



La emancipación de la filosofía en el siglo XIII como antecedente de la autonomía de la política

Autor:

Jorge Martínez Barrera

Revista:

Patristica et Mediævalia

2011, 32, 3-14



Artículo



LA EMANCIPACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIII COMO ANTECEDENTE DE LA AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

1. En este trabajo quisiera profundizar en una hipótesis relacionada con la emancipación política del Estado, emancipación que, por lo menos desde el punto de vista histórico, debe entenderse como referida a una dependencia no menor del poder civil respecto del eclesiástico. Me propongo examinar la posibilidad de que dicha independización histórica de la institución estatal, e incluso la aparición misma de ésta, fue posible, al menos desde el punto de vista de las ideas, gracias a una previa autonomización epistémica de la filosofía como saber no necesariamente subordinado a la teología. Este proceso comenzó a conocerse con algún detalle en los años '60 del siglo pasado. Los estudios sobre el llamado "averroísmo latino" iban justamente en ese sentido. No deseo afirmar una conexión causal necesaria entre la independencia científica de la filosofía y la posterior autonomía de la política, pero es indudable que desde el punto de vista histórico una precedió a la otra. Sostengo esto porque deben tomarse algunas precauciones al hablar de "causas" en el ámbito de los acontecimientos históricos, parte fundamental de los cuales son las mismas ideas políticas. No obstante, creo posible sugerir que el surgimiento del Estado como una institución soberana y autónoma, de manera embrionaria a partir del *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua (1324)¹ y ya de manera sistemática en el *Leviatán* de Hobbes (1651)², no es ajeno a la autonomización de la filosofía que se produce en el siglo XIII, principalmente por la obra de Siger de Brabante y Boecio de Dacia, los "averroístas", al decir de Santo Tomás de Aquino.

2. Contra esos autores se dirigen las sanciones episcopales de Étienne Tempier en 1272 la primera, y la más fulminante de 1277, en la cual son

* Pontificia Universidad Católica de Chile

¹ Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Estudio preliminar, trad. y notas de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, 1989. Siguen siendo de gran valor, entre otras razones, por sus estudios preliminares, las siguientes traducciones: Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, Vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, by Alan Gewirth; Vol. II: *The Defensor Pacis*, Translated with an Introduction by Alan Gewirth, Arno Press, N. York, 1979 (los dos volúmenes en uno en esta edición); Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix*, Traduction, introduction et commentaire par Jeannine Quillet, Vrin, Paris, 1968. Aún sigue empleándose la edición de C. W. Previt -Orton, *The 'Defensor Pacis' of Marsilio of Padua*, Cambridge, C.U.P., 1928.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by C. B. Macpherson, Penguin Books, 1979. Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Traducción y Prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1992.

condenadas 219 proposiciones que supuestamente se enseñaban en la Facultad de Artes de la Universidad de París³. Las ideas sugeridas en opúsculos como el *De summo bono* del maestro danés, abrían la puerta a una exaltación inadmisiblemente del “métier” de filósofo⁴, al punto de poder hablarse incluso de toda una reivindicación casi gremial del mismo, tal como bien han sugerido Ruedi Imbach y F.-X. Putallaz⁵.

3. El averroísmo latino es un hecho relativamente poco conocido en la historia de la filosofía; esto ha hecho que su estudio haya carecido de atractivo hasta hace poco tiempo. Probablemente, la obra con la que se inicia el interés contemporáneo por esta corriente es la de Ernest Renan, *Averroes y el averroísmo*⁶. Sin embargo, estudiosos de la talla de Ferdinand van Steenberghen (especialmente en su clásica obra sobre Siger de Brabante) y Alain de Libera han llegado incluso a negar su existencia⁷. Las razones del desconocimiento de esta corriente son muy variadas y el solo hecho de identificarlas ya justificaría una investigación completa; lo cierto es que, haya existido o no como una corriente sistemática, hay toda una línea de pensamiento cuyo acabamiento es, nada más y nada menos, que la consolidación de la filosofía como un saber con estatuto epistémico propio. La circunstancia histórica de la aparición de este movimiento parece circunscribirse a una serie de hechos muy polémicos ocurridos en el ámbito de la Universidad de París con la llegada de los textos aristotélicos desde el mundo árabe. Sin embargo, la importancia que tiene dicho movimiento excede ampliamente ese contexto aparentemente restringido. Lo que está en juego en esta doctrina es nada menos que la misma concepción de la filosofía, concepción que, a todas luces, plantea un grave problema cuyos alcances no se reducen al ámbito epistémico como bien sospecha el mismo Santo Tomás y como cree saber fehacientemente San Buenaventura. ¿Qué significa exactamente la expre-

³ Luca Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione del aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990; Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain-Vander-Oyez, Paris, 1977; David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, traduction, introduction et commentaire par David Piché, Vrin, Paris, 1999.

