

Los filósofos naturales del siglo XIII: un intento por conciliar fe y razón

Juan Felipe González-Calderón*

Resumen: Este artículo intenta demostrar cómo el aristotelismo hispánico del siglo XIII no puede ser visto como un intento por hacer ver la religión inferior a la filosofía, sino más bien como un intento de conciliar fe y razón. Se argumentará que para Averroes, cuyo programa filosófico parece ser un precedente del aristotelismo hispánico del siglo XIII, y para los así llamados “filósofos naturales”, encontrar un acuerdo entre religión y filosofía no era simplemente un ejercicio provechoso, sino más bien un deber del filósofo. De acuerdo con ellos, las discrepancias deben ser resueltas por una lectura alegórica de las Sagradas Escrituras. Tal método permite corregir inconsistencias y hace del discurso religioso un discurso sólido y convincente en conformidad con la razón. Los pensadores medievales ibéricos se mostrarán no simplemente como lectores pasivos, sino como académicos que propusieron soluciones originales a los problemas planteados por el pensamiento de la época.

Palabras clave: aristotelismo, Averroes, filosofía natural.

The Natural Philosophers of the XIII Century: An Attempt to Reconcile Faith and Reason

Abstract: This article intends to prove how thirteenth century Spanish Aristotelism can not be seen as an attempt to show religion inferior in regard to philosophy, but as an attempt to conciliate reason and faith. It will be argued that for Averroes, whose philosophical program seems to be a precedent of thirteenth century Spanish Aristotelism, and for the so called “natural philosophers”, finding an agreement between Religion and Philosophy was not just a profitable exercise, but rather a philosopher’s duty. According to them, discrepancies must be solved by an allegorical reading of Holy Scriptures. Such a method allows correcting inconsistencies and makes religious speech a solid and sound discourse in accordance with reason. Iberian medieval thinkers will be showed not just as passive readers, but as scholars who proposed original solutions to problems posed by contemporary thought.

Key words: Aristotelism, Averroes, natural philosophy.

* Candidato a doctor de la Universidad Carlos III de Madrid. Maestro en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. juanfelipe.gonzalez@alumnos.uc3m.es

Recibido: 2011 - 10 - 12
Aprobado: 2011 - 11 - 21

Les philosophes naturels du XIII siècle: une tentative pour concilier la foi et la raison

Résumé: cet article essaie de démontrer comment l'aristotélisme hispanique du XIII siècle peut être vu non comme une tentative afin de présenter la religion inférieure à la philosophie, mais plutôt comme une tentative de concilier la foi et la raison. On déduira que pour Averroès, dont le programme philosophique semble précéder l'aristotélisme hispanique du XIII siècle, et pour ceux que l'on appelle «les philosophes naturels», trouver un accord entre religion et philosophie n'était pas qu'un simple exercice profitable, mais plutôt un devoir du philosophe. Selon eux, les divergences doivent être résolues par une lecture allégorique des Écritures Sacrées. Cette méthode permet de corriger les inconsistances et rend le discours religieux solide et convainquant en conformité avec la raison. Les penseurs médiévaux ibériques se monteront non seulement comme des lecteurs passifs, mais également comme des académiciens qui proposèrent des solutions originales aux problèmes posés par la pensée de l'époque.

Mots-clés: aristotélisme, Averroès, philosophie naturelle.

Aunque en 1215 los estatutos de la Universidad de París aprueban el estudio del *Organon*, es decir, el conjunto de tratados aristotélicos que versan sobre lógica, filosofía del lenguaje y argumentación, la enseñanza de la *Metafísica*, la *Física* y los libros de ciencia queda prohibida, así como las doctrinas de David de Dinant, Amalarico de Bene y un tal Mauricio de España (Gilson 1989 [1958], 362-363).

La identidad de este último personaje es una incógnita aún no resuelta. Algunos lo identifican con Averroes, postulando una corrupción de la designación *Maurus hispanus* (moro español) (Haren 1985, 148). Otros sugieren que se trata de un maestro toledano que, luego de desempeñar su labor docente entre 1209 y 1214, "ocupó la silla episcopal de Burgos hasta 1238" (Rucquoi 1998, 1755). Independientemente de la identidad de este personaje, la inclusión de su nombre en los estatutos de la Universidad de París sugiere la existencia de un movimiento filosófico hispánico, cuyas tesis representaban una amenaza o un desafío para la teología católica de la época.

