aquello por lo que la vista ve”⁴⁹². Por otra parte, el entendimiento entiende de manera universal y representa —en el sentido de “volver a presentar”— las cosas entendidas, no conforme a sus cualidades individuales, sino de acuerdo a lo que universalmente son: el intelecto abstrae las cualidades universales de los objetos del mundo, de la realidad⁴⁹³. Así, dos individuos distintos pueden entender lo mismo por medios diversos, tener especies inteligibles distintas y, así, entender de forma diversa y tener intelectos distintos, pues el entendimiento es singular con respecto al sujeto. Lo que los distintos individuos conocen, así, es lo mismo, dado que el concepto universal es el mismo, pero lo hacen por medio de diversas especies inteligibles o representaciones mentales.

Según Tomás de Aquino, no podemos aducir como argumento para que no existan diversos intelectos para los distintos individuos que habría muchas sustancias intelectuales meramente ociosas, dado que no estarían cumpliendo su finalidad —mover a los cuerpos—. El Aquinate acepta, sin embargo, que el alma privada del cuerpo no tiene la última perfección de su naturaleza, porque el alma es una parte de la naturaleza humana⁴⁹⁴. Pero esto no implica lo que afirman los latinos —dice Tomás— que arguyen que, dado que el intelecto es incorruptible y el mundo es eterno, si los intelectos fueran muchos, habría infinitas almas y, así, infinitos intelectos en acto en un estado ocioso. Sin embargo, esto no plantea un problema para los católicos, aduce el Aquinate, dado que el mundo no es eterno, sino que tiene un principio. Con esta nueva lectura de Aristóteles, Tomás de Aquino muestra que las enseñanzas aristotélicas en cuanto a la cuestión acerca del alma son compatibles con la doctrina cristiana⁴⁹⁵.

⁴⁹² Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §110.

⁴⁹³ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §111. Para Tomás de Aquino las propiedades universales y abstractas existen sólo en el entendimiento. Cf. Pasnau, Robert, “Abstract truth in Thomas Aquinas”, en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, pp. 33-61, Henrik Lagerlund (ed.), Ashgate Publishing, Aldershot (Hampshire), 2007, p. 61.

⁴⁹⁴ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §116.

⁴⁹⁵ Vid. Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul*, p. 149.

Los últimos párrafos los utiliza el Aquinate para su crítica más severa al averroísmo. En ellos afirma que de ningún modo puede alegarse para defender una cuestión que puede concluirse necesariamente por la vía de la razón aunque por la fe se sostenga lo contrario⁴⁹⁶. Las verdades necesarias son aquéllas cuyo contrario es falso e imposible y, por lo tanto, esta afirmación no puede sostenerse porque entonces, lo que afirma la fe es lógicamente falso e imposible. La crítica de Aquino a los averroístas, por lo tanto, tiene lugar estrictamente desde el punto de vista filosófico y se sirve de argumentos –salvo por cómo salvar la cuestión de la infinitud de intelectos en un mundo eterno, aunque sólo dice que al católico ésta no se le plantea–. Su tratado termina advirtiendo a los averroístas que, si tienen algo que alegar a estos argumentos, que se atrevan a hacerlo por escrito, y “y no hablando en las esquinas ni a los jóvenes que no pueden juzgar tan arduas materias”⁴⁹⁷. Y así procedió Siger de Brabante, quien respondió a Santo Tomás redactando el *De anima intellectiva*.

4. SIGER DE BRABANTE: DE ANIMA INTELLECTIVA.

La composición del *Tractatus de anima intellectiva* data, con toda probabilidad, de los años 1273-1274⁴⁹⁸. Siger de Brabante defiende en este tratado que ni Tomás de Aquino ni Alberto Magno han entendido apropiadamente el

⁴⁹⁶ “Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem”. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §123. Aquí está la formulación de lo que después ha sido llamado “teoría de la doble verdad”. Shadia B. Drury, frente a las tesis de Van Steenberghe y Gilson contra la aceptación de la doble verdad como propia del averroísmo, sostiene que esta formulación de Tomás de Aquino evidencia que ésta es más que una invención de los historiadores. Vid. *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2008, pp. 21 y ss. Sin embargo, dada la argumentación expuesta en capítulos precedentes, nosotros coincidimos con la opinión mayoritaria y, en este punto, con Alain de Libera, consideramos esta afirmación de Santo Tomás como la motivación del *syllabus* de 1277 y no a la inversa. Vid. Libera, Alain de, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004, p. 18.

⁴⁹⁷ Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §124.

⁴⁹⁸ Bazán, B. C., Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, introducción, p. 77.

parecer de Aristóteles. Este tratado se presenta como una revisión atenta tanto de sus *Quaestiones in tertium de anima* como de la obra de Aristóteles tras las críticas recibidas de Tomás de Aquino. En él defenderá, entre otras cosas, que el alma no puede darse completamente separada del cuerpo pues siempre es acto de un cuerpo y, por lo tanto, el alma no puede considerarse de manera separada del cuerpo, dado que no es nada sin él. Siger explicita en esta obra que su principal intención es determinar la intención y posición de Aristóteles y que, si ésta fuera contraria a la verdad de la fe católica, se ha de preferir esta última⁴⁹⁹.

Del mismo modo, el maestro de artes advierte que lo que aquí se encuentra tiene que ver exclusivamente con la filosofía y que la fe ha de dejarse a un lado al considerar este tratado: “Consideramos aquí solamente la intención de los filósofos y en particular la de Aristóteles, aunque el Filósofo haya pensado casualmente algo distinto a la verdad y a la sabiduría que se alcanzan por medio de la revelación en cuanto a la cuestión del alma, que no pueden ser concluidas por medio de razones naturales. Y que nada [se nos diga] a nosotros ahora de los milagros de Dios, porque tratamos acerca de las cosas naturales de modo natural”⁵⁰⁰.

a) Exposición de las doctrinas de Alberto y Tomás

En el *Tractatus de anima intellectiva*, el Brabanzón comienza explicando qué es el alma y en qué sentido ésta es separada, a la vez que afirma que Tomás de Aquino y Alberto Magno se apartan de Aristóteles. Así, según Siger de Brabante el alma es principio y causa del vivir de los vivientes, así como acto primero, forma y

⁴⁹⁹ “Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes, sicut in aliis quibuscumque”, es decir: “Decimos que esto pensaba el Filósofo sobre la unión del alma intelectiva con el cuerpo; sin embargo, si el dictamen de la fe católica es contrario a esta opinión del filósofo, la preferimos con agrado, como también en cualquier otra cosa”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 3, ll. 50-54, p. 88.

⁵⁰⁰ “Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 3, ll. 44-49, pp. 83-84.

perfección del cuerpo natural que está en potencia para vivir. El alma es, de este modo, acto y forma del cuerpo humano, que deviene un ente compuesto de cuerpo y alma. De entre las potencias del alma, hay una que es principio y causa del entender y ésta es el alma intelectual. Ahora bien, el acto de entender se da en la materia en un cierto modo y en otro se da sin materia. Sin materia o “separado” porque el entendimiento no tiene un órgano corpóreo. Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino, “hombres excelentes en filosofía”, argumentan con respecto a esta cuestión⁵⁰¹. A este respecto santo Tomás afirma que el entender no sólo se atribuye al intelecto, sino al hombre mismo, lo que no podría ocurrir si el alma intelectual estuviera separada de la materia. Por su parte, Alberto Magno dice que la sustancia del alma intelectual está unida al cuerpo, siendo así que las potencias vegetativa y sensitiva pertenecen a la misma sustancia que la potencia intelectual. De ellos, Siger de Brabante dice que “estos varones se apartan de la intención del Filósofo y no la determinan”⁵⁰².

Según Siger de Brabante, Tomás de Aquino y Alberto Magno “se apartan de la intención del Filósofo” por varias razones. En primer lugar, porque no puede ocurrir que una sustancia esté unida a la materia pero tenga su potencia separada de ella. En segundo lugar, si el alma intelectual tuviera su ser unido a la materia de tal manera que le diera el ser a la materia, el acto de entender tendría lugar en la sustancia del alma intelectual y, así, el intelecto residiría en alguna parte del cuerpo o en todo el cuerpo, lo que niega el Filósofo. Tercero, porque ninguna sustancia modifica nada que esté separado de ella, del mismo modo que ninguna potencia separada modifica nada separado de ella, con lo que, desde este punto de vista, no podemos explicar el conocimiento de aquello que es según la materia si la potencia intelectual del alma está separada del cuerpo y de la materia. Por último, Tomás de Aquino y Alberto Magno se apartan de la intención de Aristóteles porque éste prueba que el intelecto

⁵⁰¹ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, ed. cit., p. 81, l. 59.

⁵⁰² “Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant” Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, p. 82, l. 99.

está separado del cuerpo y que no es material tanto en cuanto a su sustancia como a su potencia. Por esta razón, ni la potencia puede estar separada de la materia, ni la sustancia debe considerarse unida al cuerpo o a la materia. El intelecto no es, así, una forma material, ni posee los inteligibles en acto antes de conocer, del mismo modo que el tacto no puede conocer todo lo sensible, sino sólo lo tangible. Es más, las especies inteligibles no sólo son conocidas en la potencia del alma inteligible, sino también en su sustancia y así, no puede ser que el Filósofo pusiera la potencia separada y la sustancia unida.

Por otro lado, Alberto Magno y Tomás de Aquino no consiguen lo que se proponen, esto es, determinar la intención de Aristóteles, por otros motivos. Con respecto a San Alberto, él opina que la potencia intelectual pertenece a la misma sustancia que las potencias vegetativa y sensitiva, lo que –para Siger de Brabante– no es lo que dice Aristóteles. Con respecto a Santo Tomás, Siger afirma que se limita a cuestionar la posibilidad de que un compuesto material sea capaz de entender si el alma intelectual estuviera separada de la materia. Sin embargo, el acto de entender no tiene lugar por las causas que aduce Tomás de Aquino, pues, si así fuera, la parte material del compuesto también entendería y, así, el acto de entender estaría en el cuerpo y en un órgano.

b) La unión de intelecto y cuerpo

La doctrina de Aristóteles debe entenderse de otra manera. En este punto, Siger de Brabante incidirá en que la unión del intelecto con el cuerpo nos la proporcionan las operaciones del alma. Con esto pretende escapar a las principales críticas de Tomás de Aquino, a saber: que un intelecto separado no puede ser la forma del cuerpo si está separado; que la intelección individual como perteneciente a un hombre concreto no puede aplicársele recurriendo a los *phantasmata* que se unen con el intelecto separado; y que el acto de pensamiento de un ser concreto no sería propio, sino del intelecto separado. Para esto, Siger aducirá que el intelecto es la forma del cuerpo en sentido amplio y que, aunque esté unida a él por medio de

sus operaciones, depende de él, dado que está unida de este modo. Asimismo, que es su perfección, dado que sólo opera en el cuerpo y, en este sentido, así puede entenderse. Para lo segundo, afirma que el acto de entender no le pertenece al hombre en exclusiva por medio de los *phantasmata*, sino por las operaciones del alma, atribuibles al compuesto. Por último, que esta misma unión que se da en el compuesto puede explicar cómo el acto de pensamiento le pertenece al hombre individual y no al intelecto separado.

En primer lugar, Siger argumenta que el alma intelectual está unida al cuerpo por medio de sus acciones, porque no entiende sin el cuerpo y sin los *phantasmata*, dado que no se puede pensar sin las cosas sentidas (órganos externos), conservadas (facultad de la memoria) e imaginadas (facultad imaginativa). Todas estas facultades posibilitan el conocimiento. Con respecto al cuerpo, el intelecto no depende de él para entender en cuanto que éste es de un sujeto, sino en cuanto al objeto, aunque Siger admite que una herida en alguna parte del cuerpo nos puede hacer perder facultades como la imaginativa y, por lo tanto, el intelecto también depende del cuerpo para entender⁵⁰³. Ahora bien, depende del cuerpo porque depende del *phantasma* para entender, de ahí que la importancia recaiga en el objeto de conocimiento, por la necesidad de las imágenes sensibles para entender. En este sentido, el acto de entender se atribuye al intelecto y al hombre: por un lado, “el hombre entiende” se dice porque una parte suya, el intelecto, entiende –del mismo modo que es el ojo el que ve y decimos “el hombre ve”, atribuyéndole la acción de ver al todo que es el hombre–; así también se dice “el hombre entiende” porque el entender no puede darse sin el cuerpo, dado que están unidos en este sentido, y no como dice Tomás de Aquino.

Las operaciones que tienen lugar de manera intrínseca se atribuyen a los compuestos, dado que operan desde el sujeto y se dirigen al sujeto, como es el caso

⁵⁰³ “Cuius signum est quod, laesa quadam parte corporis, ut organo imaginationis, homo prius sciens scientiam amittit, quod non contingeret nisi intellectus dependeret a corpore in intelligendo”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. III, ll. 65-67, pp. 84-85.

del intelecto. Por esta razón, los filósofos han llamado “motores intrínsecos” a las formas y perfecciones de los compuestos y “de ahí que el Filósofo diga, en el libro segundo del *De anima*, que nada impide al alma separarse del cuerpo según algunas partes porque éstas no son acto de ningún cuerpo, o son actos como el navegante a la nave”⁵⁰⁴.

Sin embargo, de acuerdo a Siger de Brabante, el hombre no entiende porque el intelecto sea su motor, pues entender precede al movimiento en él. Tampoco entiende porque los *phantasmata* estén unidos a nosotros, sino que la operación de entender tiene lugar de manera inseparable del cuerpo, aunque el intelecto opera sin movimiento. Efectivamente, el hombre está unido al intelecto, pero por sus operaciones, del modo que se ha explicado anteriormente y, del mismo modo, el hombre es llamado “inteligente” porque entiende y porque su forma sustancial es el intelecto, así como por la que es su operación propia, que es entender. Del mismo modo, el alma intelectual es la perfección del cuerpo y Aristóteles afirma, en el libro tercero del *De anima*, que el intelecto no se comunica con otros en la materia, que no tiene ningún órgano, que es una potencia sin materia, impassible y que está separado⁵⁰⁵. De ahí que Tomás de Aquino y Alberto Magno no hayan entendido bien a Aristóteles ni determinado su propósito.

Continúa Siger de Brabante, en el capítulo sexto, explicando por qué, según el Filósofo, el alma no es total y absolutamente separable del cuerpo, para lo que da varias razones. En primer lugar, si bien el alma no es algo del cuerpo, tampoco se da sin el cuerpo, del que es acto y perfección, razón por la que tampoco puede considerarse sin el cuerpo, sin aquello de lo que es acto. Sin embargo, el alma tiene una operación propia y, en este sentido, podríamos entenderla como algo separable

⁵⁰⁴ “Unde Philosophus in secundo De anima dicit quod animam secundum quasdam partes nihil prohibet separari a corpore, quia nullius corporis sunt actus, aut sunt actus sicut nauta navis”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. III, ll. 86-88, pp. 85. En este punto, disentimos de la traducción realizada por Ignacio Pérez Constanzó y Alberto Silva, dado que ellos traducen “porque ningún cuerpo es acto”. Puede consultarse la misma en Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectual*, traducción, introducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó y Alberto Silva, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 147.

⁵⁰⁵ Aristóteles, *De anima*, libro III, cap. 4, 429a 15-25.

del cuerpo. Aún así, no es totalmente separable del cuerpo, dado que entender no se da sin el cuerpo ni sin los *phantasmata*, que son al entendimiento lo que los sensibles al sentido y, del mismo modo que no podemos sentir sin lo sensible, no podemos entender sin ellos, que son con los que formamos las especies de las cosas.

Tampoco los efectos de las operaciones del alma intelectual se dan separados del cuerpo, por lo que el alma intelectual no es, una vez más, totalmente separable del cuerpo. Pese a todo, y puesto que el alma es perpetua e incorruptible “se separa del cuerpo y así permanece (...) aunque el cuerpo del que es acto se corrompa (...) puesto que según la intención del Filósofo la especie humana es eterna, como su perfección, que se encuentra en el alma intelectual”⁵⁰⁶. Además, la especie humana tiene que ser eterna para evitar que existan infinitas almas intelectivas separadas de sus cuerpos, pues si el alma se separara totalmente del cuerpo al corromperse éste, esto es lo que ocurriría, y Aristóteles reprueba el infinito.

Sin embargo, sólo en virtud de que el alma no sea separable del cuerpo no podemos decir que no es verdad que las almas no reciban premios y castigos en la vida venidera, porque hemos de recordar, advierte Siger, lo que él está haciendo en este tratado según sus palabras: “Nuestra intención principal no es averiguar de qué modo es la verdad acerca del alma, sino cuál fue la opinión del Filósofo sobre esta cuestión”⁵⁰⁷. Y, en este sentido, Aristóteles no dice qué es el alma separada y cuál es su estado, aunque el intelecto se dé sin materia, ni hace ninguna referencia a la materia del alma intelectual totalmente separada del cuerpo entre las sustancias libres de materia. “Por lo cual, no parece verdadero que opinara así del alma”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 6, ll. 55-60, p. 98.

⁵⁰⁷ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 6, ll. 82-83, p. 99.

⁵⁰⁸ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 6, l. 120, p. 100.

c) Naturaleza del alma intelectual

Con respecto al modo de ser del alma intelectual, Siger dice que ésta es inmortal y eterna hacia el futuro, dado que no es corruptible ni *per se* ni *per accidens*. Por sí misma no es mortal o corruptible porque no es material en esencia; tampoco es corruptible accidentalmente, porque no tiene su ser como tal en un sujeto, pues es forma y no materia. Ni siquiera es forma material, porque recibe las formas y especies de todas las cosas materiales y entender es recibir las especies y las formas de las cosas sin la materia. Del mismo modo, el alma intelectual es, con Aristóteles, eterna hacia el pasado, dado que todo lo eterno hacia el futuro lo es hacia el pasado. Siger afirma, asimismo, que se puede argumentar acerca del alma intelectual del mismo modo que acerca del mundo: ¿por qué comenzó a ser en un momento determinado y no antes? Si es eterna hacia el futuro, lo será hacia el pasado, aunque eso no impide que haya sido causada, pues el entendimiento tiene su causa en primera instancia en el intelecto agente y, finalmente, en el Primer Principio de todo cuanto existe⁵⁰⁹. Así, su causa no reside en algo precedente –lo que implicaría un inicio temporal–, aunque tampoco ha surgido de la nada, porque la nada no es causa de nada. El alma intelectual es causada porque tiene su ser a partir de otro y porque no es nada por su propia naturaleza, en sí misma. El alma intelectual es por sí misma *per se*, pero su ser le viene dado por otro *ab alio*, y es eterno. Siempre es, así, ente por sí misma, aunque tenga el ser por otro y, por lo tanto, no hubo un momento en el que no fuera nada y luego algo, lo que implica que es eterna.