⁴ *Tres tratados “averroístas”. Siger de Brabante. Boecio de Dacia. Jacobo de Pistoia*, Trad., introd. y notas de Carlos Rodríguez Guesaldi y Antonio D. Tursi, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (Colección de libros raros, olvidados y curiosos), Buenos Aires, 2000; Thomas d'Aquin - Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, Textes introduits, traduits et annotés par Ruedi Imbach et Ide Fouche, Vrin, Paris, 2005.

⁵ François-Xavier Putallaz - Ruedi Imbach, *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.

⁶ Hay una reedición: *Averroès et l'averroïsme*, Préface de Alain de Libera, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002. Edición en español: *Averroes y el averroísmo*, Trad. de Héctor Pacheco Pringles, Prólogo de Gabriel Albiac, Madrid, Hiperión, 1992.

⁷ Averroès, *Discours décisif*, Traduction inédite de Marc Geoffroy, Introduction d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1996 (ver especialmente la introducción de Alain de Libera).

sión “*philosophice loquendo*”⁸? He ahí el problema principal y frente al cual la reacción menor es de perplejidad⁹.

4. El *status quaestionis* respecto de lo que se pensaba acerca de la noción de “filosofía” manejado por los averroístas latinos es aún un tema abierto. Ciertamente, la noción de “averroísmo latino” no es de posesión pacífica por parte de los eruditos, aun cuando es verdad que tal vez cabe a Santo Tomás la principal responsabilidad en la calificación de estos *aristotélicos radicales* (así los llama Van Steenberghe) como “averroístas”. Los escritos de Boecio de Dacia y Siger de Brabante no arrojan una luz muy clara al respecto, pero el primero de ellos parece tener una noción más acabada del significado de lo que significa ser averroísta. En cualquier caso, es muy claro que la subordinación instrumental a la teología es un asunto discutible para este autor. La posición de San Buenaventura es evidente: estamos ante una audacia a todas luces condenable. Santo Tomás en cambio no argumenta con tanta vehemencia contra esta actividad del espíritu, pero no cabe duda de que a la luz de su furibundo opúsculo *De unitate intellectus*¹⁰ asocia esta pretensión de independencia epistémica a un problema cuyas aristas van más allá de una simple disputa académica. Cabe recordar de paso que las disputas se generaron en torno a dos temas que tenían una directa relación con la Teología: la eternidad del mundo¹¹ y la naturaleza de la mente humana. Este último asunto además conectaba de manera inmediata con aspectos teológicos directamente relacionados, a su vez, con asuntos morales¹² y sobre todo *políticos*¹³ tal como lo indica incluso Santo Tomás

⁸ Ver: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/contribuicao.html>. Se trata de un trabajo de Francisco Bertelloni: “La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzos del XIV”.

⁹ *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Études réunies par Jean-Luc Solère et Zénon Kaluza, París, Vrin, 2002.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* - Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectual*, Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva, Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2005. He cotejado la traducción del opúsculo de Santo Tomás con la de Abelardo Lobato, la cual contiene el texto latino: Santo Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas de París*, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, Edición bilingüe promovida por los superiores provinciales dominicos de las provincias de España, Tomo I, Madrid, BAC Maior, 2001. También resulta imprescindible referirse al erudito trabajo de Alain de Libera: *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Commentaire du *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, París, Vrin, 2004.

¹¹ Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1984.

¹² *De unitate intellectus*, n. 78 ed. BAC: “Además en la posición de éstos (sc. los averroístas) quedan destruidos los principios de la filosofía moral (...)” (Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia...).

¹³ Id. n. 87: “Pero todo esto es manifiestamente falso e imposible; pues contradice a la evidencia, destruye toda la ciencia moral y cuanto se refiere a la convivencia cívica, que es connatural a los hombres, como dice Aristóteles” (...quod est manifeste falsum et impossibile: repugnat enim his quae apparent, et destruit totam scientiam moralem et omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit).

en el opúsculo antes citado. Los estudiosos comenzaron a inclinarse sobre estos asuntos hace poco tiempo, en buena medida movidos por los recientes descubrimientos de textos "averroístas" de los cuales se tenía poca o ninguna noticia, y también motivados por la publicación antes citada de Roland Hissette sobre las condenas de 1277.

