

Aristóteles en París: averroísmo y condenas a la nueva filosofía.

Pilar Herráiz Oliva¹

La recepción y difusión de la obra aristotélica en la Universidad de París, en el siglo XIII, supuso una conmoción intelectual. Las obras aristotélicas se van introduciendo progresivamente en París, ya precedidas por los comentarios de Averroes, en la década de 1220-1230². Maestros de artes y de teología leen y comentan estas obras recién recuperadas por medio de traducciones que se habían sucedido en los centros más importantes del saber en los siglos anteriores. Los latinos se habían hecho conscientes de la calidad y cantidad de obras que les eran desconocidas, fenómeno conocido como *latinorum penuria*, y tuvo lugar un movimiento de traducción sin precedentes en el que se dieron cita traductores de todo el mundo³.

Que las obras aristotélicas se leen en París en el siglo XIII lo sabemos, no sólo por las glosas existentes en los manuscritos, sino también por las distintas prohibiciones que tienen lugar con respecto a las mismas. En 1210 acontece la primera prohibición de leer a Aristóteles en París, en el seno de la herejía amalricense⁴. Lo que se prohíbe es la lectura, pública o privada, de la filosofía natural aristotélica: «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 excomunió»⁵. Esta prohibición la renueva, en 1215, el legado papal, Robert de Courçon, aunque no prohíbe la lectura de estas obras en privado. Del mismo modo actúa el Papa Gregorio IX en 1231, por medio de la bula *Parens Scientiarum*, aunque propone que se lleve a cabo un examen exhaustivo de las nuevas obras para determinar qué es lo que hay que corregir, de tal manera que se separe lo que es útil de lo que no. Sin embargo, esta comisión que debía examinar los libros naturales nunca llegó a reunirse debido a la muerte de uno de sus miembros, Guillermo de Auxerre⁶. En una carta posterior, del diez de mayo del mismo

¹ Comunicación presentada en el VI Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Medieval, Salamanca, 3-5 de diciembre de 2012. En prensa.

² Inicialmente venían precedidas por los comentarios de Avicena.

³ 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.

⁴ Vid. HANNAM, James, *God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, Icon Books Ltd., Londres, 2010, pp. 77-79.

⁵ Vid. DENIFLE- H., CHATELAIN, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, nºII, Delalain, París, 1889, p. 70.

⁶ Vid. 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, MARENBO, J. (ed.), NY, 2004, p. 191.

año, afirma Gregorio IX 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 renovarían por siete años más en 1237⁷.

Alrededor de 1240, las prohibiciones habían perdido efecto. Roger Bacon enseñaba, entre 1240 y 1247, los libros naturales de Aristóteles en París y Oxford con patrones de estudio similares. Sin embargo, éstos aún ocupan un lugar menor en el *curriculum*. Y, desde 1250, salvo algunas excepciones, como la gramática de Prisciano, el *curriculum* de la Facultad de Artes era aristotélico en su práctica totalidad, lo que recogen los estatutos de 1255. Estos estatutos suponen la adopción oficial del aristotelismo en la Universidad de París, con lo que surgen los primeros enfrentamientos. La Facultad de Artes es ya lo que podríamos llamar una facultad de filosofía y sus miembros pronto buscan impartir sus enseñanzas con independencia de la teología, lo que provoca la reacción de esta Facultad. La Facultad de Artes, poco a poco, y, a pesar de mantener el *status* de *facultas inferior*, empieza a dejar de ser una puerta hacia los estudios superiores para adquirir un peso específico. Sus miembros reclaman el derecho a impartir enseñanzas sobre todos los textos que poseen, a discutirlos, con independencia del grado de verdad que en ellos haya. Empieza a configurarse la idea de libertad en la enseñanza y, con ella, la de libertad intelectual⁸. Las primeras cuestiones problemáticas tienen lugar en el ámbito de la filosofía moral, pero pronto llegan a cuestiones de filosofía natural. El paradigma clerical en ciencia empezaba a desvanecerse para dar paso a una nueva concepción del mundo y del quehacer filosófico y científico guiada por la causalidad natural antes que por la providencia divina.