Existe un enorme vacío de fuentes para rastrear este movimiento intelectual. Una de las razones puede ser que la lengua empleada en la enseñanza por parte de estos filósofos no era el latín, sino una lengua vernácula, uno de los múltiples romances iberorrománicos que se hablaban en la época. Otra razón, puede ser que los materiales empleados como apoyo para la docencia se elaboraban en materiales perecederos que no lograron resistir el paso del tiempo (Márquez Villanueva 1997, 126-127). No obstante, un autor de la época, Lucas de Tuy, hacia 1234, se propuso denunciar los graves errores en los que incurrieron oscuros personajes que ejercían la docencia en centros de estudio de la España cristiana y que se autoproclamaban

como "filósofos naturales" (*qui philosophorum seu naturalium nomine gloriantur*) (Lucas de Tuy 1612, III, 1), pero que él no dudaba en llamar, simplemente, "herejes" (*haeretici*). Este tratado, titulado *De altera vita fideique controversiis*, es la mejor fuente de que se dispone de momento para conocer las ideas sostenidas por los así llamados filósofos naturales de la España del siglo XIII (Rucquoi 1998, 755-756; Martínez Casado 1997, 80-85; Márquez Villanueva 1997, 122-123).

Este artículo pretende hacer un examen de las ideas sostenidas por estos autoproclamados filósofos naturales y del trasfondo intelectual en el que surgieron. La tesis que se intentará defender es que el propósito de estos filósofos naturales no era, como se podría pensar, mostrar inferior la fe frente a la razón, ni hacer incompatible una con otra, sino fortalecer la fe, a través de un ejercicio de examen crítico de las Sagradas Escrituras, y blindarla ante posibles ataques. Dos pasos argumentativos se seguirán en esta defensa. Primero, se hará una exposición del programa filosófico de Averroes, cuya obra se tendrá como precursora de las ideas sostenidas por los filósofos naturales, y se mostrará cómo este programa filosófico no implica una subvaloración de la fe en favor de la razón, sino un esfuerzo por hacerlas concordar mejor. Segundo, se hará una presentación de las ideas sostenidas por los filósofos naturales que Lucas de Tuy intenta rebatir en el *De altera vita fideique controversiis*, intentando mostrar que, a pesar del contexto hostil del tratado, se puede entrever una propuesta de conciliación entre fe y razón que, tal vez, apresuradamente, fue calificada como herética y sancionada negativamente. Se procurará mostrar que tesis tales como la negación de la providencia divina sobre los asuntos terrenales, la eternidad del mundo y la imposibilidad de la inmortalidad del alma, si bien constituyen una amenaza con-

tra el dogma religioso, respondían también a un afán de establecer un acuerdo entre fe y razón. Toda esta propuesta se enmarca dentro de un propósito general que es hacer patente el papel de los pensadores de la Península, no como simples intermediarios o lectores pasivos de las tesis filosóficas de otros, sino como pensadores originales que proponían soluciones propias a los problemas que se trataban en el pensamiento de la época¹.

1. Los filósofos naturales del siglo XIII

Antes de proceder con los dos pasos argumentativos que ya se han enunciado, es conveniente comenzar por ampliar y precisar algo más la presentación que se ha hecho inicialmente a propósito de los autoproclamados filósofos naturales. Ampliar la presentación inicial permitirá dar mayores pistas acerca del contexto cultural en el que surgió este movimiento intelectual, así como subrayar su singularidad, importancia y originalidad.