¿Qué entienden, pues, por "filosofía" estos autores y cómo y por qué se los acusó de averroístas en el siglo XIII? ¿Por qué ser "averroísta" era pasible de severas sanciones? ¿Qué tuvo que ver Averroes, respetado por Santo Tomás, en todo este problema? Y también: ¿por qué Marsilio de Padua, tal vez el primer antecedente embrionario de la teoría del Estado es considerado un averroísta? He aquí algunos de los principales puntos sobre los cuales es preciso indagar. Estimo, de paso, que la obra de Marsilio es más relevante que la de Ockham en el paulatino proceso de autonomización de la política de la tutela teológica, aun cuando los dos autores parecen compartir una misma línea de inspiración en la lucha contra el Papado. G. Sabine subraya el carácter más sistemático de la obra marsiliana si se la compara, al menos en estos temas políticos, con la de Ockham, y sostiene que el *Defensor pacis* podría haberse escrito incluso si no hubiera existido la disputa entre Luis de Baviera y Juan XXII¹⁴. En suma, debe entenderse que se trata nada menos que de la independencia epistémica de la filosofía, lo cual incluso se tradujo en un "conflicto de facultades", para usar la expresión kantiana. En este caso, de las disputas entre las facultades de Artes y de Teología. La subordinación de la primera a la segunda se quiebra y ya no se hablará en lo sucesivo de Facultad de Artes, cuya sola apelación sugiere el carácter instrumental de la misma, sino, sin más, de Filosofía. Me atrevería a sugerir incluso que este ideal de Filosofía tampoco conectaba directamente con la concepción aristotélica de la misma, toda vez que la "ciencia buscada" de Aristóteles tenía una manifiesta proyección teológica, tal como consta en el duodécimo libro de la *Metafísica*. La ira de Santo Tomás contra tales averroístas se agrava al constatar que ellos parecen ignorar tal apertura teológica y que el Aristóteles que ellos leen se halla, al decir del Aquinate, completamente tergiversado¹⁵ (sin mencionar el hecho de que la versión tomasiana de Aristóteles tampoco está libre de toda crítica). De ahí que resulte también extremadamente estimulante examinar la apropiación marsiliana de Aristóteles en el Libro I del *Defensor Pacis*, especialmente el capítulo 4, como estrategia argumentativa de fundamentación teórica de una autarquía que, en el fondo, está dirigida a limitar el poder de la Iglesia.

5. Santo Tomás advierte que por parte de Siger hay más de rebelde actitud personal que de honesta adhesión filosófica a ciertos argumentos.

¹⁴ G. Sabine, *Historia de la Teoría Política*, Bogotá, FCE, 1992, p. 219.

¹⁵ *De unitate intellectus*, n. 59: "(...) a no ser que tengan (sc. los averroístas) en menos juzgar rectamente con los demás peripatéticos, y prefieran errar con Averroes, que más bien que Peripatético ha sido un corruptor de la filosofía peripatética" (...nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator).

Ahora bien, ¿por qué cuando el Aquinate debe referirse a las enseñanzas de Averroes vuelve a aparecer ese espíritu de respeto, hasta el punto de referirse a él como *el Comentador*, a pesar de algunas críticas algo subidas de tono en *De unitate intellectus*? ¿Por qué con Averroes no parece haber los mismos problemas que con sus pedisecos artistas? La respuesta a estas preguntas debe remitir a un análisis en el cual no se puede prescindir de los factores socioculturales. En ese sentido podemos suponer con bastante verosimilitud que la gigantesca innovación de Siger consistió en la importación de la visión árabe de la filosofía, y concretamente la de Averroes, como saber emancipador de una religión en principio hostil a cualquier análisis racional, a un ámbito cristiano *toto coelo* diferente. En el Occidente latino medieval, al contrario de lo que sucedía en el mundo islámico, la filosofía misma tenía sentido en el marco de una *fides quaerens intellectum*, y por eso su tarea fundamental fue la de hallar los puntos de contacto entre la verdad revelada y el trabajo filosófico de la razón. Esta es una intención que se verifica ya desde San Pablo, quien siente la necesidad de predicar nada menos que en el Areópago, en la patria misma de la filosofía. Esta es la inspiración de todo el movimiento patrístico, de San Agustín, Boecio, San Anselmo, Pedro Abelardo, Santo Domingo de Guzmán, San Alberto Magno, San Buenaventura, etc., para quienes el amor de la sabiduría alcanza su culminación en la contemplación del misterio divino. Y a su vez, no debemos olvidar que si bien se trataba de una fe en busca de su expresión racional, incluso epistémica en la forma de la Teología, también es cierto que los esfuerzos científicos estaban animados por el espíritu agustiniano de un *intellectus quaerens fidem*. Creo que la opinión de Eric Voegelin en todo este asunto es una de las primeras en detectar las verdaderas causas del problema con los averroístas.