Pese a lo que pueda parecer, los primeros en reconocer la utilidad de la obra aristotélica son los miembros de la Facultad de Teología. Ejemplos de esto los encontramos en maestros como Alfredo de Sareshel, John Blund, Guillermo de Auvernia, Guillermo de Auxerre o Roberto Grosseteste. Éstos comentan o enseñan a Aristóteles reconociendo el valor de su obra como apoyo para la teología. Sin embargo, en los teólogos, podemos distinguir entre una postura más conservadora con respecto a la obra de Aristóteles, como es la de San Buenaventura y John Peckham, que afirman que la filosofía como tal sólo es útil para servir a la teología; y otra postura más moderada, como la de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con todo, mientras que los franciscanos reciben con cautela la obra de Aristóteles, los dominicos aquí citados, siempre teniendo en cuenta que el caso del Aquinate es algo más específico, la acogen con relativo entusiasmo, de una manera, si cabe, más aperturista. No

⁷ Vid. WIPPEL, J. F., «The Parisian Condemnations of 1270 and 1277», en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 66, pp. 65-73, GRACIA, J. J. E.- NOONE, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA), 2002, p. 66.

⁸ MCLAUGHLIN, M., «Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom», en *Church History*, vol. 24, nº 3, Cambridge University Press (1955), pp. 195-211.

podemos obviar, sin embargo, que Alberto Magno escribe contra Averroes y Tomás de Aquino contra los averroístas. Pero éste último, también escribe su *De aeternitate mundi contra murmurantes*, tratado en el que argumenta de modo muy similar al empleado por los averroístas.

Esta forma de argumentar es clave cuando se trata de entender cómo procede el averroísmo. Este movimiento filosófico surge en el seno de la Facultad de Artes de la Universidad de París alrededor de los años 1255-1265. Los miembros de la Facultad de Artes ofrecen una nueva exégesis específicamente filosófica de los textos aristotélicos, entendiendo la tarea filosófica como una búsqueda de la verdad en sí misma y revalorizando el conocimiento de las enseñanzas de los antiguos. Los maestros de artes sabían que el Filósofo por excelencia, Aristóteles, 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. Para entender las nuevas obras, toman como guía los comentarios de Averroes, el Comentador por excelencia de Aristóteles. Los averroístas o aristotélicos radicales conciben la filosofía, ya no como un estudio previo a la teología, sino como un ámbito valioso por sí mismo desde el que cuestionar y discutir todo, con independencia de su verdad. Estos maestros de artes consideraban que estaban haciendo ciencia y, como científicos, tenían que cuestionar todo aquello a lo que alcanzara su conocimiento. Pero este “todo” incluía cuestiones y tesis que entraban en el ámbito de la fe.

La principal pugna averroísta es la defensa de la autonomía de la filosofía y de la ciencia como esferas de conocimiento con valor epistemológico propio, antes que como puras *siervas* de la teología. Para los averroístas, filosofía y teología constituyen ámbitos independientes y bien diferenciados, con distintas metodologías y, por lo tanto, con conclusiones diferentes en cada caso. Sin embargo, no podemos confundir esta afirmación con la acusación que, posteriormente, se les hizo a los averroístas de sostener la llamada “teoría de la doble verdad”, según la cual una proposición podía ser verdadera de acuerdo a la filosofía, pero falsa según la fe y viceversa⁹. Más bien debemos entender esta afirmación como una defensa de la argumentación rigurosa y filosófica, como una defensa de la posibilidad de observar la contingencia del mundo empírico con los ojos del filósofo, antes de entenderla como una afirmación contraria a los principios de la lógica.

⁹Ésta es una de las principales acusaciones que recogen las condenas a la filosofía de 1277, de las que no se hablará en profundidad. El estudio más reciente es de LEÓN FLORIDO, F., *1277: La condena de la filosofía*, en *A parte rei*. Revista de Filosofía. Estudios monográficos, Madrid, 2007. Otro de los estudios de referencia es el de PICHÉ, D.- LAFLEUR, C., *La Condamnation Parisienne De 1277*, colección Sic et Non, ed. Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1999. Como introducción puede consultarse el artículo de THIJSEN, H., "Condemnation of 1277", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/condemnation/>

Para esta forma de proceder, en la que cada ámbito del saber se vincula a sus propios principios demostrativos, así como a un contenido específico, lo primero que tenemos que distinguir es la labor del científico o del filósofo, idénticos en esta época, de la del teólogo. Los métodos que emplean son distintos, pues la filosofía y la ciencia proceden por demostración, mientras que no cabe demostración con respecto a las verdades de fe. Las verdades sobrenaturales no pueden dirimirse por medio de la razón natural. Es decir, lo que afirma o niega el filósofo tiene que ver con lo natural, con lo cognoscible racionalmente, con lo demostrable. Además, las relaciones causales que observa y utiliza en sus argumentaciones se restringen a las causas naturales. Sin embargo, las cuestiones de fe no pueden argumentarse.