Ya desde el siglo XII comenzó a soplar un viento de renovación sobre el pensamiento occidental. Uno de los principales factores que contribuyó a esta renovación fue la aparición de numerosas traducciones de textos griegos, árabes y judíos al latín y al castellano realizadas en la Escuela de Toledo. Allí, un equipo especializado de traductores se consagró a la tarea de divulgar un valioso cuerpo de obras filosóficas que hasta el momento había pasado desapercibido para el occidente cristiano. El promotor de esta empresa fue Domingo Gundisalvo, cuya muerte se sitúa en 1181, y su principal colaborador, Juan de España, un judío converso que tradujo del árabe y del hebreo al castellano numerosas obras que Gundisalvo, a su vez, se encargó de traducir al latín. Hubo, además, un equipo de colaboradores extranjeros entre los que se contaban Miguel Escoto, Alejandro Neckham, Alfredo de Sarachel, Daniel de Morlay y Gerardo de Cremona (Guy 1998, 12). Entre

otras obras, fueron traducidas: el *De anima* de Avicena y la *Fons vitae* de Avicibrón, por Juan de España; la *Física*, los *Meteorológicos*, el *De caelo*, el *De generatione et corruptione* de Aristóteles y la *Enumeración de las ciencias* de Al-Farabi, por Gerardo de Cremona; los tratados homónimos *De intellectu* de Al-Farabi, Al-Kindi y Alejandro de Afrodisias, por Domingo Gundisalvo; y el tratado —atribuido de manera errónea a Aristóteles— *Liber de causis* (Rucquoi 1998, 755).

Hasta cierto punto se puede sintetizar el aporte hecho por esta escuela de traductores diciendo que Toledo puso a disposición de Occidente el legado de la filosofía griega conocido por los árabes (Guy 1998, 12). No deja de ser cierto que las traducciones latinas de Toledo sirvieron para satisfacer la creciente “demanda extranjera del otro lado de los Pirineos” (Marquez Villanueva 1997, 121 y 127). Sin embargo, es demasiado simplista la opinión de que los eruditos españoles solamente sirvieron como intermediarios entre dos tradiciones o escuelas de especulación filosófica. Los traductores de Toledo eran más que simplemente traductores, eran auténticos eruditos a quienes el conocimiento del árabe les permitía acercarse a un legado insospechadamente rico. Aún más, estos estudiosos se destacaron también por la elaboración de obras propias. Así lo testimonian, entre otros textos, las *Quaestiones naturales* de Abelardo de Bath, el *Epitome totius astrologiae* de Juan de España, el *De essentiis* de Hernán el Dálmata y el *De Divisione philosophiae* de Gundisalvo (Rucquoi 1998: 754). Quizás, lo que más subraya la singularidad y originalidad de este movimiento es el hecho de haberse desarrollado en un ambiente de rico intercambio cultural, justamente allí, en la reconquistada Toledo, el lugar por excelencia donde cristianos y musulmanes confluían en medio de un estimulante ambiente de tolerancia mutua. Por supuesto, con el tiempo esta corriente renovadora se extendería y fructificaría, incluso, en ambientes y contextos mucho menos tolerantes (Guy 1998, 13).

Por la misma época, florecieron otros importantes centros de estudio en España hasta donde llegó también la corriente renovadora.

¹ Todas las traducciones son del autor.

Incluso, los mismos traductores de la Escuela de Toledo se desplazaron hacia tierras más noroesteñas. Consta en la documentación que Gundisalvo tradujo una serie de obras de Avicena en Burgos. También se presenta a Hernán el Dálmata estudiando astrología a orillas del Ebro y traduciendo el *De generatione Muhamet* en León en 1142 (Martínez Casado 1997, 79). Según Adeline Rucquoi (1998, 755), el misterioso Mauricio de España, cuyas obras fueron prohibidas en París en 1215, laboró primero como maestro en Toledo entre 1209 y 1214, para luego ocupar la silla episcopal en Burgos entre 1214 y 1238. Podría ser este un ejemplo de la manera como la corriente renovadora de estudios en Toledo se irradió hacia otros lugares de España, pero, como ya se ha dicho, no hay completa certeza sobre la identidad de este oscuro personaje. Lo cierto es que la España de la Baja Edad Media no podía ignorar el florecimiento en su propio suelo de una filosofía greco-árabe (Márquez Villanueva 1997, 123). Sus repercusiones debían manifestarse de alguna manera.