En un memorable artículo, el autor germano-americano no duda en señalar a Siger como “el primer pensador en la civilización cristiana occidental que puede ser llamado un filósofo en el moderno sentido del término”¹⁶. Con Siger comienza un lento proceso de disociación entre una esfera filosófica y el contexto de la teología cristiana, y en ese proceso, del cual no somos totalmente conscientes, sostiene Voegelin, a pesar de que lleva más de siete siglos, olvidamos su dependencia de actitudes personales y estructuras sociales que no siempre han existido. Más aún, la autoafirmación del intelecto especulativo, emancipado de cualquier tutela teológica, no es el primer paso en la desintegración de la cristiandad medieval, sino el último. Así pues, el estudio de Siger de Brabante es al mismo tiempo una investigación sobre la irrupción del intelecto soberano, sugiere Voegelin. Las consecuencias de esto son inmensas. Ellas, en el fondo, aluden a la entrada de las fuerzas intramundanas, incluido el pensar filosófico, hasta entonces armoniosamente integradas en la *Sacra Doctrina*¹⁷. Voegelin llega incluso

¹⁶ Eric Voegelin, “Siger De Brabant”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, n. 4 (Junio 1944), 507-526. El pasaje citado corresponde a la página 507.

¹⁷ Voegelin, op. cit., p. 509.

a considerar la irrupción del intelecto soberano como un ataque político directo contra el centro de la autoconciencia espiritual cristiana propio de la teología escolástica. Siger murió en prisión por este intento, "pagando así la penalidad por los efectos políticos que inevitablemente produce la existencia de un intelecto crítico independiente sobre los mitos de la sociedad circundante"¹⁸.

Más allá de esta exaltación de la persona de Siger por parte de Voegelin, el problema de fondo está en el aristotelismo de la Facultad de Artes de París, un aristotelismo alimentado casi exclusivamente por los comentarios de Averroes. ¿Por qué cautiva este Aristóteles mediado por el cordobés? Creo que en este punto puede observarse la confluencia de dos grandes estados de espíritu. Por una parte, tenemos unos profesores parisinos con un indomable instinto de libertad, pero ejercido con gran imprudencia y no poca soberbia, tal como se evidencia en el caso de Boecio de Dacia. Y por otro lado tenemos un filósofo, Averroes, quien representaba cabalmente aquello en lo cual se había convertido la filosofía en el mundo árabe. Como bien señala Voegelin, "no se trataba simplemente del asunto de los cambios doctrinales experimentados por la filosofía de Aristóteles en las manos de los Comentadores, sino [...] de un importante cambio en la posición del filósofo en la sociedad política"¹⁹. En el medio árabe la filosofía se había transformado, recuerda Voegelin, en una forma de vida para una *élite* intelectual mucho más de lo que lo era en tiempos de Aristóteles. Para los filósofos árabes la filosofía era todo un modo de vivir, un estilo de existencia, para emplear una expresión cara a Pierre Hadot y otros²⁰. Esto implicaba una actitud hacia el mundo cuya fuente de inspiración era también un libro, aunque no precisamente el *Corán*, sino el *corpus* de la filosofía griega que se transmitió bajo el nombre de Aristóteles. En este corpus tenemos fundamentalmente el libro XII de la *Metafísica*, el Libro III del *De anima*, especialmente en su transmisión por Alejandro de Afrodisia, la *República* y *Las leyes* de Platón. Todo esto estaba complementado por la llamada *Teología de Aristóteles*, consistente en una paráfrasis abreviada de los últimos tres libros de las *Enéadas* de Plotino²¹. El misticismo neoplatónico y el *Comentario* de Alejandro de Afrodisia al *De anima* proporcionaban la suficiente carga dinámica a la filosofía árabe. No había ninguna dificultad en este *corpus* para sostener la evolución de la idea de un solo Intelecto como emanación de Dios. Así, el objetivo final de la existencia era la reunión del intelecto humano con aquel Intelecto único. Detrás de la aridez técnica de esta filosofía, subyace una profunda experiencia mística e incluso una actitud religioso-filosófica que da sentido a la *vita contemplativa*. Es obvio que

¹⁸ Id., p. 510.

¹⁹ Id., p. 512.

²⁰ Ver por ejemplo, Juliusz Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'antiquité à la renaissance. Avec une préface de Pierre Hadot*, Éditions Universitaires Fribourg - Éditions du Cerf, París, 1996.