En el capítulo séptimo, Siger de Brabante da una serie de argumentos acerca de por qué el alma intelectual no es susceptible de multiplicación, así como por qué no se multiplica con la multiplicación de los cuerpos, considerando esta cuestión “en

⁵⁰⁹ Sobre esto, dice Aristóteles en *De caelo*, I, 283a 29-32: “Es imposible que lo que en un cierto momento ha sido engendrado subsista [como algo] indestructible, o que lo que es ingenerable y siempre ha existido anteriormente se destruya”. Utilizamos la traducción de Miguel Candel, publicada en Gredos, Madrid, 1996.

cuanto atañe al filósofo y por cuanto puede ser comprendida por la razón y la experiencia humanas, investigando lo que sostienen los filósofos más que la verdad, pues procedemos filosóficamente. Pues según la verdad, que no puede mentir, es cierto que las almas intelectivas se multiplican por la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo, algunos filósofos opinan lo contrario y [argumentando] según la vía filosófica parece lo contrario⁵¹⁰. Para argumentar esta cuestión, Siger defenderá que la propia naturaleza del alma imposibilita su multiplicación para cada uno de los individuos. La multiplicación del alma intelectual no puede tener lugar gracias a la materia, pues el alma intelectual carece de materia, está abstraída de la materia, y, para diferir en número, aunque no en especie, necesitamos de la materia. Además, el alma intelectual es una forma subsistente por sí misma, con lo que es individuada en virtud de sí misma, pero nada individual puede ser común a muchos⁵¹¹. Con respecto a lo que dice Santo Tomás, que Dios puede hacer muchas almas individuales similares, Siger dice que “Dios no puede hacer a la vez lo opuesto ni lo contradictorio”⁵¹².

Todo cuanto existe, existe de modo singular, con una forma y una materia determinada –este hombre, este caballo, etc.–. En cuanto existente, por lo tanto, ningún individuo puede predicarse de muchos. Lo que se multiplica es la forma material considerada de modo separado, esto es, el concepto universal –“hombre”, “caballo”–, cuando se atribuye a cada uno de los individuos de una misma especie, que no difieren en cuanto a la forma, sino en cuanto a la posición y dimensiones de

⁵¹⁰ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 6-12, p. 101.

⁵¹¹ Para ilustrar esto, pongamos que tenemos un individuo cualquiera, “Sócrates”. No podemos decir de otros individuos que son “Sócrates”, dado que para predicar necesitamos propiedades universales, no entidades individuales, pues nada que sea individual por su propia naturaleza puede ser común a muchos. Como Siger mismo dice, “no puede haber muchos hombres que sean Sócrates o este hombre [en particular]”. Vid. *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 35-36, p. 102.

⁵¹² Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 49-50, p. 103.

su materia, dado que la materia no se divide por sí misma, sino en razón del cuánto y del dónde está⁵¹³.

La forma, por lo tanto, es una para todos los individuos, pero su individuación no reside en la materia, ni en el individuo en sí mismo, pues ésta se recibe de manera específica, esto es, por pertenencia a la especie. Siger continúa como sigue: “Y cuando un individuo de alguna especie se genera a partir de una materia privada de aquella forma y especie, no se genera otra forma a partir de la forma preexistente (...) sino que esa forma se genera por una anterior que se había generado en otra parte de la materia. Pues no hay ningún inconveniente en que lo mismo preexista y sea generado según la especie”⁵¹⁴. La forma es, así, una y su unidad no se pierde por la multiplicación de los diversos individuos.

Sin embargo, Siger reconoce que los argumentos acerca de la multiplicación de las almas son difíciles, pero afirma que un solo intelecto no implica la imposibilidad del conocimiento individual: el acto de entender se aplica al compuesto que es el hombre y esta operación, sin la cual no existe el acto de entender como tal, no puede tener lugar sin la materia ni, por lo tanto, sin el cuerpo al que está unida. Por último, el maestro de artes duda acerca de la posición real de Aristóteles en esta cuestión, pues entiende que es difícil determinarla con certeza. Asimismo, admite dudar acerca de qué postura sostener por la vía de la razón natural y, ante tal duda, hemos de adherirnos a la fe: “A causa de la dificultad de estos argumentos y de otros, dudé por un largo tiempo acerca de qué debe sostenerse de acuerdo a la vía de la razón natural en relación al problema expuesto y qué opinaba el Filósofo acerca de esta cuestión. Y, ante tal duda, hay que adherirse a la fe, que en todo supera a toda razón humana”⁵¹⁵.

⁵¹³ En el caso del hombre, por ejemplo, todos los hombres están compuestos de la misma materia: huesos, músculos, etc., dado que pertenecen a la misma especie. Siger no explicita este ejemplo. Su argumentación se desarrolla en *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 16-41, p. 105-106.

⁵¹⁴ *Ibid.*, ll. 34-39, p. 106.

⁵¹⁵ Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. 7, ll. 83-87, p. 108. La palabra que utiliza Siger es *ratio*. Puede entenderse también, por lo tanto, como “la fe supera a todo argumento humano”.

5. SIGER DE BRABANTE: *QUAESTIONES SUPER LIBRUM DE CAUSIS*.

Las *Questiones super Librum de causis* datan de entre 1275 y 1276⁵¹⁶. Antonio Marlasca, autor de la edición crítica de este texto, sostiene que el *De anima intellectiva*, que supone una revisión de sus posiciones filosóficas por parte de Siger de Brabante, ya “marca un paso decisivo en el abandono progresivo del averroísmo”⁵¹⁷. Este texto que ahora tratamos no es una mera revisión de su postura con respecto al intelecto, pues Siger llega a afirmar que la doctrina de Averroes en este punto no sólo es herética con respecto a la fe católica, sino también irracional⁵¹⁸. Asimismo, sostiene que no puede ser que haya un único intelecto común a todos los hombres⁵¹⁹. Sin embargo, según la opinión mayoritaria, no debemos entender el cambio en el pensamiento del Brabanzón como algo motivado en exclusiva por las Condenas a la filosofía, o por el temor a las mismas: la mayoría de los historiadores sostiene que Siger era en realidad un creyente sincero⁵²⁰. No podemos obviar que Siger no busca explicitar aquí la opinión de Aristóteles ni la de los filósofos. Dada la extensión de la obra, nos ceñiremos aquí al tema que nos ocupa, i.e., en la posición de Siger de Brabante con respecto al intelecto tal y como él la propone en su comentario al *Liber de Causis*.

a) El problema de la individuación de los intelectos

Para Siger, el alma intelectual es la forma del cuerpo y su perfección y, si bien no depende de la materia para su existencia –dado que es subsistente por sí misma–,

⁵¹⁶ Sigerus de Brabantia, *Questiones super Librum de causis*, edición crítica de Antonio Marlasca, *Philosophes médiévaux*, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, Paris, 1972, pp. 25-29.

⁵¹⁷ Introducción de Antonio Marlasca a las *Questiones super Librum de causis*, ed. cit., p. 19.

⁵¹⁸ “Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 147-148, p. 112.

⁵¹⁹ “Apparet intellectum non posse unum esse numero hominum omnium”, Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 151-152, p. 112.

⁵²⁰ Cf. Introducción de Antonio Marlasca a las *Questiones super Librum de causis*, ed. cit., p. 18. Antonio Marlasca no dice “la mayoría”, sino que habla de “todos los historiadores”. Dado que esta afirmación es muy fuerte, nos inclinamos por hablar de la mayoría.

no es igual que el resto de formas, pues ésta viene de fuera⁵²¹. El alma intelectual necesita de los *phantasmata* para entender, dado que “los *phantasmata* son al intelecto lo que los sensibles al sentido”⁵²². Ahora bien, si no hay un único intelecto, ¿cómo explicar la multiplicación de los intelectos para los diversos individuos? Éste es el problema más complejo al que se enfrenta el Brabanzón. Recordemos que en el *De anima intellectiva* ya le había supuesto una gran duda que le hizo tender hacia las afirmaciones de la fe. El problema, en suma, es el siguiente: si el alma intelectual es subsistente por sí misma, individual y además, es la forma del cuerpo, ¿cómo puede predicarse de muchos? ¿Cómo puede darse una diversidad de almas? La respuesta de Siger es la siguiente: las almas humanas son individuadas por su relación con los cuerpos, del mismo modo que la forma se individúa cuando se une con una materia determinada⁵²³. La forma determina a la materia y, a la vez, la forma común pasa a ser una forma determinada en una materia a través de esa misma materia individual⁵²⁴.

⁵²¹ “Sed forma quae per se subsistit, sicut in suo esse non dependet ex materia, sic et per transmutationem et dispositionem suae materiae ad actum non educitur, sed ab extrinseco est intellectus” Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 26, ll. 162-165, p. 107.

⁵²² Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 26, ll. 93-94, p. 105.

⁵²³ “La materia se perfecciona a través de la forma. Si bien de acuerdo a su esencia [la materia] es infinita, a través de la forma se determina para ser [lo que es] y adquiere sus límites (...). La forma se establece en el ser a través de la materia determinada en la que es recibida y esta determinación es la contracción de ella, al ser infinita según sí misma (...) La forma, así, no se perfecciona a través de la materia, sino más bien es contraída en su ser”: “Materia, cum secundum se non sit in esse perfecta sed per formam perficiatur, secundum se essentiam habet infinitam, ita quod per formam ad esse determinatur et finitur (...) et «forma» ad esse terminatur per determinatam materiam in qua recipitur et ista determinatio eius est contractio eius, cum secundum se esset infinita (...) forma non sic per materiam perficitur, sed magis in esse suo contrahitur”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 53, ll. 23-31, pp. 183-184.

⁵²⁴ “Materia enim secundum se infinita est, nata determinari ad esse per formam; et forma communis indeterminata secundum se nata est determinari et contrahi per materiam”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 53, ll. 43-45, p. 184. N. B. Puede entenderse “nata” como metátesis de “res non nata”, que añade indeterminación a la materia y en castellano evoluciona a nuestro “nada” o puede entenderse como “hecha”, en este caso “ser hecha determinada”, por lo que se omitiría en una posible traducción castellana. En cualquier caso, la línea del cuerpo recoge ambos sentidos, al destacar que es la forma la que determina la materia que, a la vez, queda individuada al ser forma de una materia que queda determinada por esta forma.

El tratamiento de esta problemática lo realiza el Maestro de artes principalmente en la cuestión vigésimo-séptima, a saber, “si el intelecto se multiplica con la multiplicación de los hombres o es uno para todos”. Siger de Brabante presenta, en primer lugar, diez argumentos en favor de la unidad del intelecto en los que no añade nada nuevo a destacar, dado que todos giran en torno al problema de la individuación del intelecto dado que éste no es material⁵²⁵. Inmediatamente después, Siger presenta cuatro razones en contra de la tesis de la unidad del intelecto⁵²⁶: en primer lugar, que los cuerpos de distintos individuos de la misma especie han de tener distintas almas de la misma especie; en segundo lugar que, dado que una pluralidad de entes tiene, a su vez, una pluralidad de formas y el intelecto es la forma del hombre –y, así, su principio intrínseco– el intelecto de cada individuo será distinto, pues la forma es el principio intrínseco de cada individuo⁵²⁷; en tercer lugar, que sólo si los individuos tienen intelectos diversos, tendrán conocimientos diversos; por último, que si sólo existiera un único intelecto, el acto de conocer de los diversos individuos sería el mismo, idéntico en número, lo que es falso.

En la solución o *solutio* de esta cuestión, Siger de Brabante afirma que Averroes creyó que el intelecto era uno para todos los seres humanos porque él pensaba que las cosas que difieren en número tienen que diferir también en cantidad. Sin embargo, al ser inmateriales, no pueden darse diversos intelectos en número, dado que el intelecto no es susceptible de individuación material al no estar sujeto a la materia. Asimismo, el Comentador opinaba que los actos de conocer de los diversos individuos son universalmente idénticos en relación al sujeto y al objeto

⁵²⁵ La serie de argumentos está en Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 3-83, pp. 108-110. Nótese que el intelecto no es material dado que no está formado por materia, aunque previamente se haya utilizado la nomenclatura “intelecto material”, con Averroes, indicando que el intelecto, como la materia, recibe todas las formas. En este caso, utilizamos “material” en el primer sentido que aquí expresamos.

⁵²⁶ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 84-113, pp. 110-111.

⁵²⁷ Si Sócrates y Platón son seres distintos, también sus formas, en tanto que principios de su ser, lo serán. Cf. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 94-96, pp. 110-111.

inteligible, dado que la diferencia en cuanto a las especies inteligibles de cada sujeto reside en los *phantasmata* que adquiere cada uno⁵²⁸. Pero esta posición, nos dice Siger, “es herética e irracional”⁵²⁹. En primer lugar, porque si el intelecto es la forma del cuerpo, tiene que multiplicarse con los cuerpos humanos. La razón es que el intelecto humano se une al cuerpo de tal manera que, una vez que es uno con el cuerpo, no puede unirse a los cuerpos de otros hombres. El intelecto es algo individual, perteneciente al individuo y, por eso, es necesario que se multiplique para los diversos cuerpos, dada la naturaleza de su unión con el cuerpo. De este modo, el intelecto ha de ser diverso en número y, por lo tanto, ha de multiplicarse⁵³⁰. Además, un solo intelecto no puede tener relación con muchos individuos, porque es uno, un existente, y los individuos son también diversos existentes. Necesitamos, por tanto, varios intelectos para los distintos individuos⁵³¹.

b) Objeciones a la tesis de la unidad del intelecto

Para mostrar por qué el intelecto es diverso, Siger va a refutar la serie de diez argumentos que ofrecía al inicio de esta cuestión. En primer lugar, el intelecto material debe multiplicarse porque se comunica con la materia y depende de ella, dado que no es subsistente por sí mismo. En segundo lugar, el intelecto es acto de un cuerpo con el que siempre convive o confluye (*convenio*) y, en este sentido, es el intelecto el que define o delimita al cuerpo, o lo que es lo mismo “el cuerpo es definido a través del intelecto”⁵³². Es, así, su definición o última diferencia. El tercer

⁵²⁸ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 114-146, pp. 111-112.

⁵²⁹ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, l. 147, p. 112.

⁵³⁰ “Omnis forma unita ad materiam tali unione quod, ipsa existente una, materiis diversis non valet uniri, necesse est, multiplicata sua materia, multiplicari, cum quilibet suae materiae uniatur et sub unitate hoc facere non possit. Sed intellectus hoc modo unitur corpori humano quod sub unitate existens non potest pluribus hominibus seu pluribus corporibus humanis uniri. Ergo necesse est multiplicatione corporum humanorum quibus unitur ipsum multiplicari, et erit illa eius multiplicatio in intellectus differentes in numero et specie convenientes, cum sit cum unione ad materiam. Intellectum ergo oportet numerari et multiplicari”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 152-162, pp. 112-113.

⁵³¹ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 179-182, p. 113.

⁵³² Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, l. 195, p. 114.

argumento en contra de la tesis de la unidad del intelecto es que, una vez que se une al cuerpo, el intelecto no puede darse sin él, pero una vez que el cuerpo se corrompe, permanece y “aunque el intelecto sea un ente sin cuerpo en cuanto a su sustancia (...) el alma no es sin el cuerpo”⁵³³. Una vez que el intelecto se separa del cuerpo, nos dice Siger en el cuarto argumento, retiene el ser que tenía en el cuerpo y ésta es la razón de su ser y de que se multiplique: si retiene su mismo ser una vez separado del cuerpo, retiene su ser diverso y, por lo tanto, los intelectos son múltiples. En quinto lugar, Siger nos dice que las almas y las inteligencias son diversas en número aunque de la misma especie. En cuanto a las almas, tienen el ser unido al cuerpo y su multiplicación acaece a través de su relación con el cuerpo, de tal manera que los diversos cuerpos animados tienen almas diversas en número. En sexto lugar Siger afirma que la unión de la forma con la materia en el caso del alma es tal que la forma se particulariza y diversifica en su unión con la materia, por lo que no es un problema que ésta no sea material para que pueda ser diversa en los distintos individuos.

El séptimo argumento marca una diferencia con el resto, pues en él Siger de Brabante reconoce que Aristóteles “era un hombre y podía estar equivocado”⁵³⁴. Trata la posibilidad de que existan infinitos intelectos y recuerda que Aristóteles niega la posibilidad del infinito en acto, aunque afirma que, según el Estagirita, la generación de los hombres es perpetua, explicando la problemática de esta posición⁵³⁵. Por último, afirma que hay quienes afirman que Aristóteles opina que hay un solo intelecto para todos los seres humanos y hay quienes niegan que Aristóteles sostenga esto y, por lo tanto, no podemos hablar con certeza de su posición a partir de sus palabras⁵³⁶. Para el argumento en octavo lugar, Siger nos

⁵³³ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 202-204, p. 114.

⁵³⁴ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 250-251, p. 115.

⁵³⁵ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 338-346, p. 115.

⁵³⁶ “Vel si forte quaeretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum sicut et suos Expositor, non est bene certum ex verbis suis”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 338-346, p. 115.

dice que nada impide que algo subsistente por sí, permanezca, más aún cuando se trata de algo perfecto, como el alma intelectual, que es la perfección del cuerpo.

También los argumentos noveno y décimo suponen una novedad, puesto que el Brabanzón nos habla aquí de cómo tiene lugar el conocimiento y cómo esto está relacionado con la individualidad del alma. En el noveno Siger expone cómo tiene lugar el conocimiento de lo individual por medio de los sentidos y cómo son las cosas mismas las que nos lo proporcionan: cuando percibimos algo, la “*species visibilis*”, vemos cómo es, pero esto no nos proporciona inmediatamente un conocimiento de sus cualidades abstractas. Dice Siger “lo que el sentido proporciona no es el color en abstracto y de modo universal, sino este color”⁵³⁷. Para recibir algo más que la “especie visible”, esto es, la “especie inteligible”, necesitamos de la abstracción a partir de las características individuales de las cosas. El intelecto no está individuado de tal manera que las especies inteligibles sean recibidas en un órgano físico y por eso es el principio del conocimiento universal, aunque el intelecto esté individuado y determinado por la materia. Es decir, un intelecto individual nos permite conocer lo universal. Ésta es la posición de Siger a este respecto.

Por último, en el décimo argumento, nos dice que los intelectos de dos individuos son diversos y, por lo tanto, las especies inteligibles por las que cada individuo entiende, también lo son. Ahora bien, lo conocido por los diversos intelectos es lo mismo. Esta posición es central en el *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino: Averroes no distinguió bien entre el objeto conocido (*intellectum*), que es uno para todos los sujetos; el intelecto o los intelectos en sí (*intellectus*), que son diversos; y sus especies inteligibles, las características del objeto que me hacen conocerlo como tal sin ser en sí mismas el objeto, que también son diversas. Así, los intelectos de Platón y Sócrates son distintos, el concepto universal conocido por ambos es el mismo, pero sus especies inteligibles son

⁵³⁷ Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 264-265, p. 116.

también diversas⁵³⁸. La especie inteligible es aquello que media entre la realidad y nuestro intelecto de tal manera que nos permite conocer potencialmente todas las cosas, aunque nuestro intelecto necesita de los *phantasmata* para conocer, de los que abstrae las especies inteligibles. Por medio de la abstracción que resulta de las especies inteligibles, llegamos al conocimiento universal.