La época en que Mauricio de España podría haber estado en Burgos coincide no solamente con la segunda etapa del *studium generale* de Palencia, entonces orientado hacia las Artes y la Teología, sino también con la mención de un movimiento herético que se desarrollaba en la región de Palencia, León y Burgos (Rucquoi 1998, 755). Tras una primera etapa de orientación hacia las ciencias jurídicas, conforme al modelo de los estudios italianos y, en particular, el de la Universidad de Bolonia, el estudio capitular de Palencia se encauza hacia las Artes y la Teología, situándose ahora en la órbita de la Universidad de París. Este renovado ambiente intelectual parece el lugar idóneo para el cultivo de un naturalismo aristotélico en versión averroísta que, a pesar de su naturaleza heterodoxa y su sospechosa procedencia árabe, se había difundido a través de los sectores cultos de la España cristiana (Fernández Conde 2005 [2008], 263-265). De esta época, hacia el 1236, datan también las condenas que hace Lucas de Tuy contra un movimiento de herejes que, disfrazados como “sacerdotes seculares, hermanos y monjes” —en fin, como católicos— y

ejerciendo la labor de docentes, cultivaban y difundían ideas que claramente contradecían la ortodoxia cristiana (Martínez Casado 1997: 80-81 y Rucquoi 1998, 755-756). Este movimiento intelectual, sin embargo, se confundía con un movimiento herético que había causado graves incidentes en el sur de Francia y en el norte de Italia, y que había llegado, incluso, hasta León: los *albigenses* —conocidos también como los *cátaros*—. Esta secta que, entre otras creencias, propugnaba una vida ascética, repudiaba la relajación de costumbres del clero medieval y las ansias de poder terrenal de los preladados, también rechazaba el Antiguo Testamento y, lo más grave, negaba la naturaleza divina de Jesús, razón suficiente para ser considerada, sin más, extremadamente peligrosa para la Iglesia Romana (Bernat, s.f. [documento en línea]). Se puede pensar que la identificación del movimiento naturalista del siglo XIII con la herejía albigense no era más que una estrategia para deslegitimar la nueva heterodoxia aristotélica, ya que, sin importar el grado de vinculación entre ambos movimientos, la designación de *albigense* aseguraba una propaganda adversa y una valoración negativa de esta corriente intelectual (Fernández Conde 2005 [2008], 264-265). Sin embargo, esta intención manipuladora no se puede asegurar con total certeza, pues se debe advertir que Lucas de Tuy establece una vinculación directa de causa-efecto entre los filósofos naturalistas —quienes, con sus libros, “infunden el veneno del error entre sus lectores” (*venenum erroris legentibus infundunt*) (Lucas de Tuy 1612, III, 1)— y la secta de los cátaros (Rucquoi 1998, 756).² Lo cierto es que, así como en París, repetidas veces, entre 1210 y 1263, se prohibió la enseñanza de los escritos de Aristóteles sobre filosofía natural,³ también en España hubo una

2 *De altera vita fideique controversiis*, Libro III, 1. Ángel Martínez Casado (1998: 80) señala, no obstante, como el más grave error cometido por Juan Mariana, curador de la edición impresa del *De altera vita fideique controversiis* de 1612, haber añadido al título las palabras *adversus Albigensium errores libri tres* (“tres libros contra los errores de los albigenses”), no solamente porque Lucas de Tuy no había dividido su obra en tres partes, sino también porque, lo que es más grave, no la había escrito contra los albigenses.

3 La primera prohibición data de 1210, cuando el concilio provincial de París, reunido bajo la presidencia de Pedro de Corbeil, arzobispo de Sens, prohíbe, bajo pena de excomunión, la enseñanza en París, de manera pública o privada, de los escritos de Aristóteles sobre filosofía natural. La segunda prohibición data de 1215, cuando, en los estatutos

actitud hostil contra los autoproclamados filósofos naturales, a quienes podríamos considerar simplemente como pensadores originales y críticos heterodoxos, cuyo propósito no habría sido otro que recuperar las tesis naturalistas de la filosofía greco-árabe y proponer una lectura racional, no dogmática, de los textos sagrados.