²¹ Voegelin, op.cit., p. 515.

en este ambiente los choques entre la fe coránica y la razón habían de ser violentos. El *bíos theoretikós* era difícilmente asimilable a las prescripciones del libro sagrado de los musulmanes y ésta es la razón de algunos desencuentros entre las autoridades religiosas islámicas y los *falásifa*, como se llamaba a estos intelectuales algo díscolos. La figura de Aristóteles había crecido entre ellos a proporciones míticas y hacía de él alguien más divino que humano.

6. Así pues, este Aristóteles casi divinizado es el de los *falásifa* árabes y el que llega a Occidente de su mano. El inmenso servicio del Estagirita al genio filosófico árabe consistió en dar una respuesta a ciertas preguntas que la rigidez islámica no estaba dispuesta a consentir. Voegelin sugiere la tesis de que incluso el desarrollo de la filosofía árabe fue posible gracias al retraso del fundamentalismo religioso islámico²². La ortodoxia islámica no podía resistir, sino con violencia, los embates del pensar filosófico. Incluso hasta el siglo IX, recuerda Voegelin, Ibn-Hanbal rehusaba cualquier tipo de respuesta acerca de su fe que no fuera una cita textual del *Corán*. Cualquier interpretación de las citas literales del libro sagrado estaba prohibida. Solamente en el siglo X y bajo la presión de la filosofía, especialmente de los cuestionamientos surgidos entre los teólogos persas, no árabes, se produce cierta evolución hacia una teología escolástica islámica, sobre todo en la obra de Algazel (1058-1111), pero también es cierto que el entusiasmo de éste con la filosofía no era exorbitante²³. En una palabra: la filosofía como ciencia casi autónoma y la *vita philosophica* como ideal de la existencia, pudieron desarrollarse en un medio donde la religión no aparecía como una fuerza viviente capaz de responder a las expectativas tanto de los sabios como de los humildes. Por el contrario, se trataba de una fe cuya fijación por escrito se produjo muy tardíamente respecto de la revelación original y que, con toda verosimilitud, había recibido innumerables retoques. Los filósofos árabes estaban en presencia de una religión cuya solidez dejaba bastante que desear, especialmente después de las devastadoras críticas de San Juan Damasceno y del Pseudo-Kindi²⁴. No era, pues, extraño que el natu-

²² Esta tesis ya había sido formulada por Alexis de Tocqueville en sus *Notes sur le Coran*, publicadas entre 1839 y 1840, pero comenzadas en 1838. Ver la Edición Gallimard de sus *Obras Completas*, Vol. III, Tomo 1, pp. 154-162.

²³ Ver por ejemplo su Tratado: *La incoherencia de los filósofos*. Recomiendo la excelente edición bilingüe árabe-inglés: *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2000.

²⁴ La segunda parte de la *Fuente del conocimiento* (compuesta en 743), titulada *El libro de las herejías*, contiene un análisis de la religión de los ismaelitas o agarenos, como les llama San Juan Damasceno y es presentada como la "Centésima herejía". El otro escrito del Damasceno sobre el tema es el *Diálogo entre un musulmán y un cristiano*. Ambos textos se encuentran reproducidos en Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, Présentation, Commentaires et Traduction par Raymond Le Coz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. En cuanto a la obra del Pseudo-Kindi, contamos con la valiosa edición latina de Don José Muñoz Sendino titulada *Apología del Cristianismo*, publicada en un número especial de la Revista Miscelánea Comillas, 11-12 (1949), pp. 337-460, y el tra-

ral deseo humano de conocer no pudiera satisfacerse sino en la sola tarea de la razón filosófica funcionando autónomamente respecto de los textos coránicos, es decir, emancipada de toda tutela religiosa. Esta actitud resulta perfectamente comprensible en un medio donde el tipo de religión dominante presenta no pocas dificultades de articulación con la filosofía. Hacia el siglo XII, recuerda Voegelin, con el crecimiento epistemológico de la teología en los medios islámicos, la incompatibilidad entre filosofía y religión se hizo manifiesta. Para Avempace la ortodoxia era una forma imperfecta de la verdad, muy útil como religión para la multitud, pero de ningún provecho para las personas intelectualmente maduras, quienes harían mejor en seguir la más perfecta revelación del aristotelismo. Y el mismo Averroes, continúa Voegelin, abordó explícitamente el problema en su tratado *Acerca del acuerdo entre religión y filosofía (Fasl al Maqal)*. La religión del pueblo ha de ser respetada por el filósofo como necesaria para el bienestar de la multitud y como una adecuada expresión de su piedad, sostiene Averroes. El filósofo tiene el deber de no criticar la doctrina de la religión establecida. Pero no debe someterse a ella. La discusión racional de los asuntos religiosos y metafísicos debe ser cultivada, aunque solamente en el pequeño círculo de los hombres educados que pueden entender la profundidad de los asuntos en juego. Y además, comunicar los resultados de la filosofía al pueblo sólo serviría para confundirlo y privarlo del único tipo de credo que éste necesita²⁵.