De este modo, a través de la unión de la forma con la materia, pueden darse intelectos específicamente idénticos pero numéricamente diversos. Hemos de recordar, en este punto, que cualquier forma separada de la materia no puede multiplicarse, por lo que cabría preguntarse qué ocurre cuando nuestro cuerpo se corrompe y el alma, como tal, se separa del mismo. En este sentido, dado que el alma es la forma del cuerpo, una vez que éste perece, su naturaleza seguirá siendo la de ser forma de un cuerpo y, de este modo, las almas siguen siendo diversas e individuales cuando morimos: “Cuando el intelecto es separado del cuerpo mantiene el ser que tenía en el cuerpo. La misma opinión hay sobre su ser y su multiplicación: por la misma razón por la que los intelectos eran entes diversos, y cualquiera que sea su ser se mantiene al separarlo del cuerpo, así, por consiguiente, se mantiene su multiplicación”⁵³⁹. Este argumento para explicar cómo las almas siguen existiendo una vez que el cuerpo deja de existir es como el que da Tomás de Aquino en el *De unitate intellectus contra averroistas*: un existente es uno, i.e., una unidad, porque es un todo. El alma permanece en el ser una vez que el cuerpo es destruido, continúa en su unidad como el resto de almas, porque el alma es una forma que participa de muchos, pues es acto de alguna materia⁵⁴⁰.

Como podemos observar, desde lo que Siger expresó inicialmente en las *Quaestiones in tertium de anima* hasta su posición final en las *Quaestiones super*

⁵³⁸ Vid. Mahoney, Edward P., “Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited”, p. 549.

⁵³⁹ “Intellectus cum separatur a corpore retinet esse suum quod habebat in corpore. Idem autem est iudicium de suo esse et de sua multiplicatione: ex quo intellectus erant entia diversa, et quilibet esse suum retinet separando a corpore, tunc ergo et multiplicationem suam retinet”. Sigerus de Brabantia, *In Lib. de causis*, q. 27, ll. 205-209, p. 114.

⁵⁴⁰ Vid. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, c. 5, §§ 103-104.

Librum de causis, la caracterización del alma intelectual en Siger de Brabante cambia de manera notable. Una vez más, no podemos olvidar que en las dos primeras obras está intentando clarificar la posición de Aristóteles y de los filósofos con respecto a esta cuestión. Tanto en el *De anima intellectiva* como en las *Quaestiones super Librum de causis* afirma que no podemos saber con certeza cuál es la posición de Aristóteles, pero en éste último tratado dará un paso más frente a Averroes, de cuya doctrina afirma en éste último tratado que es herética y va en contra de la fe católica. Sus argumentos acerca de la individuación del intelecto están claramente influenciados por Tomás de Aquino, quien, en primer lugar, le hace dudar acerca del verdadero sentir de Aristóteles en esta cuestión, si bien en *De anima intellectiva* aún se inclina por la tesis de la unidad del intelecto. Por el contrario, en el comentario al *Liber de causis*, Siger se inclina por una plena individuación del intelecto y del acto de conocer, pese a que no acepta la distinción de Tomás de Aquino entre la esencia del alma y su capacidad, i. e., el intelecto, concibiéndolo como motor del cuerpo⁵⁴¹.

Pese a que nadie duda hoy en día de la sinceridad del cambio doctrinal de Siger de Brabante, ni de su verdadero sentimiento religioso, la Inquisición lo llamó para juzgarle y las autoridades religiosas, con Tempier a la cabeza, condenaron sus tesis y truncaron su carrera universitaria. El *Chartularium Universitatis Parisiensis*, al presentar las tesis condenadas, lo nombra a Siger de la siguiente manera: “Doscientas diecinueve opiniones de Siger de Brabantia, Boecio de Dacia y de otros condenadas por Esteban, el obispo de París del consejo de doctores de las Sagradas Escrituras”⁵⁴². Mientras Peckham hablara de su merecida muerte miserable, Dante ubicaría a Siger de Brabante junto a Tomás de Aquino en el cielo de los sabios, devolviéndole, en parte, su lugar en la historia: “Ésa es la luz eterna de Siger que,

⁵⁴¹ Vid. Mahoney, Edward P., “Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited”, p. 551.

⁵⁴² “Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae scripturae condemnatae”. CUP, vol. 1, p. 543.

enseñando en la calle de la Paja, provocó la envidia con la verdad de sus silogismos”⁵⁴³.

6. BOECIO DE DACIA: *IGNOTI AUCTORIS QUAESTIONES IN ARISTOTELIS LIBROS I ET II DE ANIMA.*

El texto fundamental para la cuestión del intelecto en Boecio de Dacia es el editado por Maurice Giele *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du traité de l'ame*, que se encuentra en el manuscrito Oxford, Merton Collège 275, ff. 108-121. Giele explica que el texto es una *reportatio* –probablemente inconclusa o falta de algunas partes– utilizada para un curso *per modum quaestionum*, es decir, las notas del maestro para sus clases. Asimismo, Giele refiere un estudio anterior en el que ha demostrado que estas *quaestiones* dependen en gran modo del *De unitate intellectus* de Tomás de Aquino y que Egidio Romano las utiliza en su tratado *De plurificatione intellectus possibilis*, compuesto en 1273, por lo que esta obra anónima data, con toda probabilidad, de 1270-1275⁵⁴⁴.

El texto se encuentra inmerso en la controversia averroísta de los años 1270-1277, pero sostiene la tesis *homo non intelligit*, que no puede atribuirse a Siger de Brabante, tal y como hemos visto anteriormente. Giele afirma que, dado que Siger de Brabante y Boecio de Dacia son los máximos exponentes del averroísmo y este texto es referido como perteneciente a un maestro que es excelente en filosofía, debe pertenecer a un averroísta de primer orden. Asimismo, señala la proposición condenada en 1270, “*Quod ista est falsa vel impropria: homo intelligit*”, como argumento para que Boecio de Dacia sea el autor más probable dada la existencia de esta problemática ya en esa fecha. Pese a todo, reconoce que en muchos casos Boecio es un averroísta moderado, además de enigmático y, por lo tanto, debemos

⁵⁴³ “Essa è la luce eterna di Sigieri che, leggendo nel vico degli strami, sillogizzò invidiosi veri”. Dante, *Paradiso*, X, 133-138.

⁵⁴⁴ Giele, M., Bazán, B. C. & Van Steenberghen, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, p. 15.

asumir que él es el autor de este tratado, aunque con ciertas reservas⁵⁴⁵. Sin embargo, el estilo y la forma de argumentar sí parecen ser adscribibles al Maestro Danés según Richard Dales⁵⁴⁶. Jean-Baptiste Brenet, por su parte, sostiene que este texto responde a Tomás de Aquino⁵⁴⁷. Robert Pasnau, autor de la traducción – parcial– de este texto a la lengua inglesa, sostiene que no tenemos razones lo suficientemente fuertes para asignar la autoría de este texto a Boecio de Dacia⁵⁴⁸.

Teniendo en cuenta todas estas cosas, pasamos al texto que nos ocupa. Para esto, seguiremos el orden expositivo del autor con respecto a la cuestión sobre el alma. Cabe decir que en este tratado encontramos cuestiones relacionadas con la percepción del color, la naturaleza de los átomos, la transmisión del sonido y un apéndice, el *fragmentum de coloribus*, que aquí no trataremos por no ser relevantes para nuestra intención. Sin embargo, destacaremos que son muy interesantes cuando se trata de valorar el quehacer científico-especulativo medieval.

a) La ciencia del alma como objeto de estudio del filósofo natural

El autor comienza el tratado hablando de la ciencia del alma como tal en el proemio y, para esto, explica por qué la ciencia del alma es admirable y honorable y, así, por qué es un saber necesario. Primeramente porque las capacidades del alma, como oír o ver, están por encima de las capacidades materiales y, así, el alma forma parte del tipo de entes que están por encima de nosotros, dado que el alma es la última perfección de las cosas materiales. El autor afirma que donde dice “alma” se

⁵⁴⁵ “Il résulte de tout cela qu'il faut accueillir avec réserve l'hypothèse d'après laquelle Boèce de Dacie serait l'auteur des Quaestiones que nous publions”. Giele, M., Bazán, B. C. & Van Steenberghen, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, p. 20.

⁵⁴⁶ Vid. Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, pp. 154-155.

⁵⁴⁷ Vid. Brenet, Jean-Baptiste, “Sujet, objet, pensée personnelle: l'Anonyme de Giele contre Thomas d'Aquin”, pp. 60-61, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 79, 2012, pp. 49-69.

⁵⁴⁸ Pasnau, Robert, “Anonymous (Arts Master c. 1270) Questions on De anima I-II”, en *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3, Mind and Knowledge, pp. 35-78, Robert Pasnau (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 35.

refiere al alma en acto y, por cuanto a las partes de ésta, a la intelectual⁵⁴⁹. En segundo lugar, la ciencia del alma es necesaria para las ciencias que tratan sobre las cosas naturales porque el alma es acto y perfección de las cosas naturales, por lo que es necesario conocerla para conocer los cuerpos naturales.

Asimismo, la ciencia del alma es necesaria para el conocimiento de los entes separados, porque desde sus operaciones se prueba el ente separado, que es el objeto de la filosofía primera. La ciencia del alma también es necesaria para la filosofía moral y la ley positiva, porque las virtudes y los hábitos contrarios a las virtudes están en el alma, de tal manera que las virtudes serán tales de acuerdo a las distintas virtudes del alma. Por estas razones, la ciencia del alma –de la que habla como ciencia real– estudiará, en primer lugar cuál es la naturaleza del alma y, en segundo lugar, cuáles son sus operaciones⁵⁵⁰. Para su naturaleza, nos dice el autor, ésta se considerará en tanto abstracta; para sus operaciones, según sean activas o pasivas.

Con respecto a los problemas cuando se trata de establecer una ciencia del alma como tal, el autor apunta principalmente a dos cuestiones. En primer lugar, que el alma no es una sustancia perceptible por medio de los sentidos y toda ciencia comienza por los sentidos. En segundo lugar, la ciencia es de lo universal, pero el alma es una parte de los individuos. La respuesta es que, si bien no percibimos el alma como tal, sí percibimos sus operaciones. Con respecto a la universalidad del alma, dado que ésta puede ser abstraída de la materia, también es universal. Así soluciona la problemática expuesta inicialmente. Otro problema que podemos añadir tiene que ver con el hecho de que, dado que las pasiones del alma no tienen lugar sin

⁵⁴⁹ Nótese que la palabra que utiliza el autor es “parte” y no “capacidad” o “potencia”. Vid. *Quaestiones De anima*, en *Trois commentaires, proemium*, l. 22, p. 21.

⁵⁵⁰ “Item, si aliqua una esset scientia docens vel demonstrans quod quid est in singulis rebus, illa esset scientia realis; sed scientia docens modum demonstrandi et venandi quod quid est in singulis rebus, ipsa est modalis; differunt igitur, etc”. “Además, si alguna ciencia enseña o demuestra aquello que es en las cosas singulares, ésta es ciencia real, pero aquélla que enseña el modo de demostrar y de investigar aquello que se da en las cosas singulares, es modal; luego son diferentes”. *Quaestiones De anima*, I, comm. 1, ll. 16-19, p. 33. Esta distinción nos lleva también a pensar en Boecio de Dacia como autor de este tratado, dada la importancia que éste da a la delimitación de las diversas ciencias principalmente en el *De aeternitate mundi*.

la materia y que el alma no puede entenderse sin el cuerpo, el filósofo natural o físico es quien debe ocuparse de esta ciencia, aunque podemos argumentar también que el físico no puede considerar las cosas que tienen el ser separado de la materia, como es el caso del alma. Lo que busca aquí es una respuesta a si corresponde o no al filósofo estudiar la cuestión del alma o no.

Para resolver esta cuestión podemos argumentar que, dado que el ser del alma intelectual es separado, la ciencia del alma intelectual ha de estar separada de la ciencia del cuerpo. Por lo tanto, no sería el filósofo el que se ocupa de la ciencia del alma. Sin embargo, el alma intelectual se comunica con el cuerpo por medio de sus operaciones, por lo que puede existir una ciencia natural del alma, dado que la existencia del alma intelectual no puede probarse sin la materia y sin las cosas naturales⁵⁵¹. Además, la ciencia del alma también pertenece al ámbito de lo natural porque es la ciencia del cuerpo animado y porque sus disposiciones tienen lugar en el cuerpo y no pueden reducirse a virtudes elementales. La argumentación que aquí encontramos implica que la ciencia del alma es algo relativo a la filosofía natural y, por lo tanto, es el filósofo el que ha de investigarla o, al menos, tiene la posibilidad de investigar el alma sin que los teólogos puedan acusarle de que éste no es el ámbito de la filosofía.

b) ¿Qué es el alma intelectual?

En la cuestión sexta del libro primero se pregunta el autor de este tratado si hay alguna operación que sea propia del alma como tal, de tal manera que podamos afirmar que el alma es una sustancia separada. Nos dice aquí que el alma intelectual precisa de los *phantasmata* para entender, es más, que el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos, vegetamos y pensamos, pero que no decimos que el alma sea la que entiende o siente, sino que atribuimos esto al sujeto que posee alma. Por lo

⁵⁵¹ “Et ideo potest esse scientia naturalis de anima, ratione suarum operationum quae communicant materiae sive corpori, ex quibus declaratur substantia animae, ita quod, sine materialibus et physicis, non probatur esse animae intellectivae”, *Quaestiones De anima*, I, q. 3, ll. 38-41, p. 26.

tanto, la operación de entender es propia del conjunto, al alma y al cuerpo, porque el cuerpo es el que recibe las imágenes o *phantasmata*. En este sentido, el cuerpo es el objeto del acto de entender.

Acerca de esto añade el autor que algunos sostienen que el alma es la forma sustancial del cuerpo, que es su perfección y forma y, de entre sus potencias, que hay una, la intelectual, que tiene su ser separado y que es el acto del cuerpo. Declaran, asimismo, que nosotros entendemos y que entendemos por medio del alma. Sin embargo, nuestro pensador afirma que esta posición no puede mantenerse, negando, así que el alma sea la forma sustancial del cuerpo. Las razones en contra son, en primer lugar, que una operación y una potencia separadas de la materia no prueban la sustancia cuyo ser es la forma del cuerpo. Pues, si entender es una operación separada, desde ella no se prueba que la sustancia que entiende sea acto del cuerpo. Podríamos decir que entendemos de tal manera que entender es una afección (*passio*) que se da en la materia, dado que entendemos a través del intelecto, que es un acto del cuerpo. Sin embargo, esto es contradictorio con que el acto de entender tiene lugar de forma separada, por lo que esta posición no puede sostenerse. O en el cuerpo, o separado, aunque podríamos entenderla como accidente: “Nada prohíbe que la forma sustancial sea acto de algún ente en acto, no a través de la forma sustancial, sino a través de algún accidente. Pero que la forma sustancial sea acto de algún ente en acto a través de la forma sustancial antes de que aquél se dé en su materia, esto es imposible”⁵⁵².

Continúa el autor argumentando por qué el alma no es la forma sustancial del cuerpo recurriendo a cómo tiene lugar la unión del intelecto con el cuerpo. Para esto, afirma que el acto de entender es común al alma y al cuerpo, o lo que es lo mismo, que el alma necesita del cuerpo para entender. Podemos afirmar que

⁵⁵² “Nihil prohibet formam substantialem esse actum alicuius entis in actu, non per formam substantialem, sed per aliquod accidens. Sed quod forma substantialis sit actus alicuius entis in actu per formam substantialem prius dantem esse illi suae materiae, hoc est impossibile”, *Quaestiones De anima*, II, 1, ll. 24-28, p. 65.

entender es una afección (*passio*) en la que el alma necesita al cuerpo como sujeto y materia en el que deviene el acto de entender, —como se necesita el ojo para ver—; ahora bien, el alma necesita al cuerpo para entender como objeto, no como sujeto, porque tal como prueba Aristóteles, no hay acto de entender sin *phantasmata* y éstos no se dan sin el cuerpo. El intelecto se une a nosotros, así, no como entendimiento, sino como lo entendido, pues las cosas entendidas se unen a nosotros por medio de los *phantasmata*. Además, entender no es la única operación del alma, como prueba Aristóteles. Por esto, el alma no se une al cuerpo como forma sustancial a no ser que afirmemos que ésta es generable y corruptible⁵⁵³. Por el contrario, el intelecto y lo entendido se unen a nosotros como objeto. Para la unión de alma y cuerpo, el autor añade que la potencia y el acto, según su naturaleza, son un solo ente. Pone el ejemplo de la cera y la figura de cera: no es cera, sino una figura de cera, un ente. La unidad de los entes es, así, su unidad en acto. Aquello que es, lo es por medio del acto y la potencia en sí misma no es. Pero el acto tampoco es nada sin la potencia, por eso el compuesto de acto y potencia conforma una unidad. Y añade “quienes argumentan contra este modo de unión, argumentan bien que nosotros no entendemos como sujeto de esta operación, sino como aquello sin lo cual el intelecto no entiende. De ahí que no argumentan contra este modo de unión a no ser que se siga que nosotros no entendemos. Y bien prueban que nosotros no entendemos, de tal manera que entender se une a nosotros como forma del ente en materia, pero en el modo dicho. Y parece que ésta es la intención de Aristóteles aquí”⁵⁵⁴.

⁵⁵³ “Ita quod, quicumque quaerit intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam, non potest ad hoc devenire nisi ponat, sicut posuit Alexander, intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem”, *Quaestiones De anima*, I, q. 6, ll. 85-89, ll. 92-98, p. 39.

⁵⁵⁴ “Qui arguunt contra hunc modum. copulandi, bene arguunt quod nos non intelligimus sicut subiectum huius operationis, sed sicut illa sine quibus intellectus non intelligit. Unde non arguunt contra hunc modum copulandi nisi quia iam sequeretur quod nos non intelligimus. Et bene probant quod nos non intelligimus, ita quod intelligere uniatur nobis sicut forma ens in materia, sed dicto modo. Et videtur haec esse intentio Aristotelis hic”. *Quaestiones De anima*, I, q. 6, pp. 39-40.

b) Unidad del intelecto

En lo que respecta a la unidad o multiplicidad del intelecto, el autor nos dice que sólo la materia es el principio de multiplicidad numérica. Este pasaje es difícil, dado que el autor dice que no es contradictorio que el intelecto sea conceptualmente uno y, a la vez, muchos. No es difícil si pensamos que qué es el intelecto, en cuanto abstracto de la materia, es lo mismo para todos. La dificultad reside en cómo ese todo unitario se divide para cada uno de los individuos sin la materia como principio multiplicador *a priori*, dadas las características de esta discusión en esta época, pues esto es algo que el autor no explica, salvo por evidenciar las consecuencias que se seguirían de que no hubiera un intelecto individual para cada individuo. Por esta razón, preferimos referir directamente las palabras del autor que nos ocupa a este respecto.