Del mismo modo, alegan los averroístas, el discurso filosófico es distinto y ha de estar estrictamente separado del discurso teológico. Es decir, proponen distinguir la verdad relativa a un ámbito específico del conocimiento, la *veritas secundum quid*, de la verdad en su grado absoluto, que es aquella que establece la fe, la *veritas simpliciter*, la verdad sin más. En este sentido, bien podríamos tachar a los averroístas de convertir la verdad en una incógnita, dado que ésta es relativa al ámbito de conocimiento que esté en juego. Sin embargo, no podemos afirmar que defiendan algo parecido a la llamada “teoría de la doble verdad”, dado que la única verdad absoluta es la teológica. Lo que ellos sostienen es que ambas esferas de conocimiento, filosofía y teología, son distintas e independientes, y que sus métodos para llegar a la verdad, así como las conclusiones a las que se llega desde una y otra, por lo tanto, también lo son. Es decir, defienden la autonomía teórica de la filosofía desde la estricta separación metodológica de ambos saberes, dado que su autonomía práctica la garantiza el propio *curriculum* de la Facultad de Artes.

Entonces, ¿qué hacemos si filosofía y teología dan respuestas distintas a una cuestión determinada? Como la filosofía, cada ciencia tiene sus propios principios demostrativos, sus leyes o teoremas y su propio objeto de estudio. Así, cuando el filósofo natural hace ciencia, afirma sus conclusiones en relación al ámbito de lo natural, y los principios de los que parte limitan el alcance y la validez de su conclusión. Por lo tanto, una ciencia particular no tiene nada que decir, ni puede negar nada, acerca de todo cuanto cae fuera de su esfera de competencia epistemológica¹⁰. Si lo vemos como una cuestión estrictamente proposicional, observamos que “p es verdadero” no contradice a “p es verdadero de acuerdo a los principios de la filosofía”. No sólo no se contradicen en absoluto, sino que, aun si afirmáramos esto, podríamos estar cometiendo la falacia *secundum quid et simpliciter*, como ocurriría si dijéramos que Sócrates es blanco y no blanco atendiendo a que es blanco pero tiene el pelo

¹⁰«*Quod veritates, quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, (...) negare non debet*», Boethius de DACIA, *De aeternitate mundi*, en *The Latin Library* <http://www.thelatinlibrary.com/boethiusdacia/deaeternitate.html>.

negro, sin delimitar exactamente de qué estamos hablando y, por lo tanto, violando el principio de no contradicción¹¹.

De este modo, la verdad del filósofo no es la verdad en absoluto o la verdad sin más, sino que esta se restringe al ámbito de conocimiento en el que éste, como científico de la época, esté inmerso. Por eso, las conclusiones a las que llega son, en algunos casos, falsas si las tomamos en absoluto, pero verdaderas en relación a la ciencia que se está haciendo en ese momento¹². Cuando el filósofo hace ciencia 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 teología. Pero esto no sólo se aplica a la información de la fe, sino a la de cualquier otra ciencia que esté en juego, pues cada esfera de conocimiento es un ámbito especializado.

La propuesta metodológica averroísta la pone de manifiesto de manera inmejorable Boecio de Dacia en su *De aeternitate mundi*, donde nos dice: «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»¹³. Asimismo, a él le debemos una de las proposiciones que serían condenadas en 1277, que se encuentra en este mismo tratado y que ejemplifica de manera clara la propuesta de este averroísta¹⁴. En su obra se encuentra como sigue: «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

¹¹ Vid. MARENBNON, 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, p. 267.

¹² 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», 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, MARENBNON, J. (ed.), NY, 2004, p. 285.

¹³ Boethius de DACIA, *De aeternitate mundi*. La traducción es mía.