7. Así tenemos entonces una exaltación de la filosofía como disciplina emancipada de la religión. Ésta es la idea importada por los averroístas latinos a un medio cristiano donde ese papel liberador, en principio y de acuerdo con teólogos del fuste de Santo Tomás o San Buenaventura, no tiene ninguna justificación racional. En efecto, como bien lo entiende Santo Tomás, la teología cristiana nace de una fuente revelada cuya urgente interpelación es, precisamente, la de ser abordada por la razón. Por otra parte, el trabajo de los filósofos árabes no constituía una provocación mayor para la religiosidad popular. En el califato cordobés, es cierto, había una admirable tolerancia religiosa hacia los filósofos agnósticos, pero en parte eso se debía a un acuerdo tácito entre las autoridades religiosas y los filósofos porque éstos, sencillamente, despreciaban al pueblo menudo y no tenían ningún interés en hacerlo partícipe de sus especulaciones filosóficas. Desde un punto de vista político ellos no constituían el menor problema. Y aún más, tal vez con esa actitud hacia tales iluminados, también se ofrecía alguna compensación a los importantes grupos de no musulmanes que vivían en el califato. Los califas estaban muy interesados en la difusión del Islam, pero en alguna medida también estaban interesados en no conven-

bajo, más valioso aún (primero, por estar traducido, y segundo porque esa traducción fue hecha a partir de manuscritos más fiables que los empleados por Muñoz Sendino) del Pastor Georges Tartar, *Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife Al-M'amoûn (813-834). Les épîtres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1985.

²⁵ Voegelin, op. cit., pp. 516-517.

cer demasiado acerca de las bondades de su religión, entre otras posibles razones, porque su política financiera dependía en buena medida de los impuestos pagados por los infieles, es decir, de una carga tributaria de la cual sólo podían eximirse los musulmanes. Sin embargo, la matriz cultural del Occidente latino y cristiano era completamente diferente pues el mismo orden espiritual, social, político y moral había sido configurado por la adhesión a una fe para nada hostil al trabajo de la razón, y por una razón donde la levadura de la fe había hecho germinar frutos notables. Si esta sinergia entre fe y razón no se entiende, no pueden comprenderse entonces las devastadoras consecuencias culturales de los ataques a la ortodoxia. El entramado de las relaciones fe-razón es ya, en el siglo XIII, tan complejo, que referirse a la “religión de los latinos” como hace Siger, para después proclamarse él mismo católico y acto seguido lamentar indirectamente esa condición porque eso le priva de filosofar según las exigencias de la razón, es realmente una actitud donde la soberbia, la insolencia y la hipocresía son inadmisibles²⁶. La “religión de los latinos” es mucho más que una religión en el sentido en que hoy se ha vulgarizado ese concepto, es decir, como un catálogo de ciertas proposiciones muy sencillas de supuesto origen divino que se agotan en los aspectos rituales, a la manera de los llamados “cinco pilares de la fe” de la religión islámica. El mismo Santo Tomás se encarga de aclarar el asunto al concebir a la religión, ante todo, como una virtud moral, no teologal ni intelectual, asegurando de ese modo su directa injerencia en la conducción de la vida, y por lo tanto, *enfaticando indirectamente su relevancia política*²⁷.

8. La emancipación de la filosofía implicaba necesariamente, según el juicio del obispo Etienne Tempier, una serie de afirmaciones reñidas con la moral cristiana y, *a fortiori*, con nefastas consecuencias políticas. Boecio de Dacia, el otro averroísta, exaltaba en su obra *De summo bono sive de vita philosophi* a la vida contemplativa como la máxima felicidad alcanzable por el hombre. Pero el mismo Voegelin señala, respecto de esta obra, que en la

²⁶ *De unitate intellectus*, Ed. BAC n. 118: “Causa aún mayor estupor, o más bien indignación, el hecho de que alguno, que se profesa cristiano, haya osado hablar con tanta irreverencia de la fe cristiana; como cuando afirma que los latinos no aceptan esto como principio, esto es que haya un solo entendimiento, quizá porque su ley es contraria. En lo cual hay dos males: el primero, que duda que tal principio sea contra la fe; segundo, que insinúa que él es ajeno a esta ley. Y lo que dice después: Ésta es la razón por la cual los católicos parecen sostener su posición, donde llama ‘posición’ la doctrina de la fe” (Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod ‘Latini pro principio hoc non recipiunt’, scil. quod sit unus intellectus tantum, ‘quia forte lex eorum est in contrarium’. Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum inuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: ‘haec est ratio per quam Catholici videntur habere suam positionem’, ubi sententiam fidei positionem nominat).