Así, el intelecto es uno en cuanto abstracto de la materia, dado que “en tanto intelecto, el intelecto es uno, universal, él mismo es uno en la razón y tiene tal ser, que es así uno porque para su unidad no es contradictorio que sea en muchos, ni para su entidad; luego, aquel ente así uno, no era un ente a través de la materia, sino abstraído de la materia. Además, así como la forma se multiplica en la materia por medio de la multiplicación que no se opone a la unidad que tiene en su ser el intelecto, luego el ser propio del intelecto no era material, sino abstracto de la materia. (...) Por lo tanto, si el intelecto fuera uno en materia, uno a través de la materia, ya no puede ser muchos (...) Por tanto, el intelecto es abstraído de la materia. Por tanto el intelecto tiene tal ser que es separado de la materia, es sempiterno e incorruptible”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ “Intellectum secundum quod intellectum, universale, ipsum est unum in ratione et habet tale esse, quod est sic unum quod illi suae unitati non repugnat quod sit in multis nec illi suae entitati; ergo illud sic unum ens non fuit unum ens pex materiam, sed abstractum a materia. Item, sic forma multiplicatur in materia multiplicatione quae non opponitur unitati, quam unitatem habet in esse suo intellecto, ergo esse intellectum suum non fuit in materia, sed abstractum a materia. (...) Ergo, si intellectum esset unum in materia, unum per materiam, iam non posset esse multa. (...) Ergo intellectum est abstractum a materia. Ergo et intellectus habet esse tale quod separatum est a materia, sempiternum et incorruptibile est”. *Quaestiones De anima*, I, 18, ll. 50-65, p. 59.

Ahora bien, el intelecto es uno según la forma, y en este sentido permanece incorruptible. Sin embargo, se divide para cada individuo, pues no es posible que cada individuo tenga un intelecto diferente a no ser que éste se divida: “Que el intelecto en cambio permanece y también es un ente de acuerdo a la forma, se divide, se prueba así: en efecto, el intelecto puede ser uno y el mismo según la forma para mí, para ti y del mismo modo para Sócrates; pero no puede ser intelecto para mí, para ti y para Sócrates a no ser que se divida. Y la prueba de esto es que, si dices que el intelecto aquél no se divide en algún modo, sino que permanece indiviso para todos los modos, entonces, como por el intelecto soy formalmente un ser que entiende, y similarmente, tú, etc., y este intelecto para ti permanece indiviso en todos los modos, como tú dices, entonces cada vez que yo esté entendiendo a través de él, tú también entiendes a través de él, y también Sócrates, lo que es falso”⁵⁵⁶. También añade que de no afirmar que el intelecto se divide para cada hombre se seguiría la consecuencia de que todos los hombres serían el mismo, dado que todos compartirían una y la misma forma, lo que es falso⁵⁵⁷. El intelecto, así, es uno, aunque viene individuado por la materia una vez que forma parte del individuo.

c) Individuación del conocimiento

La tesis más problemática la encontramos en la cuestión cuatro del libro segundo, a saber, si el alma intelectual está unida al cuerpo de acuerdo a su sustancia como forma sustancial. Aquí sostiene el autor de este tratado que la

⁵⁵⁶ “Quod autem intellectum, manens et ens unum secundum formam, dividitur, huius probatio est: nam unum et idem secundum formam potest esse intellectum a me, a te, similiter et a Socrate; sed non potest esse intellectum a me, a te et a Socrate, nisi sit divisim. Et huius probatio est, nam si dicas quod intellectum illud non est divisim aliquo modo, sed manet indivisim omnibus modis, tunc, cum per intellectum formaliter ego sim intelligens, et similiter tu etc, et ipsum intellectum per te idem manet indivisim modis omnibus, ut dicis, ergo quandocumque ego essem intelligens per hoc, similiter et tu esses tunc intelligens per illud et similiter Socrates, quod falsum est”. *Quaestiones De anima*, I, 18, ll. 80-90, p. 60.

⁵⁵⁷ “Si forma, ut humana, eadem esset omnibus in eodem indivisa, ita quod, sicut non est divisibilis per formam, sic nec per materiam, tunc quandocumque Socrates esset ens homo per hanc formam hominis, similiter tunc statim Plato esset ens homo per illam formam hominis, cum uterque sit homo; hoc autem falsum est; ergo et primum”. *Quaestiones De anima*, I, 18, ll. 91-96, p. 60.

proposición “el hombre propiamente entiende” no ha sido probada y, por lo tanto, hemos de negarla. Antes de llegar a esta conclusión, ofrece una serie de argumentos a favor y en contra de que el alma sea la perfección sustancial del cuerpo para después resumir la posición del Aquinate a este respecto: “Dicen algunos que el intelecto es acto del cuerpo en su ser como forma de la materia, aunque es una potencia separada en su operación”⁵⁵⁸. Sin embargo, afirma el autor que si entender, la operación del intelecto, no está unida al cuerpo, sino que es una afección (*passio*) separada, “entonces ciertamente nada hay que muestre que el intelecto está unido al cuerpo de acuerdo a su sustancia”⁵⁵⁹. Nos dice el autor que “si entender no fuera una afección que tiene lugar en la materia, sino que las cosas entendidas están separadas, y si el intelecto es incorpóreo, como dice Aristóteles y todos admiten, digo que no es acto del cuerpo como su sustancia (...) esto no lo enseña su operación, esto es, que sea acto del cuerpo. Siempre debemos observar lo que se manifiesta y desde las cosas manifiestas concluir esto, es decir, que el intelecto no es la forma del cuerpo”⁵⁶⁰. El problema es, afirma el autor, que de sostener que el alma intelectual no es la forma y el acto del cuerpo se sigue que nosotros no entendemos, pues es el intelecto el que entiende. Tampoco podríamos decir, con Averroes, que las cosas entendidas se unen a nosotros y así se une a nosotros el intelecto en este caso⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ “Dicunt aliqui quod intellectus actus est corporis in suo esse sicut forma materiae, est tamen potentia separata in sua operatione”, *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 69-70, p. 70.

⁵⁵⁹ “Si igitur intelligere non sit unum corpori, sed est passio separata, certe tunc nihil est quod declaret intellectum secundum substantiam esse coniunctum corpori”, *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 77-79, p. 70. En líneas siguientes añadirá que esto no puede sostenerse ni aunque digamos que hay algunas operaciones separadas de la materia. Vid. *ibidem*, ll. 89-97, p. 70 y ll. 98-17, p. 71.

⁵⁶⁰ “Si est ita, scilicet secundum quod intelligere non est passio in materia, sed intellecta sunt separata, et si intellectus est incorporealis, ut vult Aristoteles et sicut omnes confitentur, dico quod non est actus corporis ut sui substantia (...) hoc enim non docet operatio eius, scilicet quod sit actus corporis. Semper enim debemus ad apparentia respicere et ex apparentibus concludere hoc, scilicet ipsum «intellectum» non esse formam corporis”, *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 18-25, p. 71.

⁵⁶¹ “Dictum est nunc animam esse non actum et formam corporis, scilicet intellectivam. Sed videtur inconueniens ex hoc sequi maximum, quia, si ita sit, tunc sequitur quod nos non intelligimus; ita quod sequitur ex hoc quod homo non intelligit. Nec valet via Commentatoris: dicit quod quia intellecta nobis sunt copulata, ideo et intellectus nobis copulatus est”, *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 57-62, p. 72.

El autor, supuestamente un averroísta, continúa este texto con una serie de argumentos contra la posición opuesta. De entre éstos podemos destacar el que esgrime contra la posición de Averroes. Nos dice que si entendemos porque las cosas entendidas se unen a nosotros, se sigue que entendemos y no entendemos, porque el hombre entiende por medio de los *phantasmata*, pero por sí mismo no entiende⁵⁶². Esta serie culmina con las siguientes palabras: “Este discurso es largo y tiene una breve solución (...). Éstos aceptan que el hombre, propiamente, entiende, y no lo prueban. Argumentan desde este supuesto”⁵⁶³.

El discurso continúa con una argumentación incidiendo en por qué “este hombre entiende” es un presupuesto que no debe admitirse. Cuestiona, así, los presupuestos admitidos con respecto al acto subjetivo de entender. Veamos las palabras del autor al respecto: “Pero si este supuesto no es verdadero, no lo argumentan⁵⁶⁴. De ahí que, que el hombre, propiamente hablando, entiende, no lo concedo. Si aquello se admite, no sé responder; pero niego esto y con merecimiento, así que responderé fácilmente”. Para esto, explica que, con Aristóteles, si bien el intelecto no es material, dado que no tiene un órgano, no entiende del mismo modo que sentimos por medio de los sentidos. Por otro lado, que Aristóteles dice que entender no es algo que realice exclusivamente el alma, sino que precisa también del cuerpo y de los *phantasmata*, dado que el entendimiento no es algo material y no tiene lugar en la materia. No se da el entender como la percepción por medio de los sentidos. Por estas razones, entender no es la perfección del hombre, dado que el entender necesita al hombre como objeto del conocer y no como sujeto del conocimiento⁵⁶⁵. En la argumentación que sigue critica el ejemplo que, entre otros,

⁵⁶² Éste es el tercer argumento, que está en las líneas 73-80, p. 73. La serie completa la encontramos en las pp. 72-75.

⁵⁶³ “Iste sermo longus est et habet brevem solutionem : (...) Isti autem accipiunt quod homo proprie intelligit, nec hoc probant”. *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 40-43, p. 75.

⁵⁶⁴ Esto es, “el hombre propiamente entiende”.

⁵⁶⁵ “Si enim, ut vult Aristoteles tertio huius et adversarii etiam, si intelligere organum non habet, imo est abstractum a materia, ex hoc sequitur ut proprio sermone homo non intelligat sicut sentit. Dicis:

Siger mismo utiliza para mostrar que el intelecto es el motor del cuerpo, i.e., el del navegante y la nave. Aduce nuestro autor que este ejemplo no se le parece porque la nave no está unida a la naturaleza del navegante, mientras que es lo opuesto en el caso del intelecto.

Es más –afirma el autor–, si dijéramos que nosotros experimentamos y percibimos que conocemos, tampoco nos serviría para probar que “el hombre propiamente entiende” es una proposición verdadera. No, porque es el intelecto, como motor del cuerpo, el que experimenta el entender. Tampoco si se arguye que entendemos como agregados del intelecto, porque el intelecto necesita al cuerpo como objeto que experimente esto, pues es así como ambos se comunican. El intelecto entiende porque ésta es su naturaleza y cuando entiende está en acto y siempre está en potencia para entender.

En este sentido, el autor del tratado está cuestionando qué significa *entender* y en qué consiste esta experiencia en tanto experiencia subjetiva. Tal y como lo explica este autor, dentro de la experiencia de entender, el hombre es el objeto y no el sujeto del conocimiento. Además, el acto de entender no se da sin el cuerpo, donde el cuerpo tiene el sentido de materia en donde se da la intelección y el de sujeto en términos de sustrato: si bien el alma no necesita al cuerpo como materia –pues el intelecto no tiene un órgano material–, sí lo necesita como objeto para el conocimiento, pues de no haber un cuerpo, el acto de entender sería vacío, al no tener un individuo que entienda⁵⁶⁶. Para cómo tiene lugar la intelección de los

Aristoteles dicit hominem et non intellectum intelligere, primo huius. Non est quaerendum hominem intelligere et non intellectum tantum, nisi ex hoc modo quo intelligere est commune animae et corpori, et non animae tantum. Nunc autem Aristoteles videtur determinare primo huius quod intelligere non est proprium animae, sed animae et corpori; et modus per quem est commune corpori quoniam non est sine phantasmate. Hoc autem non est ut intelligere sit perfectio hominis, sed eget homine ut obiecto. Sic non est dicere intellectum intelligere, sed hominem, non ex hoc modo quo intelligere sit in materia, ut videre in oculo, et per consequens non ut perfectio, sed ut separatum a materia. Eget tamen materiali corpore ut obiecto, non ut subiecto suo; et pro tanto est dicere hominem intelligere; tamen non est ita ut dicimus hominem sentire. Si dicas quod proprie homini «convenit intelligere», non est probatum, et ideo hoc est negandum”. *Quaestiones De anima*, II, 4, ll. 47-64, p. 75.

⁵⁶⁶ Vid. Brenet, Jean-Baptiste, “Sujet, objet, pensée personnelle: l’Anonyme de Giele contre Thomas d’Aquin”, pp. 60-61, en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 79, 2012, pp. 49-69. Brenet habla de dos sentidos de “sujeto” en este texto, a saber, el sujeto como todo orgánico o soporte

conceptos, así como para qué significa que algo sea universal, el autor afirma que todo cuanto es universal, lo es por abstracción de la materia. Además, que la materia no puede ser abstraída de la materia, porque nada se abstrae de sí mismo. Sólo puede multiplicarse aquello que es material y la materia no es inteligible *per se*, sino por la *speciem intelligibilem* que hay en el individuo, la forma. Así deviene universal la materia, en tanto forma entendida. La materia se hace inteligible por medio de la abstracción. Sócrates, fuera de su alma, es uno porque lo consideramos como no abstracto de la materia. La materia no es universal y, por lo tanto, todo lo universal, para que sea universal, ha de ser abstraído de la materia. Los universales, así, son los inteligibles abstraídos de la materia.

Esta posición filosófica es difícil de comprender, aunque, si tenemos en cuenta que no debemos admitir nada que no podamos demostrar desde el punto de vista del averroísmo, esta argumentación no debe sorprendernos como filósofos. Así, si podemos explicar el acto de entender por esta vía, no debemos recurrir a basar nuestros argumentos en una proposición –“el hombre propiamente entiende”– que no podemos demostrar. Dada la extensión del tratamiento de esta cuestión en esta obra, ésta es la tesis más fuerte de este tratado y no la tesis de la unidad del intelecto, que el autor sólo refleja someramente. Si atendemos a esto, sí es muy posible que Brenet esté en lo cierto al afirmar que este tratado está respondiendo al *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino, si bien desde una perspectiva distinta a la de Siger de Brabante.

Otra cuestión a destacar dentro del tratado cuyo contenido se ha expuesto, aunque de manera breve, es el ataque de este autor a las tesis de Averroes acerca de cómo tiene lugar la unión de alma y cuerpo, que se enmarcan dentro de esta misma polémica. No deberíamos dejar pasar, asimismo, la distinción que realiza nuestro anónimo con respecto a la ciencia especial y a la ciencia modal, siendo ésta última la que enseña cómo procede la demostración. Sin embargo, si tenemos en cuenta

orgánico del entendimiento, es decir, el sujeto como materia; y el sujeto como objeto del conocimiento o determinación formal, como sustrato del conocimiento. Vid. *ibidem*, p. 61.

que durante los siglos XII y XIII hubo diversos intentos por clasificar los distintos saberes, tampoco es realmente una aportación muy novedosa⁵⁶⁷.

A modo de conclusión, si cabe, nos gustaría destacar el esfuerzo filosófico que realiza este autor en pro de que no se admita, en nuestras argumentaciones, nada que no podamos demostrar. La argumentación filosófica, según este autor, nos muestra que el intelecto es uno e inmaterial, no que el hombre propiamente entienda y, por eso no debemos utilizar esta afirmación como soporte a nuestras conclusiones si procedemos por la vía de la filosofía.

7. TESIS CONDENADAS SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO.

Del mismo modo que en el capítulo anterior, en éste enumeraremos algunas de las proposiciones condenadas en 1270 y 1277 con respecto a esta tesis con la finalidad de mostrarla, en la medida de lo posible, en sus diversas manifestaciones.

En relación a 1270, la primera proposición es “que el intelecto de todos los hombres es uno e idéntico en número” y la segunda “que esta (proposición) es falsa o impropia: el hombre entiende”. Ambas, como vemos, tienen que ver con la cuestión del intelecto y de cómo entendemos. La proposición séptima, que dice “que el alma, que es la forma del hombre de acuerdo a lo que es hombre, se corrompe una vez corrupto el cuerpo” tiene que ver con la naturaleza del alma y su inmortalidad. Como hemos visto a través de estas páginas, también con la cuestión del intelecto.

Para las proposiciones condenadas en 1277, destacaremos las siguientes⁵⁶⁸:

7. Que el intelecto no es acto del cuerpo, a no ser como el navegante en la nave, ni es la perfección esencial del hombre.

⁵⁶⁷ A modo de ejemplo podemos mencionar *De divisione philosophiae*, de Dominicus Gundissalinus o la misma guía de estudios citada en capítulos precedentes.

⁵⁶⁸ Para esto seguimos la numeración del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, que recoge la numeración del *syllabus* de Tempier.

8. Que el intelecto cuando quiere se introduce en el cuerpo y cuando no quiere no se introduce.

11. Que el hombre es hombre con independencia del alma racional.

19. Que el alma separada no sufre el fuego de ningún modo.

27. Que Dios no puede hacer muchas almas distintas en número.

31. Que el intelecto humano es eterno porque procede de una causa que siempre se encuentra del mismo modo y porque no tiene materia a través de la cual se dé antes en potencia que en acto.

32. Que el intelecto de todos [los hombres] es uno en número, pues aunque se separe de este cuerpo, no se separa de todos.

41. El intelecto de Sócrates estando muerto no posee ya la ciencia de las cosas que ha conocido.

109. Que la sustancia del alma es eterna y que el intelecto agente y posible son eternos.

113. Que el alma separada no es alterable según la filosofía, aunque según la fe se altere.

114. Que el alma racional, cuando se retira de un animal, el animal se mantiene todavía vivo⁵⁶⁹.

115. Que el alma intelectual, conociéndose, conoce todas las demás cosas. En efecto, las especies de todas las cosas son creadas a la vez que ésta. Pero este conocimiento no se debe a nuestro intelecto, en cuanto a que es nuestro, sino en tanto que es intelecto agente.

⁵⁶⁹ Nos apartamos notablemente de la traducción de F. León Florido en esta proposición y nos acercamos a la que realiza D. Piché a la lengua francesa. Florido traduce: “Cuando el alma racional se retira de un animal, el alma se mantiene todavía viva”. Sin embargo, la proposición en latín es “Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum” y consideramos que, de concordar “vivum” con “anima” (femenino) en lugar de con “animal” (neutro), debería decir “anima viva” y no “animal vivum”. Vid. León Florido, F., 1277. *La condena de la filosofía*, en *A parte rei* Revista de Filosofía, Madrid, 2007, p. 89 y Piché, David - Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, p. 113.

116. Que el alma es inseparable del cuerpo, y con la corrupción de la armonía corporal se corrompe el alma.

120. Que nada puede conocerse del intelecto después de su separación [del cuerpo].

121. Que el intelecto, que es la perfección última del hombre, está radicalmente separado.

123. Que el intelecto agente es una cierta sustancia separada superior al intelecto posible; y que según la sustancia, la potencia y la operación está separado del cuerpo, y no es la forma del cuerpo humano.

126. Que el intelecto posible no es nada en acto antes de entender, porque en la naturaleza inteligible ser algo en acto es ser acto que entiende.

127. Que del que entiende y de lo entendido deviene una sustancia, porque el intelecto deviene formalmente las mismas cosas inteligidas.

Como podemos observar, no sólo se condenan en 1277 proposiciones que tienen que ver en sentido estricto con la tesis de la unidad del intelecto –que lo define como uno, eterno e inmaterial–, sino también con cómo tiene lugar el conocimiento e incluso tesis que cuestionan la omnipotencia divina o la inmortalidad del alma individual.