2. Averroes y el aristotelismo

Averroes —*Ibn Rushd*, en árabe— nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrakech, Marruecos, el 10 de diciembre de 1198. Hacía parte de una familia respetada e influyente. Su abuelo desempeñó el cargo de juez en jefe en Córdoba, bajo la dinastía de los almorávides, adquiriendo gran renombre. También su padre desempeñó, aunque con menor reconocimiento, el mismo cargo, hasta cuando los almohades derrocaron a los almorávides en 1147. Averroes recibió una educación privilegiada que incluía la jurisprudencia, la teología, la medicina, las matemáticas y la filosofía. Siguió la tradición familiar, fue nombrado juez, auspiciado por el califa *Abu Yaqub Yusuf*, quien, además, le encomendó la redacción de una serie de comentarios sobre textos de los filósofos griegos, más específicamente, sobre los tratados de Aristóteles, labor a la que dedicó cerca de treinta años de su vida. Algunos de estos comentarios han sobrevivido solamente en traducciones latinas, hecho que evidencia, a su vez, su enorme difusión e importancia. Averroes fue considerado por Santo Tomás “El Comentado” por antonomasia, así como Aristóteles era sin más “El Filósofo” (Guy 1998, 10). A pesar del apoyo inicial del califa, una creciente presión contra las tendencias liberales en la interpretación de los textos sagrados condujo inevitablemente al rechazo formal de los escritos de Averroes en

1195. Sus escritos fueron prohibidos e incinerados y él mismo fue exiliado por dos años. Tras regresar de su destierro, murió al año siguiente y, aunque la ortodoxia persistió y el interés en su filosofía decayó en el ámbito islámico, sus escritos encontraron una nueva audiencia en otros ámbitos (Hillier 2004 [documento en línea]; Gilson 1989 [1952], 334).

Los puntos de vista racionalistas de Averroes ciertamente chocaban con la visión más ortodoxa de teólogos, como al-Gahzzali (1058-1111), que consideraban una amenaza y una afrenta contra el Islam la labor exegética de los filósofos. Averroes intentó determinar con precisión las relaciones entre filosofía y religión. No pretendía desestimar las preocupaciones de los teólogos, pero tampoco deseaba ver limitado el ejercicio de interpretación filosófica al que se había consagrado. Para él, el Corán mismo ordena el estudio de la filosofía, el análisis crítico de los textos sagrados y la reflexión intelectual sobre Dios y su creación. Toda persona que tenga la *capacidad intelectual* y la *integridad moral* para emprenderlo debe iniciar el estudio de la filosofía (Hillier 2004). El problema es que no todos poseen estas cualidades y, por tanto, el acceso a la filosofía no debía estar autorizado para tales espíritus incapaces de comprenderla. El Corán tiene un sentido accesible para tres clases o categorías de espíritus y cada espíritu tiene no solamente el derecho, sino también el deber de comprender este sentido e interpretarlo de la manera más perfecta que sea capaz. Estas tres categorías de espíritus corresponden a tres clases de hombres: i) los hombres de demostración, que exigen pruebas rigurosas a fin de llegar a un conocimiento puro; ii) los hombres dialécticos, que se convencen y se persuaden con argumentos probables, y iii) la masa de hombres iletrados, que se satisfacen con una oratoria simple que apela a la imaginación y a las pasiones (Gilson 1989 [1958], 335). Corresponden a estas tres categorías de hombres tres niveles de interpretación de las escrituras: filosófico, dialéctico y retórico. El sentido filosófico es el más elevado de todos y, en principio, no debe surgir ningún conflicto entre la verdad demostrada y la verdad revelada. Esto debe ser

tos de la Universidad de París, aprobados por Roberto de Courçon, se autoriza el estudio del *Organon*, pero se prohíben la *Metafísica*, los libros de física y de ciencia, así como los compendios que se han hecho de estos tratados y las doctrinas de David de Dinant, Amalarico de Bene y Mauricio de España. La tercera prohibición data del 13 de abril de 1231, cuando el Papa Gregorio IX renueva la prohibición contra la enseñanza de Aristóteles, pero abre la posibilidad de que la *Física* sea enseñada, una vez que sea sometida a censura y expurgada de sus errores. En 1245 el Papa Inocencio IV extendió la prohibición a la Universidad de Toulouse y en 1263 Urbano IV la renovó, sin embargo, estos decretos llegaron demasiado tarde y ya resultaron ineficaces (Gilson 1989 [1952]: 362-364).