²⁷ *Summ. Theol.* IIa-IIae, q. 81, a. 2. Me he ocupado de esto en mi libro *Ética y religión: los modelos (contemporáneos) de Aristóteles y Santo Tomás*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Católica, 2002.

misma "la idea cristiana de la existencia humana, así como el significado de la vida y el orden de la sociedad son olvidados"²⁸. Y son precisamente ésas algunas de las proposiciones condenadas por el Legado Pontificio en 1276 y que están en la base de la lista de 219 proposiciones condenadas en 1277 por el Obispo Tempier. Pero más allá de la provocación evidente de estas afirmaciones, hay, en lo esencial, un proyecto de largo aliento: el de la emancipación del pensar filosófico de toda tutela teológica. Los averroístas latinos, tal como recuerda Cassirer, no estaban tan interesados en los contenidos concretos de la doctrina de Averroes cuanto en lo que ella representaba, es decir, en su convicción de que la verdadera filosofía no puede inspirarse solamente en un texto sagrado²⁹.

9. Como se ve, se trata de un proceso histórico extremadamente complejo que apenas empieza a salir a la luz, gracias en buena medida a la recuperación de ciertos textos poco o nada conocidos. Entre estos textos cabe mencionar, obviamente, los comentarios de Averroes a Aristóteles. Ahora bien, creo que uno de los textos capitales, al menos en lo referido a la filosofía árabe donde se abordan, justamente, las problemáticas relaciones entre la religión y la filosofía es el *Fasl al Maqal* (*Discurso o Tratado decisivo*)³⁰. Este tratado que, según los eruditos, no habría sido conocido por el Occidente latino en el siglo XIII, presenta sin embargo todas las letras del problema³¹. Coincide tanto la posición de Averroes respecto del carácter superior de la filosofía con la opinión de los "averroístas latinos", que cuesta aceptar la hipótesis del supuesto desconocimiento en que Siger o Boecio de Dacia habrían incurrido respecto de dicho Tratado. En otro orden de cosas, aun cuando es verdad que la naturaleza del Tratado no es la de una obra filosófica, sino una *fatwa*, a saber, una opinión jurídica, al decir de A. de Libera, no se puede dejar de ver el alcance filosófico del mismo. Una de las "maniobras" de los averroístas habría consistido entonces en la

²⁸ Voegelin, op. cit., p. 519.

²⁹ Ernst Cassirer, 'Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas', en *Journal of the History of Ideas*, III (1942), nn. 2-3, pp. 123-144.

³⁰ Prefiero hablar de "religión" y no de "teología" puesto que el *Kalam* no es la teología, como bien recuerda Alain de Libera en su estudio introductorio a su edición del *Fasl al Maqal*: Averroès. *Discours décisif*, Traduction inédite, notes et dossier de Marc Geoffroy, Introduction d'Alain de Libera, Flammarion, París, 1996. El opúsculo de Averroes versa entonces acerca de las relaciones entre *Kalam* y filosofía.

³¹ Menciono las siguientes ediciones comentadas del opúsculo de Averroes: a) Ibn Rochd (Averroès), *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, Traduit de l'arabe et annoté par Léon Gauthier, Sindbad, Paris, 1988 (reedición de la obra pionera de L. Gauthier, 1948); b) Averroès, *Discours décisif*, Traduction inédite de Marc Geoffroy, Introduction d'Alain de Libera, París, Flammarion, 1996; c) Averroè, *Libro della distinzione del discorso o trattato decisivo* (trad. de M. Campanini), en: Massimo Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Pierluigi Lubrina Editore, Bérgamo, 1989; d) Averroès, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, Translation, with introduction and notes by Charles Butterworth, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2001; e) Averroes, *El libro del Tratado Decisivo*, Traducción y comentario de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, EUNSA, 1998.

equiparación del *Kalam* con la teología y a partir de eso defender la necesidad de una filosofía independiente y autónoma.