8. CONCLUSIONES

En relación a la tesis de la unidad del intelecto, hemos de considerar varias cuestiones. En primer lugar, que en las obras en las que Siger de Brabante afirma que lo que busca es determinar la opinión de Aristóteles en torno al intelecto, la tesis de que el intelecto es uno para todos los seres humanos ocupa un lugar central en su argumentación. Sin embargo, si acudimos a su comentario al *Liber de Causis*, vemos cómo acusa a Averroes de herético e irracional. Podemos considerar esto como producto de una evolución en su pensamiento o bien podemos considerar que Siger de Brabante está actuando como filósofo original en esta última obra, dado

que en las anteriores él afirma que su intención es mostrar el parecer de Aristóteles, si bien nos inclinamos por la primera consideración.

Otra de las cuestiones que nos interesa mostrar aquí es en qué modo divergen las posturas del Brabanzón y la de Boecio de Dacia, pues, suponiendo que él sea el autor del tratado anónimo traducido por Giele, apenas dedica unas líneas a la cuestión de la unidad del intelecto, echando el resto en criticar la tesis de que el hombre propiamente entiende por no probada. El autor del tratado anónimo afirma que la individuación del intelecto tiene lugar por medio de la materia, si bien éste continúa siendo uno para todos los seres humanos, al modo de Siger de Brabante en *De anima intellectiva*. Pese a todo, insistimos, éste no es el objetivo principal de su argumentación en este tratado.

Por último, hemos de incidir en que no existe un modo unánime de aproximarse a esta cuestión en el marco del averroísmo latino. Sin embargo, si suponemos que Boecio de Dacia es realmente el autor del tratado anónimo de Giele, sí podemos inclinarnos por la tesis de la unidad del intelecto como uno de los rasgos más característicos de este movimiento filosófico.

VI. LA CUESTIÓN ÉTICA

“La verdadera felicidad y la beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad”⁵⁷⁰. Baruch Spinoza.

La última de las tesis problemáticas en el marco del averroísmo es la que afirma que la vida feliz es la vida intelectual y, por lo tanto, la vida del filósofo. La fuente principal de esta tesis es, sin duda, el libro décimo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde el de Estagira afirma que “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable (que sea una actividad) de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. (...) Y esta actividad es contemplativa”⁵⁷¹. También indica en este texto que un mayor conocimiento implicará una práctica más virtuosa⁵⁷². Es decir, no sólo por ser el camino hacia la felicidad en términos teóricos, dado que “considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres”, sino también por llevar a una vida virtuosa en sentido práctico es la vida contemplativa la más excelsa⁵⁷³.

⁵⁷⁰ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Altaya, Barcelona, 1997, p. 116.

⁵⁷¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177a ll. 13-18.

⁵⁷² Vid. Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1179b l. 1 y ss.

⁵⁷³ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1179a ll. 31-32.

Para esta cuestión es importante considerar, asimismo, el entorno en el que ésta se desarrolla. Hemos de notar lo problemático de afirmar que la felicidad se encuentra en la investigación filosófica en un ambiente marcadamente teológico y en el que, por lo tanto, la máxima aspiración del hombre ha de ser la contemplación de Dios. En este sentido, una de las cuestiones problemáticas es, como apunta Alain de Libera, que algunos maestros de artes se quedaban en esta facultad porque consideraban que habían llegado al fin último del hombre, encontrando una suerte de placer en la vida intelectual que molestaba a las autoridades teológicas⁵⁷⁴: al reivindicar el ideal ético de sabiduría, ponen en tela de juicio el ideal de santidad defendido por los teólogos.

1. DE SUMMO BONO Y LAS QUAESTIONES MORALES

La obra más representativa a este respecto es de Boecio de Dacia, si bien también encontramos en Siger de Brabante el tratamiento de algunas cuestiones éticas, aunque el Brabanzón no apela a un estado de perfección que se obtenga por medio de la filosofía. Por esta razón, veremos en primer lugar el contenido de *De summo bono sive de vita philosophi* del filósofo danés y después tomaremos en consideración las posiciones filosóficas de Siger a este respecto por cuanto podamos rastrear en su obra en general así como en sus *Quaestiones morales* en particular⁵⁷⁵.

a) De summo bono sive de vita philosophi

La concepción ética de Boecio de Dacia la encontramos en el opúsculo anteriormente citado, *De summo bono sive de vita philosophi*, un título muy

⁵⁷⁴ Vid. Libera, Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2000, p. 80.

⁵⁷⁵ En este sentido, cabe señalar que la ética es un saber especulativo y también práctico, pues es una disciplina que trata también de las *operationes*. También hay un debate en este momento acerca de si la Ética es, en este sentido, una ciencia en sentido estricto o un arte o techné, aunque esto cae fuera de la cuestión que estamos tratando en el presente epígrafe y, por lo tanto, nos limitamos a mencionarlo. Vid. Buffon, Valeria, "Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics", en *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 3, pp. 449-476, 2004, pp. 459-460.

significativo al poder traducirse la conjunción “*sive*” como “o lo que es lo mismo”. Tenemos, así, que el título de este opúsculo es “Acerca del supremo bien, o lo que es lo mismo, sobre la vida del filósofo”. En esta obra, compuesta en los años que giran en torno al 1270, Boecio de Dacia alude a un estado de perfección en el que están los filósofos, que son los que dedican su vida al estudio de la sabiduría⁵⁷⁶. Para su argumentación, si bien toma como base fundamental las enseñanzas de Aristóteles, añade una elaboración propia, dado que a la tesis de que la filosofía es un camino de perfección, Boecio de Dacia añade que la vía filosófica nos llevará ineludiblemente al máximo amor a Dios. Asimismo, mediante la filosofía llegaremos al conocimiento de que todo cuanto existe en el mundo procede de Él, pues ésta es la finalidad de la filosofía.

Como paso previo al tratamiento de esta obra hemos de recordar el *status* de la filosofía moral dentro del entorno universitario parisino, pues, al igual que el resto de materias, ésta hunde sus fundamentos en la filosofía natural. Sólo desde el supuesto de que somos seres naturales podemos estudiar cómo nos relacionamos con nuestros semejantes, que también lo son. Por este motivo no debe extrañarnos que se trate de una felicidad que es posible en esta vida, una felicidad estrictamente natural, frente a otra que tiene lugar en la vida de ultratumba. Tampoco nos ha de sorprender, desde esta perspectiva, que Boecio de Dacia afirme que no busca el bien supremo en absoluto, sino que investiga, por medio de la razón, “el supremo bien que es posible para el hombre”⁵⁷⁷. Pasemos, sin más, a explicar el tratamiento que este filósofo realiza sobre esta cuestión.

⁵⁷⁶ El autor del aparato crítico de esta obra reconoce la imposibilidad de datarla de manera incontestable. Vid. *Boethi Daci Opera, Topica – Opuscula, De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* en *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, *pars* II, N.G. Green-Pedersen (ed.), G. E. C. Gad, Hauniae (Copenhague), 1976, pp. XLVII-XLVIII.

⁵⁷⁷ “Cum in omni specie entis sit aliquod summum bonum possibile, et homo quaedam est species entis, oportet quod aliquod summum bonum sit homin possibile. Non dico summum bonum absolute, sed summum sibi”. Boethius de Dacia, *De summo bono*, en *Boethi Daci Opera, Topica – Opuscula, De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis* en *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, *pars* II, pp. 369-380, N.G. Green-Pedersen (ed.), G. E. C. Gad, Hauniae (Copenhague), 1976, ll. 1-4, p. 369.

Boecio de Dacia considera que, si hay un supremo bien posible para el hombre, en esta vida, éste tiene que darse en términos de su capacidad más elevada, i. e., el intelecto, que es lo que hay de divino en el hombre. En el intelecto se dan, a su vez, dos capacidades o potencias, una teórica y otra práctica. De acuerdo a la potencia teórica del intelecto, el supremo bien que es posible para el hombre consiste en conocer lo verdadero en las cosas singulares. Asimismo, dado que la capacidad más noble es el intelecto y que, por lo tanto, el hombre debe orientar su vida al conocimiento, éste será más noble cuanto más elevado sea el objeto conocido. Con respecto a la potencia práctica del intelecto, el supremo bien consiste en “hacer lo bueno y deleitarse en ello”, operando de acuerdo al medio elegible. Sobre esto, nos dice Boecio de Dacia que “no se es justo a no ser que se deleite en hacer la justicia y, del mismo modo, hay que entender al respecto de las operaciones de otras virtudes morales”⁵⁷⁸. Así, ambas potencias se emplean en lo singular: en conocer la verdad acerca de cada ente y en hacer lo bueno en cada caso. En esto consiste la felicidad humana, en “conocer lo verdadero, hacer lo bueno y deleitarse en ambas cosas”⁵⁷⁹.

Además, dado que para Boecio de Dacia, con Aristóteles, todos los hombres desean por naturaleza saber, todo aquél que no dirija sus acciones a estos fines que le son connaturales, estará pecando en mayor o menor grado. La causa de esto la encuentra este maestro de artes en la concupiscencia desordenada, de la que nos dice que es la causa que impide que el hombre desee lo que naturalmente le es propio. El filósofo conoce el vicio y la virtud, con lo que elegirá ésta última; además, sabe que el placer intelectual es un placer mayor que el sensible y, por otra parte, como en las cosas buenas, nos dice el Danés, no es posible el exceso y el pecado, por más que el filósofo busque la verdad por medio de la especulación teórica, no peca. Por estas

⁵⁷⁸ “Non enim est iustus nisi qui in operibus iustitiae delectatur. Et eadem modo intellegendum est de operibus aliarum virtutum moralium”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, ll. 59-60, p. 371.

⁵⁷⁹ “Ex his quae dicta sunt manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, ll. 62-64, p. 371.

tres razones, los filósofos son más virtuosos que el resto de hombres, porque los filósofos “ponen su vida en el estudio de la sabiduría”⁵⁸⁰.

Ahora bien, dado que el filósofo vive de acuerdo al orden natural, concibiendo su tarea vital como búsqueda incansable de la verdad, no parará hasta conocer la primera causa de todo cuanto existe, el ser increado, pues la pregunta por lo divino es connatural a los seres humanos. A esto se llega desde la observación empírica. Dice Boecio de Dacia: “El filósofo que especula acerca de los entes causados que existen en el mundo, las naturalezas de éstos y el orden de éstos entre sí, es introducido en la especulación de las causas más altas de las cosas, porque el conocimiento del efecto lleva de la mano al conocimiento de su causa. Y conoce que las causas superiores y las naturalezas de éstas son de tal modo, que es necesario que éstas tengan otra causa, con lo que es introducido en el conocimiento de la primera causa”⁵⁸¹. Es decir, el conocimiento exhaustivo de la realidad implica conocer que existe una cadena causal que llega a una primera causa que, aunque no podamos experimentar, podemos inferir por medio del orden de las cosas.

Es más, sin esta primera causa nada existiría universalmente, y es eterna e inmutable, dado que un cambio en la misma se entendería como una imperfección. Desde ella existe todo cuanto hay en el mundo, es causa del orden de los entes entre sí y de su conservación. Además, todo cuanto hay de bueno en el mundo lo es porque participa de este primer principio del que deriva la unidad del mundo. Y añade Boecio de Dacia: “El filósofo que considera todas estas cosas es inducido a la admiración de este primer principio y al amor a éste (...). Y porque cualquiera se deleita en aquello que ama, y máximamente se deleita en aquello que ama máximamente, y el filósofo tiene su amor máximo en el primer principio (...) se

⁵⁸⁰ “Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, ll. 138-139, p. 374.

⁵⁸¹ “Ideo philosophus speculando entia causata, quae sunt in mundo, et naturas eorum et ordinem eorum ad invicem inducitur in speculationem altissimarum causarum rerum, quia cognitio effectuum est quaedam manuctio in cognitionem suae causae; et cognoscens causas superiores et naturas earum esse tales, quod necesse est eas habere aliam causam, inducitur in cognitionem primae causae”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, 176-183, p. 375.

sigue que el filósofo se deleita máximamente en el primer principio y en la contemplación de su bondad. Sólo éste es el recto deleite”⁵⁸². Y continúa hasta el final, “ésta es la vida del filósofo y cualquiera que no tenga esta vida no tiene la vida recta. Llamo «filósofo» a todo hombre que vive de acuerdo al recto orden de la naturaleza, y a quien ha adquirido el fin último y óptimo de la vida humana. Ahora bien, el primer principio acerca del que se ha hecho el discurso es Dios glorioso y sublime, que es bendito por los siglos de los siglos”⁵⁸³.

Podríamos, por lo tanto, cuestionar si realmente Boecio de Dacia merece el título de “principal defensor de los artículos condenados”, dado que el estudio de la filosofía nos llevará, ineludiblemente, al máximo amor a Dios, así como al conocimiento de que todo cuanto hay de bueno en el mundo procede de Él. Este maestro de artes concibe la filosofía como algo previo y primordial cuando se trata de considerar la fe: sólo desde el conocimiento de todo cuanto existe en el mundo llegaremos al Primer Principio de manera racional, recta y rigurosa. No deberían extrañarnos, desde esta perspectiva, algunas de las proposiciones condenadas en 1277, como la número 40, que afirma “que no hay estado más excelente que dedicarse a la filosofía”; o la 154, que establece “que los sabios de este mundo son sólo los filósofos”. Sin embargo, en vista de su argumentación, él no emplea estas tesis en contra de la fe, sino más bien al contrario. Es más, un número importante de tesis condenadas tienen que ver con la “concupiscencia desordenada” que él claramente critica en esta misma obra.

⁵⁸² “Philosophus haec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius (...).Et quia quilibet delectatur in illo quod amat et maxime delectatur in illo quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii (...) sequitur quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis suae. Et haec sola est recta delectatio”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, ll. 226-238, p. 377.

⁵⁸³ “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum”, Boethius de Dacia, *De summo bono*, ll. 239-244, p. 377.

Entonces, ¿por qué él es uno de los “principales defensores de estos artículos”? Con la recepción de la *Ética* de Aristóteles y su consideración acerca de la felicidad humana se ponen de manifiesto varias cosas. En primer lugar, que la felicidad, como meta de la vida humana es una cuestión que puede tratar la filosofía, además, sin recurrir a la teología. En segundo lugar, que la suprema perfección del hombre en esta vida puede alcanzarse mediante un modo determinado de proceder, el filosófico y, por lo tanto, ésta no es sólo un don divino. Además, la felicidad sólo puede consistir en la contemplación de Dios y, si ésta nos la proporciona la vía de la filosofía, no tenemos por qué esperar a una vida futura para contemplar a Dios⁵⁸⁴. Así, la problemática de fondo residiría en considerar la máxima perfección humana como un logro alcanzable mediante la vía filosófica o como un don de Dios. En eso, quizá sí podríamos ver reflejada la acusación que se le hace a Boecio de Dacia. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el maestro danés se considera a sí mismo un filósofo de la época y que, como tal, opina que su tarea es tan amplia como la misma búsqueda de la verdad. Cuando está haciendo filosofía, por lo tanto, debe intentar llegar al último fundamento de la realidad para conocerla con verdad por cuanto le permita la argumentación filosófica.

b) La cuestión ética en Siger de Brabante

En lo que respecta a Siger de Brabante, no tenemos un tratado en el que hable acerca de esta cuestión de manera exhaustiva, aunque encontramos una referencia escasa en el *De anima intellectiva*⁵⁸⁵. También tenemos una compilación de escritos, las *Quaestiones morales*, en los que apunta algunas cuestiones más o menos polémicas. De entre éstas, veremos lo que tiene que ver con la humildad y su *status*

⁵⁸⁴ Vid. Wieland, Georg, “The reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008, pp. 657-672 y Wieland, Georg, “Happiness: The Perfection of Man”, *ibidem*, pp. 673-686.

⁵⁸⁵ No nos centraremos en este aspecto de la ética de Siger en la cuestión del libre albedrío. Para esto, puede consultarse Beltran, M.-Llorens, S. F., “Siger de Brabante sobre el libre albedrío”, en *Studia Lulliana*, 31, 1991, pp. 167-178.

como virtud o no, dado que la proposición 171 de las condenas de 1277 recoge en parte la posición de Siger de Brabante: “Que la humildad, en la medida en que alguien no muestra las cosas que tiene, sino que se desprecia y se humilla, no es una virtud. –Error, si así se entiende: ni virtud ni acto virtuoso”⁵⁸⁶.

Para la cuestión de la felicidad, Siger de Brabante nos dice en su tratado *De anima intellectiva* que ésta consiste, con Aristóteles, en obrar de acuerdo a la virtud divina⁵⁸⁷. Con respecto a las *Quaestiones morales*, que datan de 1273-1274, la cuestión más relevante, como hemos apuntado con anterioridad, es si la humildad es o no una virtud, aunque también dedica espacio en esta obra a tratar si la virtud moral es también una cuestión práctica o no⁵⁸⁸. Hemos de tener en cuenta que éstas *Quaestiones* son notas de clase y, por lo tanto, constituyen cuestiones debatidas en el marco de la universidad, mas no son un tratado como tal. Asimismo, si bien no trataremos aquí esta cuestión, que Tomás de Aquino también trata el par humildad-magnanimidad en la *Summa Theologiae*, estableciendo que el humilde es magnánimo de corazón⁵⁸⁹.

En relación a si la humildad es una virtud, que es la primera cuestión del tratado, comienza Siger aduciendo que, mientras que la humildad rehuye las cosas grandes, la magnanimidad, en oposición, tiende a éstas. La humildad se da “cuando alguien pretende menos cosas buenas acerca de sí de las que en él hay”⁵⁹⁰. Sin embargo, la humildad no se opone a la magnanimidad, dado que ambas son virtudes, aunque la magnanimidad es más perfecta que la humildad. Ambas tienen

⁵⁸⁶ “Quod humilitas, prout quis non ostentat ea que habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. – Error, si intelligatur: nec virtus nec actus virtuosus”.

⁵⁸⁷ Y, por lo tanto, en obrar conforme al intelecto: “Cum operationes secundum virtutem divinae sint felicitatis, ut dicitur primo Ethicorum”. Sigerus de Brabantia, *De anima intellectiva*, c. VI, ll. 90-91, p. 99.

⁵⁸⁸ Para la datación vid. Bazán, Bernardo C., introducción a Sigerus de Brabantia, *Écrits de Logique, de Morale et de Physique*. Edición crítica de Bernardo Bazán, Philosophes Médiévaux, Tome XIV, Publications Universitaires ; Louvain: Batrice-Nauwelaerts, París, 1974, p. 38.

⁵⁸⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a IIae, qq. 129 y 161.

⁵⁹⁰ “Cum aliquis praetendit minora bona de se quam in eo sint, dicimus eum aliquando esse humilem”. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones morales*, q. 1, p. 98.

que ver con la apetencia de honores, pero la magnanimidad hace avanzar hacia la apetencia de las cosas elevadas de acuerdo a la recta razón y, por eso, es más perfecta.

La cuestión segunda es “si la virtud moral se genera a partir de los actos”, de ahí que hayamos hablado de ella anteriormente como una cuestión de virtud en sentido práctico. Nos dice Siger que no es suficiente hablar de la virtud y de en qué consiste ésta para ser virtuoso, a no ser que también obremos de modo virtuoso⁵⁹¹. Asimismo, nos dice que alguien que no es virtuoso puede, en algún momento, obrar de acuerdo con la virtud, en lo que intervendría la recta razón. Es decir, obrar de modo virtuoso no nos convierte en virtuosos, aunque sí podamos obrar de esta manera.