¹⁴ Proposición 145 según la numeración de Denifle y Chatelain en el *Chartularium*: «*Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes*».

intelecto»¹⁵. La reivindicación principal es, por lo tanto, la de poder hacer ciencia atendiendo a causas estrictamente empíricas.

Junto con él, Siger de Brabante es el otro gran exponente del movimiento averroísta. En él, si bien no encontramos una propuesta metodológica tan clara como la de Boecio de Dacia, sí nos muestra que la tarea del filósofo es doble: por un lado, descubrir la verdad; por otro, determinar qué han dicho los filósofos, principalmente Aristóteles, acerca de una determinada cuestión. En su *De aeternitate mundi*, una de sus obras más polémicas, nos dice que está siguiendo a Aristóteles, y, en el *explicit* de este mismo tratado, reconoce la imposibilidad de probar filosóficamente una u otra posición, i.e., eternidad o creación, dado que no existen pruebas para la fe y que el filósofo ha de atenerse a lo que ésta establece.

Este movimiento filosófico aristotélico pronto levantó sospechas en el ámbito de la Facultad de Teología. En 1270 tienen lugar las primeras condenas al aristotelismo. El obispo de París, Esteban Tempier, 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. Suele sostenerse que afirmaciones como las que hace Siger de Brabante en su *De anima intellectiva*, de 1272-1273, tienen su origen en esta condena. Él afirma en su obra que: «En esto que decimos estamos buscando más la intención de los filósofos que la verdad, dado que procedemos filosóficamente»¹⁶. Así, las conclusiones filosóficas son distintas de la verdad absoluta.

Los maestros de artes hicieron un juramento en 1272, afirmando que no se inmiscuirían en cuestiones de fe y, si llegaran a una conclusión problemática en este sentido, se retractarían, tomándola como falsa¹⁷. Pese a todo, El dieciocho de enero de 1277, el Papa Juan XXI escribió a Esteban Tempier, obispo de París, pidiéndole que examinara los errores de falsas enseñanzas que se debían a una posible herejía¹⁸. A esto, Tempier 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.

¹⁵ Boethius de DACIA, *De aeternitate mundi*. La traducción es mía.

¹⁶ Sigerus de BRABANTE, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Philosophes Médiévaux, Tome XIII, Louvaine, París, 1972, p. 101. Aunque esta obra data de 1272-1273, es útil para poner de manifiesto en qué términos se expresaban estos maestros radicales de los que hablamos.

¹⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, nº 441, p. 499.

¹⁸ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, nº 471, p. 541.

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 días¹⁹. Tras la publicación de esta lista se excomulgó a quienes las sostenían. Esta condena incluía tesis de Tomás de Aquino, muerto justo tres años antes, y fue proclamada el día del tercer aniversario de su muerte, el siete de Marzo de 1277. Tras la misma, libros de Avicena, Averroes y otros averroístas se quemaron públicamente. Siger de Brabante vio cómo quemaban sus libros en la calle²⁰.

Las condenas de 1277 recogen los elementos aristotélicos que suponen, para las autoridades teológicas, 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 condenaban determinadas proposiciones astrológicas y proposiciones que cuestionaban la omnipotencia divina. Las principales tesis condenadas tienen que ver con cuestiones de filosofía natural²¹.

Ni a Boecio de Dacia, citado en uno de los códices que contienen las condenas como principal defensor de los artículos condenados, ni a Siger de Brabante, les sirvió defender sus tesis apelando al trabajo estricto del filósofo. Lo que sí parece necesario es mostrar, aunque de forma breve, su propuesta metodológica como precursora del trabajo científico y filosófico posterior. La defensa del uso libre y autónomo de la razón, la atención a causas empíricas y naturales, antes que a la divina providencia, fundamentan y constituyen lo que hoy conocemos como la labor del científico. A ellos les debemos el inicio de la especialización y secularización de los distintos ámbitos de conocimiento. A ellos les debemos inicialmente, que, en el curso de la Historia, la batalla por el uso de la razón, la ganara la filosofía.

¹⁹ Vid. WIPPEL, J. F., «The Parisian Condemnations», p. 65.

²⁰ Vid. MORENO URBANEJA, J. A. «Crisis del espíritu agustiniano en la polémica averroísta del siglo XIII», en *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1999, pp. 331-332.

²¹ Las proposiciones condenadas en París las recoge el *Chartularium* en su primer volumen en las páginas 543-555.