10. La conclusión de este proceso emancipador verificado en la filosofía teórica, no podía sino estar seguido en el ámbito de la filosofía práctica, y de manera específica, en la más importante de las ciencias prácticas: la política. Es en este momento cuando la figura de Marsilio de Padua aparece, no solamente como el teórico del embrionario concepto de Estado, sino también como un averroísta, aun cuando tal vez él mismo no hubiese conocido en profundidad al filósofo árabe. Ciertamente, es difícil ver en el *Defensor pacis* la influencia directa de alguna doctrina averroísta específica. En realidad, la reapropiación marsiliana de la teoría de la autarquía política aristotélica que podemos ver en el cap. 4 del Libro I del *Defensor Pacis*, es la clave interpretativa de su averroísmo y de su estrategia argumentativa contra el alcance del poder papal. Con esto, Marsilio replica en el terreno de la filosofía práctica y más concretamente en la política, la consolidación autónoma de la filosofía teórica operada en el siglo anterior por obra, justamente, de los averroístas. En este caso, se trata de un abordaje completamente secular de lo político. Alan Gewirth señala que el método averroísta significaba que los problemas podían ser investigados mediante procedimientos racionales totalmente independientes de la fe y de la tradición teológica fundada en la fe³². Sería difícil, reitero, indicar qué doctrina particular de Averroes es actualizada por el paduano. Incluso tal vez ni siquiera pueda hablarse de una ruptura entre el orden de verdades reveladas y el de las verdades naturales. La tarea de Marsilio es más sutil: no se trata de introducir una total desarticulación entre ambas, sino más bien de señalar la irrelevancia arquitectónica de las verdades de la fe en la configuración del orden político. La secularización introducida por él tiene esa característica y como tal ha sido mantenida hasta muy entrada la modernidad. Ni Marsilio ni en general esos nuevos profesionales del intelecto que son los filósofos políticos, son "ateos" a la manera de los materialistas del siglo XVIII en adelante. Todo cuando tenga que ver con la salvación del alma debe tener su lugar en la ciudad, pero este asunto ya no cuenta como un punto de fuga que pueda dar el sentido general del cuadro político. Así entonces, los asuntos teológico-religiosos, sin dejar de ser importantes, pierden su prioridad teleológica en el ámbito de la vida de la comunidad política. El orden de lo ultramundano en realidad es asunto de la fe y como tal, "no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas", escribe Marsilio en el cap. IV, n° 3 del Libro I del *Defensor pacis*³³. En cambio, prosigue, de la

³² Ver: Alan Gewirth, Vol. 1, p. 43: "The specifically political feature of Marsilius' Averroism consists in his completely secular approach to all aspects of the state, including those connected with religion, theology, and the church. The Averroist method meant that problems could be investigated by rational procedures alone in complete independence of faith and of the theological tradition founded upon faith".

³³ Afirmaciones de este tipo, en donde la teoría de la doble verdad puede verificarse, pueden ser leídas también en otros pasajes del *Defensor pacis*: c. IX, n° 2; XII, n° 1.

vida buena temporal o intramundana, “los filósofos ilustres tuvieron conocimiento por demostración de modo casi perfecto” (ibid.). La función de los sacerdotes, por ejemplo, debe quedar subordinada a las necesidades de la vida política perfecta y autosuficiente, pues “su necesidad (sc. de los sacerdotes) no pudo comprenderse por demostración, ni fue una cosa por sí manifiesta”, dice en el cap. V, n° 10 del Libro I.

No se trata, insisto, de una repetición doctrinaria de Averroes, sino de un estado de espíritu, de un estilo y de una manera de comprender el puesto de la filosofía en el mapa de los saberes llamado a una larga supervivencia. Esta nueva forma de entender el estatuto del saber filosófico debió verificarse en todas sus partes, incluidas las prácticas. Por todo lo anterior puede afirmarse que las bases teóricas del Estado hunden sus raíces en el propósito de exaltar la autonomía de la comunidad política con respecto a toda supervisión ultrapolítica, y que para ello la reapropiación de un Aristóteles sesgadamente leído fue perfectamente funcional a las necesidades de institucionalización de este modo de ver lo político, en el cual la potestad eclesiástica aparecía como un obstáculo a remover. Para que esto fuera posible, debió producirse antes un crucial reacomodamiento de las relaciones entre teología y filosofía, y ésa fue la tarea de los averroístas latinos del siglo anterior a Marsilio.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show that the political emancipation of the State, the beginnings of which is registered in Marsilius of Padua's *Defensor pacis* (early 14th century), was preceded by the emancipation of philosophy pursued by the intellectual movement known as Latin Averroism (late 13th century), mainly in the writings of Siger of Brabant and Boethius of Dacia. These two authors are called “averroists” not because of their direct support of Averroes's doctrines, but because of their sharing of a common opinion with Averroes about the role of philosophy regarding theology. In order to make full sense of Islamic theology, or *kalam*, Averroes seems to think that the sacred text should be object of epistemic subordination to philosophy, even when this may be contrary to some specific bannings of the Islamic tradition. It is this hermeneutical supposition which is followed by the latin averroists. This is the first step in the consolidation of an autonomous theoretical field for philosophy, and its most outstanding consequence is the emancipation of practical philosophy in a main feature, i.e. politics.