Poco más podemos añadir con respecto a Siger de Brabante en esta cuestión, salvo quizá plantearnos si hasta qué punto la ausencia del tratamiento exhaustivo de la ética y de la felicidad humana es relevante para hablar de un *corpus* de averroístas. De cualquier modo, esta problemática la plantearemos en el marco del averroísmo como un todo en las conclusiones, dado que consideramos que ése es el lugar más apropiado, pues aquí estamos mostrando la posición del Brabanzón sin más.

2. TESIS CONDENADAS RESPECTO A LA ÉTICA

Dado que estas tesis no las encontramos en las condenas de 1270, nos referiremos en exclusiva a algunas de las condenadas por Tempier en 1277, entre las que encontramos las siguientes:

40. Que no hay estado más excelente que dedicarse a la filosofía.

130. Que si la razón es recta también la voluntad es recta. –Error, porque va en contra de la glosa de Agustín sobre aquel salmo: “A mi alma le apeteció desear”,

⁵⁹¹ “Frequenter audire loqui de virtutibus et earum actibus non sufficit ad generandum virtutem, nisi homo manum apponat ad opus”. Sigerus de Brabantia, *Questiones morales*, q. 2, p. 100.

etc., porque según esto, la gracia no sería necesaria para la rectitud de la voluntad, sino solamente la ciencia, que fue el error de Pelagio.

154. Que los sabios de este mundo son sólo los filósofos.

157. Que el hombre ordenado en cuanto a su intelecto y sus afectos, como puede serlo suficientemente por las virtudes intelectuales y las otras morales de las que habla el Filósofo en las *Éticas*, está suficientemente dispuesto para la felicidad eterna.

171. Que la humildad, en la medida en que alguien no muestra las cosas que tiene, sino que se desprecia y se humilla, no es una virtud. –Error, si así se entiende: ni virtud ni acto virtuoso.

176. Que la felicidad se tiene en esta vida y no en otra.

La aparición de tesis estrictamente relacionadas con posturas filosóficas en el ámbito de la ética es es más bien escasa en las condenas de 1277, si bien hay otras relacionadas con cuestiones de moral católica; cuestiones relativas al trato a los animales; y cuestiones relacionadas con el *status* del filósofo y de la filosofía en relación a la fe. Algunas de éstas las expondremos a continuación:

16. Que de la fe no hay que cuidarse, si se dice de algo que es herético porque va contra la fe.

20. Que la ley natural prohíbe el asesinato de los animales irracionales así como de los racionales, aunque no del mismo modo.

22. Que la felicidad no puede proceder inmediatamente de Dios.

23. Que decir que Dios da la felicidad a uno y no a los otros es sin razón y una ficción.

152. Que los discursos de los teólogos están fundados en fábulas.

153. Que no se sabe más por saber teología.

166. Que el pecado contra la naturaleza, como el abuso del coito, aunque sea contrario a la naturaleza de la especie, no es contrario a la naturaleza del individuo.

168. Que la continencia no es esencialmente una virtud.

169. Que la perfecta abstinencia del acto de la carne corrompe la virtud y la especie.

172. Que el placer en los actos sexuales no impide el acto o el uso del intelecto.

175. Que la ley cristiana impide aprender más.

180. Que no hay que rezar.

181. Que la castidad no es un bien mayor que la perfecta abstinencia.

183. Que la simple fornicación, como la de un soltero con una soltera, no es pecado.

En cualquier caso, no hemos encontrado estas proposiciones en ninguna de las obras de los dos autores conocidos como máximos exponentes del averroísmo que hemos estudiado a lo largo de estas páginas. Sirva esta muestra a modo de indicador de la diversidad doctrinal de las tesis condenadas en 1277.

3. CONCLUSIONES

Para la tesis de que la filosofía conduce a la felicidad en esta vida, la última de las grandes posiciones doctrinales tradicionalmente atribuidas al averroísmo, nos encontramos que Siger de Brabante no trata esta cuestión, mientras Boecio de Dacia le dedica un tratado entero. Hemos de recordar, en este punto, que el Danés muestra un profundo sentir religioso en el mismo, pues la vía filosófica nos llevará a la felicidad en la medida en que nos acercará a Dios como primer principio. Esta postura es compartida por Santo Tomás –si bien con algunos matices–, para el que la vida virtuosa es la vida dedicada al conocimiento, si bien la dimensión inmortal del hombre exige que su felicidad resida en la contemplación de Dios.

Siger de Brabante, por su parte, trata la cuestión de si la humildad es o no una virtud, lo que no debe extrañarnos si la ponemos en relación a los diversos problemas relativos al surgir de las órdenes mendicantes en el siglo XIII, y a aquéllos de entre las mismas que se vanagloriaban de su propia humildad, haciéndola, así, algo magnánimo. Éste es el par que el Brabanzón utiliza y que

también fue tratado por Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*. Tampoco debe sorprendernos el tratamiento de la humildad aquí, dado que esta cuestión la aborda Siger de Brabante en unas *quaestiones* que constituyen, ante todo, notas de clase, por lo que, sin más, trata una cuestión discutida en su tiempo.

Queremos destacar, por último, la existencia de tesis en contra de la religión en el marco de las condenas de 1277. Y esto, en sentido fuerte, dado que no es contra la religión en el ámbito de lo público o de lo privado, sino contra la religión católica en general. Hemos de señalar, asimismo, que no hemos encontrado ninguna de estas afirmaciones en Siger de Brabante ni en Boecio de Dacia, pero nos parecen relevantes cuando se trata de entender este movimiento filosófico como un todo.

CONCLUSIONES

Muchas son las dificultades que encontramos al leer los textos del pasado con los ojos del presente. El filósofo, o el historiador de la filosofía, asiste a los eventos pasados y se cree un mero espectador de la época. Y, sin embargo, nada hay más lejos de la realidad de nuestra tarea, en la que somos, inevitablemente, parte implicada. Pocos filósofos habrá que se sumerjan en una época sin encontrar en ella un sentimiento, bien sea éste un afecto o el mayor de los desapegos. Pocos habrá, asimismo, que consigan desvincularse completamente de la realidad de su tiempo y completen la tarea con la mayor de las objetividades. Y, sin embargo, lanzamos al presente nuestras conclusiones creyéndonos dignos testigos del pasado:

I. Ni siquiera hoy en día podemos hablar unívocamente de un movimiento filosófico que, como tal, sea lo que llamamos “averroísmo”. Malentendido en numerosas ocasiones, identificado a menudo con la doble verdad, no encontramos en este movimiento una posición unánime ante las teorías que se le imputan. Tampoco encontramos una defensa de todas las tesis tradicionalmente adscritas a los autores típicamente averroístas en cada uno de ellos. Ni tal doble verdad. Ni siquiera un seguimiento exhaustivo de las posiciones de Averroes. Sí encontramos, sin embargo, a unos filósofos que recogieron la doctrina de Aristóteles en cuanto al estudio de las causas naturales y la llevaron hasta sus últimas consecuencias. En esto, y no en otras cosas, reside para nosotros lo que es ser averroísta.

Esta nueva metodología, esta nueva aproximación al mundo con los ojos del filósofo, es la característica fundamental del averroísmo como movimiento filosófico. Sostenemos que el punto histórico de inflexión en el que las distintas ciencias empiezan a concebirse como saberes especializados viene marcado por las exigencias metodológicas del movimiento averroísta. Sostenemos, asimismo, que también aquí arranca la concepción de las distintas ciencias como saberes autónomos y no auxiliares o inmersos en la teología. Por lo tanto, mantenemos, también, que en el siglo XIII, en el marco del averroísmo, se inicia la paulatina secularización de los saberes que desembocaría en nuestra concepción de la ciencia como un ámbito especializado y particularizado.

II. Otra de las conclusiones que extraemos del presente trabajo es que en el movimiento averroísta, en sus tesis concretas, encontramos los cimientos de la Modernidad. ¿Cómo argumentar que la esencia de la Modernidad se encuentra en el siglo XIII? Esto puede realizarse de varios modos:

1. En primer lugar, estos autores realizan una defensa de la autonomía de la razón natural y de la filosofía frente a instancias externas cuando se trata de conocer el mundo. Esta defensa se realiza en sentido fuerte, dado que los autores del llamado entorno averroísta afirman sin reservas que el proceder filosófico, por la vía argumentativa y, por lo tanto, por medio de la razón natural, es el único método que nos lleva a conocer el mundo natural y humano.

2. El movimiento averroísta no sólo propugna que la filosofía es un saber autónomo, sino lo que es más importante, la necesidad de establecer un sujeto autónomo. Un sujeto autónomo que ha de poder investigar la naturaleza de las cosas por la vía de la razón sin someterse a la divina providencia ni a los dogmas religiosos cuando está trabajando como filósofo. Este sujeto autónomo es el filósofo profesional, el artista que permanece en la facultad de artes y que entiende que sus tareas son la búsqueda de la verdad y determinar el sentido de las enseñanzas de los antiguos sin hacer de ellos autoridades incontestables. Un sujeto que se enfrenta a la

realidad como algo susceptible de ser conocido y criticado mediante el uso de la razón. Un sujeto que entiende que el conocimiento es valioso por sí mismo y que, como tal, se enfrenta al mundo.

3. En relación a las tesis concretas y atendiendo a las que tradicionalmente se le adscriben al averroísmo, –i.e., la cuestión de la eternidad del mundo; la tesis de la unidad del intelecto y la tesis de que la felicidad es alcanzable en esta vida por medio del intelecto– también sostenemos que en ellas encontramos los presupuestos de la Modernidad. Veamos por qué estas problemáticas pueden considerarse típicamente modernas si las tratamos como la relación de Dios con el mundo; la cuestión del alma y la pregunta acerca de qué es el hombre desde el punto de vista de la ontología y de la ética.

a) Respecto a la relación entre Dios y el mundo se ha de considerar la tesis sobre la eternidad del mundo. En esta cuestión lo primero que queremos destacar es que ésta es una discusión que en el averroísmo tiene lugar desde un punto de vista estrictamente físico. Es decir, se atiende a los fenómenos del mundo físico y a los mecanismos que conducen y provocan los distintos movimientos que en éste acaecen para explicar su posible origen temporal o eterno. Y el mundo que emerge de estas discusiones es nuestro mundo: un conjunto de realidades físicas que ha de ser pensado desde otras realidades anteriores a él, que lo explican en su realidad actual; y esta justificación la hemos de reproducir incesantemente.

b) En relación al alma, encontramos dos cuestiones principales. En primer lugar, la cuestión ontológica, es decir, qué es el alma y en qué modo se une ésta al cuerpo. Para caracterizar esta unión se establece que hay una parte o capacidad especial e inmaterial del alma que es el intelecto y que reúne las características de lo que la filosofía actual llamaría “mente”, aunque notamos que este concepto es, aún hoy, difícil de definir en nuestra disciplina. Esto deviene, a su vez, un problema de tipo gnoseológico, a saber, cómo es que ambas partes se unen para llevar a cabo el proceso de conocimiento, dado que una es inmaterial y la otra es esencialmente material, y en qué consiste dicho proceso. Además, estos autores no sólo plantean

cómo tiene lugar el conocimiento, sino también qué es la experiencia de conocer en tanto experiencia subjetiva.

Vemos aquí el planteamiento del problema mente-cuerpo, si bien en términos de “intelecto-cuerpo” tanto desde el punto de vista de la ontología como desde el de la gnoseología. Ciertamente, el sujeto cognoscente del siglo XIII no es el sujeto cartesiano, dado que este sujeto no es el único fundamento del conocimiento. Sin embargo, el siglo XIII no recurre a Dios como garantía del conocimiento, sino a los sentidos, que son los que nos permiten percibir el mundo externo y, por lo tanto, son la base del conocimiento, aunque sin obviar que éste tiene un componente inmaterial. Tampoco el siglo XIII nos ofrece un método que tenga como inicio el dudar de todo, aunque sí nos aporta uno en el que se conjugan los componentes empírico y racional como bases para todo conocimiento.

c) Si bien la pregunta por qué es el hombre no se encuentra planteada como tal en estos autores, sí tenemos respuestas a la cuestión antropológica que incluyen una doble respuesta desde los ámbitos ontológico y ético. El hombre es un viviente racional cuya capacidad más elevada es la razón, o lo que es lo mismo, el intelecto. En términos de esta capacidad ha de construir el individuo su felicidad y en términos de ésta el hombre se hace dueño de su felicidad. El hombre es, por lo tanto, un sujeto autónomo y racional que en cuanto tal se relaciona con el mundo.

d) Frente a la idea tradicional de la Edad Media como época histórica en la que el centro de la reflexión filosófica gira en torno a la idea de Dios y a la religión, no encontramos en los autores tratados en este estudio una reflexión centrada en estas cuestiones. Sí hay un componente religioso, pero éste no es mayor que el que encontramos en autores tradicionalmente situados en la Modernidad, como Descartes, que postula a Dios como garante del conocimiento, tal como referíamos en líneas anteriores; o el mismo Kant, que sitúa a Dios como fundamento de la moral. Para los autores averroístas, por el contrario, no cabe la apelación a Dios cuando estamos trabajando con causas naturales.

III. Los *Comentarios* de Averroes propiciaron una lectura de Aristóteles que tuvo como consecuencia que la filosofía empezara a desprenderse de las cuestiones teológicas estableciendo al filósofo como sujeto autónomo. Para este sujeto, la filosofía es más que un saber autónomo, pues es la esfera de conocimiento más elevada para el hombre. Quizá hoy en día tendamos a subestimar las reivindicaciones de los pensadores que han ocupado este espacio. Sin embargo, hemos de reconocerles, no sólo su arrojo y valentía en un momento histórico en que el entorno en nada les era propicio, sino especialmente el hecho de que su forma de entender la ciencia, pese a los siglos que han pasado, resulta muy similar a la actual en cuanto a sus fundamentos, más aún si se tiene en cuenta la tendencia a la especialización científica vigente hoy en día. Finalmente, el legado de sus luchas por defender el pensamiento libre, ha llegado hasta nuestros días como presupuesto para todo quehacer filosófico y científico posterior.

BIBLIOGRAFÍA

1. ARISTÓTELES

- Aristóteles, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.
- Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Miguel Candel (trad.), Gredos, Madrid, 1996.
- Aristóteles, *Física*. Edición de Guillermo R. de Echandía. Gredos, 1995.
- Aristóteles, *La reproducción de los animales*, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1998.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) I y II*. Miguel Candel (trad.), Gredos, Madrid, 1982 (I) – 1988 (II).
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 1998.

2. AVERROES

a) Fuentes primarias

- Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, apud Junctas, Venetiis 1562 (Rep.: Minerva, Frankfurt, 1962).
- Averroes, *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, en *La psicología de Averroes*, introducción, traducción y notas de Salvador Gómez Nogales, UNED, Madrid, 1987.
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edición de F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.
- Averroes, *Compendio de Metafísica*, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y la Fundación de El Monte, Sevilla, 1998.
- Averroes, *Damîma (Epistula ad amicum)*, en *Teología de Averroes*, pp. 355-365, traducción de M. Alonso, C.S.I.C., Madrid-Granada, 1947.

- Averroes, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, trad. latina de Calo Calonymos, edic. de B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, 1961.
- Averroes, *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*, trad. y estudio Josep Puig, CSIC, Madrid 1987.
- Averroes, *Epítome del libro sobre la generación y la corrupción*, edición y traducción de Josep Puig, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992.
- Averroes, *Fasl al-Maqâl (Tratado decisivo)*, en *Teología de Averroes*, traducción de Manuel Alonso, pp. 149-200, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla, 1998.
- Averroes, *Kasf an Manâhiy (Los métodos demostrativos en la religión)*, en *Teología de Averroes*, traducción de Manuel Alonso, pp. 355-365, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla, 1998.
- Averroes, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, introducción, traducción y notas de Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven, 2009.
- Averroes, *Tahâfut al-tahâfut (The incoherence of incoherence)*, trad. de S. Van Den Berg, 2 vols., Oxford University Press, London, 1954.

b) Fuentes secundarias

- Al-Allaf, Mashhad, “Al-Ghazālī vs. the Philosophers on the Eternity of the World”, en *The Essential Ideas of Islamic Philosophy. A Brief Survey*, The Edwin Mellen Press, USA, 2006.
- Black, Deborah L., “Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection”, en *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 15, pp. 319-52, 2004.
- Black, Deborah, L., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy* 31.3, pp. 23-59, julio: 1993.
- Black, Deborah, L., “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy”, 2010. Disponible en línea en <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/intentions.pdf>
- Bonin, Thérèse, “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The *Decisive Treatise* of Averroes”, comunicación presentada el 4 de Noviembre de 2005 en la *Franciscan University of Steubenville*.
- Brenet, Jean-Baptiste, “Agent Sense in Averroes and Latin Averroism”, en *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy*, pp. 147-166, Silva, José Filipe-Yrjönsuuri, Mikko (eds.), Springer Science & Business Media, Heidelberg-NY-Dordrecht-London, 2014.
- Brenet, Jean-Baptiste, *Averroes l’inquiétant*, Les Belles Lettres, París, 2015.

- Cruz Hernández, Miguel, “La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)”, en *Azafea*, 1, pp. 11-32, 1985.
- Cruz Hernández, Miguel, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, NY, 1992.
- Druart, Thérèse-Anne, “Averroes on God’s Knowledge of Being Qua Being”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, pp. 39-57, 1993.
- Fakhry, Majid, *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications, Oxford, 2008.
- García Marqués, Alfonso, “La teoría de la creación en Averroes”, en *Anuario Filosófico*, 19-1, pp. 37-53, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.
- García Marqués, Alfonso, *Necesidad y Substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1989.
- Ivry, Alfred, “Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición otoño de 2008, Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-mind>
- Ivry, Alfred, “Averroes”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 49-64, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Maiza Ozcoidi, Idoia, “Filosofía y religión en Averroes”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº. 15, pp. 169-180, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1998.
- Maiza Ozcoidi, Idoia, “La concordia entre filosofía y religión en el *Fasl al-Maqâl* de Averroes”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº10, pp.221-231, UNED, Madrid, 1998.
- Maiza Ozcoidi, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al-Tahâfut*, Trotta, Madrid, 2001.
- Marenbon, John, “Twelfth-Century Islamic Philosophy”, en *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, NY, 2007.
- Martínez Lorca, A., *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, El Páramo, Córdoba, 2010.
- Martínez Lorca, A., *La noética de Averroes en el «Gran Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles»*, Ciudad de Dios: Revista Agustiniana, 215 (3), pp. 815-871, Real Monasterio de El Escorial, 2002.
- Mohammed, Ovey N., *Averroes’ Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Ontario, 1984.
- Ramón Guerrero, Rafael, “Averroes: Explicación aristotélica del universo”, *Filosofía Unisinos*, 9 (1), pp. 25-42, enero-abril: 2008.

- Ramón Guerrero, Rafael, “La metafísica en Averroes”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 15, pp. 181-198, 1998.
- Taylor, Richard C., “Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVI, n° 4, pp. 507-523, octubre: 1998.
- Taylor, Richard C., “Averroes’ Epistemology and its Critique by Aquinas”, en *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, pp. 147-177, Center for Thomistic Studies, Houston, 1999.
- Taylor, Richard C., “Averroes”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 182-195, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002.
- Tornay, Stephen Chak, “Averroes' Doctrine of the Mind”, en *The Philosophical Review*, Vol. 52, N° 3, pp. 270-288, mayo: 1943.
- Wild, Stephan, “Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes”, *Die Welt des Islams, New Series*, vol. 36, Issue 3, *Islamic Enlightenment in the 18th Century?*, pp. 379-390, noviembre: 1996.

3. TRANSMISIÓN DEL ARISTOTELISMO

- Burnett, Charles, “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederick’ and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd”, en *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, pp. 259-299, Jan A. Aertsen y Gerhard Endress, (eds.), Leiden, Brill, 1999.
- Burnett, Charles, “The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century”, en *Science in Context*, 14, pp. 249-288, junio: 2001.
- Dod, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 45-79, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Dunbabin, J., “The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 723-737, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Haskins, Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1924.
- Hasse, Dag Nikolaus, “Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arabic-islamic-influence/>.
- Ibn Ishaq al-Nadîm, Muhammad, *Kitâb Al-Fihrist* disponible en línea en *archive.org* <https://archive.org/details/KitabAlFihrist> (consultado en octubre de 2015).

- Lohr, Charles H., "The Ancient Philosophical Legacy and its Transmission to the Middle Ages", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 15-22, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Moreno Urbaneja, J. A., "Crisis del espíritu agustiniano en la polémica averroísta del siglo XIII", en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval*, pp. 327-337, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999.
- Ramón Guerrero, Rafael, "La transmisión a Europa de Averroes" en *Averroes y los Averroísmos*, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 117-122, Zaragoza, 1999.
- Reinink, G. J., "Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century", *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, pp. 77-90, J. W. Drijvers, A.A. MacDonald (eds.), Brill, Leiden, 1995.
- Wolfson, Harry A., "The Twice-Revealed Averroes", en *Speculum*, pp. 373-392, vol. 36, nº 3, julio: 1961.

4. LAS UNIVERSIDADES Y SU CONFIGURACIÓN

- Bauer, Charlotte, "Picturing and Promoting New Identities: The University of Paris and its 'Nations'", en *Mobs: An Interdisciplinary Inquiry*, pp. 117-140, Brill, Leiden, 2012.
- Cobban, Alan B., *Universities in the Middle Ages*, Liverpool University Press, Liverpool, 1990.
- McLaughlin, M., "Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom", en *Church History*, vol. 24, nº 3, pp. 195-211, Cambridge University Press, septiembre: 1955.
- McMullin, E., "Academic Freedom and Competing Authorities: Historical Reflections", en *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe. Academic and Religious Freedom in the 21st Century*, pp. 31-46, Willem B. Drees, Pieter Sjoerd van Koningsveld (eds.), Leiden University Press, Leiden, 2008.
- Pedersen, O., *The First Universities. Studium Generale and the Origins of University Education in Europe*, traducción de Richard North, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Pedro Carañana, J., "La misión de la universidad en la Edad Media: Servir a los altos estamentos y contribuir al desarrollo de las ciudades", *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 34, 2, pp. 325-355, enero-junio: 2012.
- Verger, J., "Teachers", en *A History of the University in Europe*, vol. 1, Hilde de Ridder-Symoens (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Verger, Jacques, "The Universities and Scholasticism", en *New Cambridge Medieval History*, vol. 5, pp. 256-276, Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.

Wei, Ian P., “From Twelfth-Century Schools to Thirteenth-Century Universities: The Disappearance of Biographical and Autobiographical Representations of Scholars”, en *Speculum*, 86, pp. 42-78, 2011.

Wulf, Maurice de, “The Teaching of Philosophy and the Classification of Sciences in the Thirteenth century”, *The Philosophical Review*, vol. 27, nº 4, pp. 356-373, julio: 1918.

5. AVERROISMO

a) Fuentes primarias

Albertus Magnus, *De quindecim problematibus*, en Mandonnet, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, pp. 13-36, Fribourg (Suisse) Librairie de l'Université, 1899.

Albertus Magnus, *De unitate intellectus contra Averroem*, *Opera Omnia*, vol. 5, pp. 218-238, ed. Jammy, Lyon, 1651.

Anónimo, *Quaestiones De anima*, Maurice Giele (ed.), en Giele, M., Bazán, B. C. & Van Steenberghen, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'ame d'Aristote*, pp. 11-120, Philosophes Médiévaux, tome XI, Publications Universitaires, Louvain : Béatrice – Nauwelaerts, Paris, 1971.

Boethi Daci Opera, Topica – Opuscula, De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis en *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. VI, pars II, N.G. Green-Pedersen (ed.), G. E. C. Gad, Hauniae (Copenhague), 1976.

Boethius de Dacia, *De mundi aeternitate*, ed. G. Sajó, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie IV, Berlín, 1964.

Boethius de Dacia, *De summo bono*, edición de *The Latin Library* en <http://thelatinlibrary.com/boethiusdacia/desummobono.html>

Boethius de Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On dreams*, introducción, traducción y notas de John F. Wippel, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (ON), Canadá, 1987.

Bonaventurae, Sanctus, *Collationes de decem praeceptis*, en *Opera Omnia*, tomo 5, *Opuscula Varia*, pp. 455-504, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typ. Coll. S. Bonaventurae, Florencia, 1891.

Bonaventurae, Sanctus, *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, en *Opera Omnia*, tomo 5, *Opuscula Varia*, pp. 505-531, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typ. Coll. S. Bonaventurae, Florencia, 1891.

Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. 1, en Denifle, H., Chatelain, A., Delalain, París, 1889.

Sigerus de Brabantia, *Écrits de Logique, de Morale et de Physique*. Edición crítica de Bernardo Bazán, Philosophes Medievaux, Tome XIV, Publications Universitaires; Louvain: Batrice-Nauwelaerts, París, 1974.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*. Edición crítica de William Dunphy, Philosophes Medievaux, Tome XXIV, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, París, 1981.

- Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edición crítica de Bernardo Bazán, Philosophes Medievaux, Tome XIII, Publications Universitaires; Louvain: Batrice-Nauwelaerts, París, 1972.
- Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super Librum de causis*. Edición crítica de Antonio Marlasca, Philosophes Medievaux, Tome XII, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, París, 1972.
- Sigerus de Brabantia, *Tratado acerca del alma intelectiva*, traducción, introducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó y Alberto Silva, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Thomas de Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, en *Corpus Thomisticum* <http://www.corpusthomisticum.org/ocm.html>
- Thomas de Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, introducción, traducción y notas de José Ignacio Saranyana, en *Anuario Filosófico*, 9, pp. 399-424, 1976.
- Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/oca.html>
- Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Thomas de Aquino, *On the Uniqueness of Intellect Against the Averroists*, en *Dominican House of Studies*, <http://dhspriority.org/thomas/english/DeUnitateIntellectus.htm>.
- Thomas de Aquino, *Questiones disputatae de potentia*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/qdp3.html>
- Thomas de Aquino, *Scriptum super sententiis*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/snp2001.html>
- Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html>
- Thomas de Aquino, *Quodlibet II*, en *Corpus Thomisticum* <http://www.corpusthomisticum.org/q02.html>
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>

b) Fuentes secundarias

- Argerami, O., “La cuestion De aeternitate mundi: posiciones doctrinales”, en *Sapientia*, pp. 313-334, Vol. XXVII, 1972; *Sapientia*, pp. 99-124, Vol. XXVIII, 1973; *Sapientia*, pp. 179-208, Vol. XXVIII, 1973.
- Ayala Martínez, J. M., “¿Fue Averroes un averroísta?”, en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Filosofía Medieval*, pp. 257-266, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza, 1999.
- Bauerschmidt, Frederick C., “The Catholic Intellectual Tradition. Medieval Lessons”, en *Journal of Religion & Society*, Supplement 6, pp. 10-21, 2011.

- Bazán, B. C., “Boethius of Dacia”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 227-232, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Bazán, B. C., “Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object”, en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, nº4, pp. 425-446, octubre: 1981.
- Bazán, B. C., “Radical Aristotelianism in the Faculty of Arts”, en *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis. Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*, Ludger Honnefelder et al. (eds.), pp. 585-629. Münster, Aschendorff Verlag, 2005.
- Bazán, B. C., “Siger de Brabant”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 632-640, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Bazán, B.C., “La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliens radicaux?”, en *Dialogue*, vol. 19, Issue 02, pp. 235-254, junio:1980.
- Bazán, B.C., “On ‘First Averroism’ and its Doctrinal Background”, en *On Scholars, Savants and Their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays on Honor of Arthur Hyman*, Ruth Link-Salinger (ed.) pp. 9-22, Peter Lang, NY, 1989.
- Beltran, M.-Llorens, S. F., “Siger de Brabante sobre el libre albedrío”, en *Studia Lulliana*, 31, pp. 167-178, 1991.
- Bianchi, L. “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?” en *What is Philosophy in the Middle Ages?*, pp. 90-110, J. Aertsen-A. Speer (eds.), W. de Gruyter, Berlin, 1998.
- Bianchi, L., “‘Novitates prophanæ’ et ‘doctrinæ peregrinæ’: la méfiance à l’égard des innovations théoriques aux XIIIe et XIVe siècles”, en *Tradition, Innovation, Invention*, pp. 211-229, hrsg. von Hans-Joachim Schmidt, Berlín, 2005.
- Bianchi, L., *L’errore di Aristotele. La polemica contro l’eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.
- Blanco Caballero, A., *Averroísmo de París: Presupuestos epistemológicos y racionaturalistas en las condenaciones de 1270-1277*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.
- Brenet, Jean-Baptiste, “Sujet, objet, pensée personnelle: l’Anonyme de Giele contre Thomas d’Aquin”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 79 pp. 49-69, 2012.
- Brown, S., “The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 188-203, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.

- Buffon, Valeria, "Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the Nicomachean Ethics", en *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 3, pp. 449-476, 2004.
- Compayré, G., *Abelard and the Origin and Early History of Universities*, Charles Scribner's sons, NY, 1902.
- Cullen, Christopher M., "Alexander of Hales", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 104-108, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002.
- Dales, Richard C., "Time and Eternity in the Thirteenth Century", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 49, No. 1, pp. 27-45, enero-marzo: 1988.
- Dales, Richard C., *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- Dales, Richard C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden, 1995.
- Davies, B., "Thomas Aquinas", en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 241-268, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.
- Dodd, T., *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology*, Mellen Press, Lewiston, 1998.
- Dreyer, M., "Albertus Magnus", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 92-101, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Drury, Shadia B., *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2008.
- Duhem, Pierre, *Etudes sur Léonard de Vinci*, vol. 1, Hermann et Fils, París, 1906.
- Ebbesen, S. "Boethius of Dacia: Science is a Serious Game", en *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 2, pp. 153-162, Ashgate, Cornwall, 2009.
- Ebbesen, S., "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 269-290, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.
- Etzkorn, G. J., "John Pecham", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 384-387, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Forment, E., "La eternidad del mundo en Boecio de Dacia y en Santo Tomás de Aquino", en *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 34, pp. 307-340, UNED, Madrid, 2014.
- García Marqués, A.- Hueso Pagoaga, R., *Richard Knapwell y la controversia sobre la unidad de la forma*, Ediciones Isabor, Murcia, 2003.
- García Marqués, A., "¿Hay tres Tomás de Aquino?", en *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, pp. 277-291, Monserrat Herrero et al. (eds.), Eunsa, Pamplona, 2014.

- Gauthier, R.A., "Notes sur Siger de Brabant II", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68, pp. 3-49, 1984.
- Gauthier, R.A., "Notes sur Siger de Brabant", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, pp. 201-232, 1983.
- Gooch, J., "The Effects of the Condemnation of 1277", *The Hilltop Review*, vol. 2, pp. 34-44, 2006.
- Grant, Edward, "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator*, 10, pp. 211-244, 1979.
- Grant, Edward, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their religious, institutional and intellectual contexts*, Cambridge University Press, NY, 1996.
- Hissete, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Philosophes médiévaux, t. XXXII, Louvain: Publications Universitaires, Paris, 1977.
- Hissete, R., "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277", en *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen. Hrsg. A. Zimmermann, Miscellanea mediaevalia*, 15, pp. 226-246, Berlin, 1982.
- Jordan, Mark D., "Theology and Philosophy", en *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 232-251, Norman Kretzmann - Eleonore Stump (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Kenny, A., *Tomás de Aquino y la mente*, trad. de J. M. López de Castro, Herder, Barcelona, 2000.
- Kuksewicz, Z., "L'influence d'Averroès sur des universités en Europe centrale. L'expansion de l'averroïsme latin", en *Multiple Averroès*, pp. 275-281, J. Jolivet (ed.), Les Belles Lettres, Paris, 1978.
- Kuksiewicz, Z., "Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas and Siger", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 602-622, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Lafleur, Cl.-Carrier, J., *Le "Guide de l'étudiant parisien" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, I, Québec, 1992.
- Lagerlund, Henrik, "Mental Representation in Medieval Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/representation-medieval/>

- Lambertini, Roberto, “Giles of Rome”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.) <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/giles/>.
- Leaman, Oliver “Jewish Averroism”, en <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/J022.htm>
- León Florido, F.- Rodamilans Ramos, F., *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Síndéresis, Madrid, 2015.
- León Florido, F., 1277. *La condena de la filosofía*, en *A parte rei* Revista de Filosofía, Madrid, 2007.
- Lewis, N., “Robert Grosseteste”, en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 597-606, Gracia, Jorge J. E.- Noone, Timothy N. (eds.), Blackwell Publishing Ltd., Malden (MA), 2002.
- Libera, Alain de, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2004.
- Lluch Baixauli, Miguel, “Claves de la antropología y la ética de Ramón Llull en sus *Sermones sobre el Decálogo*”, en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, vol. II, pp. 1097-1116, José M^a Soto Rábanos (coord.), CSIC, Madrid, 1998.
- Lohr, Charles H., “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 80-98, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Luscombe, Davies, “Crossing Philosophical Boundaries c. 1150–c. 1250”, en *Crossing Boundaries at Medieval Universities. Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, vol. 36, pp. 9-27, Spencer E. Young (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2011.
- Mac Clintock, Stuart, “Heresy and Epithet: An Approach to the Problem of Latin Averroism, I”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 8, n. 1, pp. 176-199, septiembre: 1954.
- Mahoney, Edward P., “Reverberations of the Condemnation of 1277 in Later Medieval and Renaissance Philosophy”, en *Nach Der Verurteilung Von 1277 / After the Condemnation of 1277, Miscellanea Mediaevalia*, 28, pp. 902-930, Jan Aertsen et al. (eds.), de Gruyter, Berlín-NY, 2001.
- Mahoney, Edward P., “Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 27, n^o3, *A Commemorative Issue. Thomas Aquinas, 1224-1274*, pp. 531-553, marzo: 1974.
- Mandonnet, Pierre. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) Librairie de l'Université, 1899.
- Marenbon, J., “Bonaventure, the German Dominicans and the new translations”, en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 225-240, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.

- Marenbon, J., "The Theoretical and Practical Autonomy of Philosophy as a Discipline in the Middle Ages: Latin Philosophy, 1250-1350", pp. 262-274, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy (Acta Philosophica Fennica 48)*, Asztalos, M., Murdoch, J. E., Niinihuoto, I. (eds.), Helsinki, 1990.
- Marrone, S., "Metaphysics and science in the thirteenth century: William of Auvergne, Robert Grosseteste and Roger Bacon", en *Routledge History of Philosophy, vol. III, Medieval Philosophy*, pp. 204-224, Marenbon, J. (ed.), NY, 2004.
- McAleer, Graham J., "The Presence of Averroes in the Natural Philosophy of Robert Kilwardby", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 81, Issue 1, pp. 33-54, Horn, C. et al. (eds.), enero: 1999.
- Minecan, Ana María C., "Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de 'averroísmo latino'", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27, pp. 63-85, 2010.
- Mora, Ana M^a, "La Universidad de París en el siglo XIII: historia, filosofía y métodos", en *Revista de Estudios Sociales*, n. 31, pp. 60-71, Bogotá, diciembre: 2008.
- Noone, T. B., "Scholasticism", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 55-64, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- O'Callaghan, J., McNerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), forthcoming
- <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/aquinas/>
- Pasnau, Robert, "Abstract truth in Thomas Aquinas", en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, pp. 33-61, Henrik Lagerlund (ed.), Ashgate Publishing, Aldershot (Hampshire), 2007.
- Pasnau, Robert, "Anonymous (Arts Master c. 1270) Questions on De anima I-II", en *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3, Mind and Knowledge, pp. 35-78, Robert Pasnau (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Pérez Carrasco, M., "¿Cuál es el objeto de nuestro conocimiento? Tomás de Aquino intérprete de Averroes", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n° 1, pp. 45-63, 2012.
- Piché, David - Lafleur, Claude, *La Condamnation Parisienne De 1277*, texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999.
- Pironnet, F., "Théologie révélée versus théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin", en *Philosophiques*, vol. 31, n° 2, pp. 311-347, 2004.
- Putallaz, F. J., Imbach, R., *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Initiations au Moyen Âge, Les Éditions Du Cerf, París, 1997.

- Renan, E., *Averroès et l'Averroïsme: essai historique*, Calmann Lévy (ed.), Paris, 1882.
- Saranyana, J. I. "La creación *ab aeterno*. Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura", en *Aquinate*, n° 3, pp. 87-110, 2006.
- Sellés, Juan F., "Las tesis de los filósofos del siglo XIII que afirmaron la existencia del intelecto agente", en *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 38/1, pp. 445-474, enero-junio: 2008.
- Speer, A., "Bonaventure", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp.233-240, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Spruyt, Joke, "Peter of Spain", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/peter-spain/>
- Stevenson, Francis S., *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln; a Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century*, MacMillan and Co. limited, NY, 1899.
- Stone, M. W. F.-Wisnovsky, R., "Philosophy and Theology", en *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. II, pp.689-706, Robert Pasnau (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Thijssen, J. M. M. H., *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998.
- Uckelman, Sarah L., "Logic and the Condemnations of 1277", *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 39, Issue 2, pp. 201-227, abril: 2010.
- Van Steenberghen, F., *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Nauwelaerts, E., Publisher, Louvain, 1955.
- Van Steenberghen, F., *Maître Siger de Brabant*, Louvain: Publications Universitaires, Philosophes Médiévaux XXI, Paris, 1977.
- Van Steenberghen, F., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh, 1955.
- Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Wieland, Georg "Happiness: The Perfection of Man", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, pp. 673-686, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Wieland, Georg "The reception and Interpretation of Aristotle's *Ethics*", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, , pp. 657-672, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.), Cambridge Histories Online, Cambridge University Press, 2008.
- Wippel, J. F., "Siger of Brabant: What It Means to Proceed Philosophically", en *Was ist Philosophie im Mittelalter? Miscelanea Mediaevalia*, 26, pp. 490-496, Aertsen, J.-Speer, A. (eds.), Berlín-NY, 1998.

- Wippel, J. F., "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, pp. 65-73, Gracia, J. J. E., Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002.
- Wippel, J. F., "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", en *The Modern Schoolman*, LXXII, pp. 233-272, enero - marzo: 1995.
- Wulf, Maurice de, *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1922.

6. OBRAS GENERALES

- García Marqués, Alfonso, "¿Qué es eso de metafísica?", en *Razón y Praxis*, cap. 1, García Marqués, A.- García-Huidobro, J. (eds.), Edeval, Valparaíso (Chile), pp. 21-40, 1994.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 2007.
- Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy. From the Ancient World to the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Hannam, James, *God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Icon Books Ltd., Londres, 2010.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Libera, Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2000.
- Lindberg, David C., *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Lindberg, David C., *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*, 2ª edición, The University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila (eds.), Buenos Aires, 2005.
- Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, Londres-NY, 1991.
- Marenbon, John, *Medieval Philosophy. An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, NY, 2010.
- Roark, Tony, *Aristotle on Time. A Study of the Physics*, Cambridge University Press, NY, 2011.

SUMMARY AND CONCLUSIONS

a) Summary: Averroes in the Intellectual Revolution of the Thirteenth Century. Bases for a Reinterpretation of Modernity.

The aim of my thesis is to show that in the thirteenth century, at the Paris Arts Faculty, Averroism or radical Aristotelianism emerged as a philosophical movement whose defence of the autonomy of philosophy posited the roots of the secularization and specialization of science. This movement developed a new methodology to be applied to philosophical and scientific problems, and I claim that this development provides the foundations of the Modern Era as we understand it today.

By making this claim, I insist here on continuity in learning and thought from Antiquity through the Middle Ages, and I posit this against the common but misleading conception of the Middle Ages as a sort of historical parenthesis between Antiquity and Renaissance. This continuity is especially motivated by the rediscovery of the Greco-Arabic legacy and its impact on the configuration of the medieval universities. Furthermore, I show how the reception of this legacy within the environment of the University of Paris led to a new way of understanding philosophy and its methods, and in this process there is within this movement a struggle to make of philosophy a field completely independent from theology and religious beliefs.

In order to show these issues, the structure of this thesis is divided into two main units. The first unit deals chiefly with the historical background, but some issues are also given a philosophical treatment. This includes chapters one and two. The second unit is comprised of examinations of the main doctrines within Averroism. These examinations are found in chapters three to six. Let us now move on to a presentation of each chapter in detail.

I. Since I aim to approach Averroism as a whole in my research, the first chapter explains the philosophy of Averroes himself, given that he is the precursor of Averroism. Averroes' *Commentaries* shaped the ways in which Aristotelian philosophy was read and interpreted at the University of Paris. They served as a guide for teaching and for understanding Aristotle's positions. From Averroes, also known as "the Commentator", Averroism takes its most polemical issues, that is, the thesis concerning the eternity of the world, the doctrine of the uniqueness of the intellect and, as a consequence of the latter, the problem of the immortality of the individual soul. Averroes is also the first medieval philosopher to make claims for the autonomy of philosophy and reason within the philosophical inquiry, and also the first medieval thinker who is genuinely Aristotelian, since he founds the philosophy of Aristotle to be philosophy as such. Accordingly, it is necessary not only to look at his understanding and treatment of Aristotle's philosophy, but also at Averroes' contribution as an original thinker, as it is in this contribution we find his claims for philosophy as an autonomous discipline, although with some nuances we will immediately explain. Averroes wrote two very important works in defence of philosophy, *The Incoherence of the Incoherence* and *The Decisive Treatise*. In these works he maintains that philosophy provides us with a deeper understanding, not only of beings and their causal relations, but also of the sacred text, i.e. the Qu'ran. According to Averroes, the truth of philosophy and the truth of religion cannot be anything but concordant, because philosophy and religion are two supplementary approaches to the truth. That is, there is only one truth, but we attain it by two methods and philosophy is, in this regard, a prerequisite for a deeper understanding of religion. Therefore, Averroes' attempts are mostly directed to reconciling philosophy and religion. His positions as an original thinker were not available in the 13th century Latin West, and thus did not affect Averroism in this period, but in Averroes' original positions we can map the influence of Aristotle on a thinker who is difficult to place within the traditional paradigms of philosophy. Some authors talk about Averroes as a rationalist, meaning that he applied reason to every sphere of thought, but, in my opinion, his effort concerning this issue is more, as it has been said, an attempt to show how religion and philosophy are not completely independent but help each other.

II. In the second chapter, I deal with the transmission and reception of the Aristotelian works at the University of Paris, since this institution can be taken as the prototype of philosophical teaching, and also because this is where Averroism arose as a philosophical movement. So, first of all, I talk about the translations of the Aristotelian works into Latin which took place during the twelfth and thirteenth centuries, including those from Arabic and the ones made from Greek. My intention here is to show that the traditional idea of “Aristotle through the Arabs” is not an accurate description of this development, given how the translations were made and afterwards read. In this chapter I also explain who were Averroes’ translators and when these translations were made, in order to understand in what manner Averroes’ Commentaries came into university teaching. These commentaries, which arrived in Paris around the decades of 1220s-1230s, were mainly used as a guide to explain Aristotle’s works by the Parisian masters. Some of them took Averroes’ interpretation as the truly Aristotelian one, hence the name, “Averroists”, or the followers of Averroes.

As for the reception of the Aristotelian works, I first deal with how the University of Paris was constituted, using the *Chartularium Universitatis Parisiensis* as the main source. In order to get a better understanding of the Parisian University, I expound the formation of the university and its structure as an organization, and I also touch on the progressive abandonment of the *trivium* and the *quadrivium* and of the monastic schools. Furthermore, I also examine the new ways of teaching and the new methods which arose in the thirteenth century. The most important features of this development are the establishment of the *disputatio* (as a new way of teaching) and the *quaestio* (as a new form of commentary and approach to the texts).

The works of Aristotle were banned several times at the University of Paris, first in 1210, then in 1215, and then again in 1241, and it remains a matter of debate whether these bans were *de facto* followed or not. What we know for certain, however, is that in 1255 the *curriculum* of the faculty of arts at the University of Paris included the entire corpus of Aristotle’s works available at the time. Soon after the adoption of an Aristotelian *curriculum*, it seems that an important faction of the faculty of arts expressed a desire to teach the works of the pagan Aristotle with a certain independence from the theological teachings. This happened around 1260-1265, and this was the moment in which Averroism arose as a philosophical

movement whose main representatives were Siger of Brabant, a canon from the Duchy of Brabant, and Boethus Dacus or Boethius of Dacia (Bo from Denmark).

But before I begin talking about Averroism as such, I illustrate that Averroes and Aristotle were being read also at the faculty of theology and that this happened even before the aforementioned emergence of Averroism. However, the turning point in the reception of Aristotle and Averroes can be found within the environment of Averroism, whose members were very enthusiastic about the Aristotelian doctrines. This provoked a change in how the new pagan theories were considered. The strongest responses against the new doctrines at play came from the Franciscan side, mostly by Saint Bonaventure and John Peckham, who found the new philosophy to be a threat against Christian faith. On the other side, as a more moderate position, we find Albert the Great and Thomas Aquinas, who take Aristotle's philosophy as valuable to the understanding of theology. In any case, Albert the Great was the first to write against Averroes (*De unitate intellectus contra Averroem*), while Aquinas was the first to write against the Averroists (*De unitate intellectus contra averroistas*). Moreover, Albert the Great was asked by Giles of Lessines about the controversial teachings being discussed in Paris at this time and Albert responded with a treatise called *De quindecim problematibus* (*On the fifteen problems*). Thirteen of these theses were condemned in 1270. The two theses left out of the ban belonged to Thomas Aquinas.

The condemnations of 1270 couldn't prevent the gradual development of Averroism and more condemnations followed. The most important condemnations, known to be the greatest in the history of philosophy, came in 1277: 219 heterogeneous propositions concerning philosophy, morals, and religion were condemned. Some of them were compatible with Christian faith, whilst others were not. Some propositions contradicted others, so they couldn't be followed by everyone at the same time. What we know is that they were a consequence of the newly rediscovered philosophy and its teachings, so the next chapters are dedicated to the ones who embraced it in the most radical manner: the Averroists, whose key thinkers were, as we have mentioned, Siger of Brabant and Boethius of Dacia.

In these chapters (three to six), I explain the most controversial aspects of Averroism as they have been traditionally represented in the historiography on the Averroist movement. These aspects are: the new methodology proposed by the

Averroists; the thesis concerning the eternity of the world; the doctrine of the uniqueness of the intellect; and the assumption that happiness is attainable within this life.

III. The third chapter deals with the defence of the autonomy of philosophy as it is proposed by the Averroists. Their main claim is that since they are philosophers, they can only reach a proper understanding of the natural world by means of natural causes. From this assumption it follows that philosophy and theology are two independent fields of knowledge, and so they cannot contradict each other as they rely on different approaches to reality. The problem was that Averroism also touched, directly or indirectly, on propositions belonging to the theological sphere, although Averroists affirmed that they were dealing with such propositions only from a philosophical perspective. This brought them the accusation of the “double truth theory”, by which is meant that they maintained that some things were true according to Christian faith but false according to philosophy and vice versa. In this chapter I explain why this accusation is not at all accurate in light of what the Averroists tell us themselves.

IV. Chapter four is dedicated to the thesis of the eternity of the world as it appears in the most important works concerning this issue, namely the ones by Siger of Brabant, Boethius the Dane and Thomas Aquinas. The main point of these three treatises is the same, that is, that we cannot prove whether the world came into being or whether it is eternal, but each of these thinkers deals with this matter differently. Siger of Brabant proceeds by demonstrating the eternity of the human species, while Boethius of Dacia appeals to the differences that we can establish among the different sciences and their procedures and methods. Thomas Aquinas, on the other hand, insists on the impossibility of proving either position, saying that we hold that the world had a beginning by faith.

V. Chapter five deals with the most controversial issue in Averroism, namely the uniqueness of the intellect. It is the most controversial for two main reasons. Firstly, this is considered to be the only thesis coming originally from Averroes when commenting on Aristotle’s *De anima*. Secondly, it is closely related, not only to the problem of the nature of understanding, but also to the individual immortality of the soul. That is, if all humans share a unique intellect, and the intellect is a part of the soul, there is no room for personal immortality of the soul in the afterlife. To

expound these issues, I first examine the dialogue between Siger of Brabant and Aquinas, then Siger of Brabant's renewed position which is found in his *Commentary on the Book of the Sentences*, and then finally I investigate an anonymous treatise which was very likely written by Boethius the Dane and whose content chiefly attacks Aquinas' positions on individual understanding.

VI. The final chapter deals with what the reception of Aristotle's *Ethics* entailed for Averroism. Following Aristotle's conception of the happy life as the life of the philosopher, Boethius the Dane wrote a treatise called *On the supreme Good or on the Life of the Philosopher* in which he sustains that happiness can be attained within this life. The implications of this position are bigger than they might appear to our modern eyes, because the controversy lies in the fact that happiness is treated as a human achievement and thus as belonging with the philosophical remit. Thus, since happiness can be achieved by means of natural reasons, the key to happiness of man is no longer held solely by theology and religion. As for Siger of Brabant's conception of ethics, this is also a matter of study within this chapter, even though we do not have a treatise as such in which we find his position concerning these issues. Nonetheless, in the light of the condemnations, we think it is important to show what his views on morals were, and therefore these views are included in this final chapter.

I maintain that since I approach Averroism as a whole, and not merely as it has traditionally been depicted, my research sheds light on the many accepted but erroneous views concerning medieval philosophy, but also on the role of the Middle Ages in the narrative of the history of philosophy. While the philosophers I examine were accused in the condemnations of 1277 of supporting that two different and non-compatible propositions can be true at the same time (the philosophical propositions and the theological ones), they were in actuality championing for a new methodology independent from theology: the philosophical inquiry. Their treatment of science and philosophy as independent and specialised fields of knowledge, as well as the *status* of the philosopher as an autonomous subject capable of understanding the world by means of natural reason posits the foundations for the Modern Era as we conceive it nowadays.

b) Conclusions

We face many difficulties when we read texts from the past in the light of the present. We, as philosophers or as historians of philosophy, engage with past events while believing ourselves mere observers of a bygone age. However, nothing could be further from the reality of the philosopher's task, as we inevitably become –at least in part– involved with what we study. We will find very few philosophers who, after immersing themselves in an epoch, will not acquire some feeling for that epoch, be it a feeling of sympathy or a feeling of repulsion. Consequently, no one will be able to dissociate themselves from these feelings –or from an inevitable comparison between then and now– and then present their work as a work of completely objective labour, void of judgements, engagements, sympathies and antipathies. Nonetheless, in spite of this impossibility, we draw our conclusions from our study of the past, believing that we are its accurate witnesses:

I. It is difficult for a philosopher today to speak unequivocally of the philosophical movement which we traditionally call “Averroism”. This term – originally applied to a number of medieval philosophers believed to adhere to the teachings and methods of the philosopher Averroes– is often misunderstood, both in terms of the features of this supposed movement and in terms of the extent to which this term can be said to reflect a historical reality. For instance, the attribution of the double truth theory to them still remains. However, despite numerous charges laid against this movement, the historical data does not allow us to find a unanimous position towards any of these features which have long been believed to be unanimously adhered to by the so-called Averroists. We do not find that the philosophers traditionally labelled as Averroists defended systematically and unanimously each and every thesis which has been seen as emblematic of the Averroist movement. Nor do we find such a thing as the double truth. We do not even find an exhaustive, systematic engagement with the positions held by Averroes himself. However, what we do find when we explore the writings of the so-called

Averroist movement is a few philosophers who grasped Aristotle's doctrine on the study of natural causes and took this doctrine to its ultimate consequences. And it is on this matter, and not on any other, that the question rests: What does it mean to be an Averroist?

This new methodology based on Aristotle, this new approach to the world in the light of philosophy, this is what we can call the fundamental feature of Averroism as a philosophical movement. I maintain that the turning point in history, after which the various sciences start to be conceived as specialised areas of knowledge, is strongly determined by the methodological requirements of Averroism. I claim that Averroism is also the starting point in history in which the different sciences are recognised as autonomous subjects, rather than being thought of merely as spheres of knowledge that are subsumed under, or are auxiliary to, theology. Therefore, I also affirm that it is in the thirteenth century, within the framework of Parisian Averroism, that we see the commencement of the gradual secularisation of the different areas of knowledge that eventually would lead to our conception of the sciences as specialised and particularised fields.

II. We can also extract another conclusion from this study, which is that, within Averroism and its concrete theses, we find the foundations of Modernity. How can we argue that the essence of the Modern Era can be established in the thirteenth century? This can be done by means of the following arguments:

1. First of all, these authors –whom tradition calls Averroists–, perform a defence of the autonomy of natural reason and philosophy in the question of our understanding of the world. This defence is carried out in the strong sense, since the authors of the so-called Averroist environment affirm unreservedly that the philosophical procedure, by means of arguments and, as such, by means of natural reason, is the only method that can provide an understanding of the natural and human world for us inasmuch as we are philosophers.

2. Averroism as a philosophical movement does not only support the idea of philosophy as an autonomous field, but most importantly, the need to establish an autonomous subject of knowledge. This autonomous subject, as a rational individual, has to be able to investigate the nature of reality by means of reason and has to carry out this task without submitting itself to divine providence or to religious dogmas when acting as a philosopher. This autonomous subject is the professional philosopher who remains at the faculty of arts while understanding the philosophical enterprise as the pursuit of truth and also as the duty to determine the teachings of the Ancients without turning them into incontestable authorities. The philosopher is thus a subject who faces reality as something that can be known and criticised through the use of reason. In other words, he is a subject who understands knowledge as valuable by itself.

3. When it comes to the concrete doctrinal positions in Averroism and the theses traditionally ascribed to the movement –i. e., the eternity of the world; the thesis of the uniqueness of the intellect; and the thesis concerning happiness as attainable within this life by means of the intellect–, I also maintain that the foundations of Modernity can be found in them. The reason for this claim is that three main philosophical queries of modernity –the relationship between man and God, the nature of the soul, and the nature of man (the latter two attacked from the angle of ontology and ethics) – can all be found in the works of the Averroist philosophers.

a) Regarding the relationship between God and the world we should consider the thesis concerning the eternity of the world. Within this issue we should remark that this is a discussion taking place from a strictly physical point of view in Averroism. This means that the prime focus lies in the physical phenomena of the world and in the mechanisms conducting and provoking the various movements of it in order to explain its origins. And the world emerging from these discussions is the world as we conceive it nowadays: a set of physical realities that has to be thought

from other previous realities in order to explain its current reality; and we have to appeal to this justification incessantly in order to explain the natural world.

b) As for the soul, we find two main questions. Firstly, the ontological question, this is, what is the soul and how is it conjoined to the body. In order to describe this union, it is held that there is a part or a special capacity of the soul which is the intellect and that can be characterised by means of what philosophy currently calls “mind”, although we notice that, even nowadays, this very concept is difficult to define. This brings the second series of questions, gnoseological questions, which ask the following: How is it possible for both parts –since one is material and the other is not– to join together in order to allow the process of knowledge? How does this shape understanding? And what is understanding as an inner experience?

Here we have a formulation of the mind-body problem, although in terms of intellect-body problem. Certainly, the subject of knowledge is not the Cartesian one, since the foundations of knowledge do not rely on it completely. However, the thirteenth century does not make an appeal to God as a guarantee for knowledge, but an appeal to the senses, which are the ones allowing us to perceive the external world and, therefore, are the basis for knowledge. We do not find, in the thirteenth century, a philosophical method consisting on doubt as a starting point, but we do find one in which the empirical and rational components of knowledge are the basis for understanding.

c) The question *what is man* is not laid out as such in this authors, but we do find answers to the anthropological question, including a double answer which is established from the fields of ontology and ethics: Man is a living rational being whose most elevated capacity is reason, or –what is the same– the intellect. In terms of this capacity, the individual has to build its happiness and own it. As a consequence, man is an autonomous and rational subject and as such he is related to the world.

d) Against the traditional idea of the Middle Ages as a historical era in which the centre of philosophical reflection revolves around God and religion, we do not find in the authors within this study a reflection focussed in these issues. There is indeed a religious component, but this is not greater than the one we find in authors traditionally situated in the Modern era, such as Descartes (positing God as a guarantor for knowledge), or Kant (whose foundations of morals rely on God). On the contrary, for the Averroist authors, an appeal to God cannot be made when we are philosophising, since the basis for the philosophical inquiry are the natural causes.

III. Averroes' Commentaries promoted a reading of Aristotle's works that brought, as a consequence, a new philosophical reflection separated from theological questions which posited the philosopher as an autonomous subject for knowledge. What is more: for this subject philosophy is not only an autonomous field, but the most elevated sphere of knowledge. Perhaps nowadays we underestimate the importance of the thinkers who are the focus of this research. However, we should acknowledge their brave attempt at describing what philosophy is in an intellectual milieu in which nothing was propitious, and most importantly, we should acknowledge the fact that their conception of science –despite the centuries having gone by– is very similar to ours when it comes to its foundations, and even more if we consider the specialisation of science taking place today. Finally, the legacy of their battles to defend freedom of thought has come to our days as a necessary condition for leading the philosophical and scientific task to the ways in which we conceive them.