así, simplemente, porque el Islam es la verdad última de la fe y la filosofía no es otra cosa que la búsqueda de la verdad. Averroes, sin duda, profesa el acuerdo entre fe y razón, pero es consciente de los posibles conflictos y advierte que, si las escrituras y la filosofía están en desacuerdo, este desacuerdo debe ser resuelto por medio de la interpretación alegórica de las escrituras. No se debe pretender negar la validez de las conclusiones demostradas a través del ejercicio crítico de la razón, sino hallar el sentido profundo y no superficial de las escrituras, allí donde el acuerdo con la verdad filosófica se hace evidente.

Aparte de este esfuerzo por establecer las relaciones entre fe y razón, Averroes se dedicó a restituir en su forma más pura la filosofía de Aristóteles, depurándola de los elementos platónicos que se habían introducido en ella y que, de hecho, la hacían concordar mejor con la religión. Por supuesto, Averroes partía de la idea de que la filosofía de Aristóteles era verdadera. Según él, la doctrina de Aristóteles es la más elevada verdad, puesto que su intelecto fue el límite del intelecto humano" (*Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus*) (Ibídem, 336-337). Dos tesis que sostenía Averroes, de un marcado cariz aristotélico, se mostraban opuestas a la doctrina religiosa: i) la eternidad del mundo y ii) la imposibilidad de la inmortalidad de las almas individuales. Examinemos detalladamente ambas tesis.

Primera tesis, sobre la eternidad del mundo — Hay tres clases de seres en movimiento: una, la de los seres que son movidos y no mueven; dos, la de los seres que son movidos y, a la vez, mueven, y tres, la de los seres que, sin ser movidos, mueven. El tercer tipo es el de la causa primera, iniciadora del movimiento, sin experimentar ella misma movimiento, el Motor Inmóvil, Dios. Su existencia es simplemente acto puro y perfecto. No puede dejar de existir, no puede dejar de actuar y, por tanto, no puede dejar de mover continuamente. No obstante, no puede haber movimiento sin móvil, sin algo que sea movido. Y si el Motor Inmóvil mueve conti-

nuamente, el mundo, el objeto que la divinidad pone en movimiento, ha existido siempre y continuará existiendo siempre" (Ibídem, 338-339). Averroes deriva la eternidad del mundo de la perfección y pureza del acto divino. El mundo debe ser necesariamente eterno, porque, de no existir un movimiento continuo, la divinidad ya no sería acto puro, lo que contradiría su naturaleza divina.

Segunda tesis, sobre la imposibilidad de la inmortalidad de las almas individuales. Hay un Intelecto agente en el mundo que tiene una existencia separada, es decir, su existencia no depende de la existencia de nada más, subsiste por sí mismo. El Intelecto agente permite la aprehensión de conocimiento en las almas individuales, aprehensión que de otra manera sería imposible. Solamente existe en los individuos un intelecto pasivo y este intelecto pasivo es la disposición para recibir el conocimiento, no para producirlo. El Intelecto agente ilumina cada uno de los intelectos pasivos y produce el conocimiento, así como el sol que ilumina el día produce, mediante su luz, la visión en los ojos. La combinación de ambos intelectos produce un intelecto material (*intellectus materialis*), algo así como la forma particular e individual que adquiere el Intelecto agente en cada alma (Ibídem, 341-342). El intelecto material perece con el cuerpo, de modo que la inmortalidad del hombre no es la inmortalidad de una sustancia individual capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo, sino más bien la integración al Intelecto agente, el único que puede gozar de la inmortalidad. Por supuesto, es esta unión o integración con el Intelecto agente lo que elimina cualquier posibilidad de supervivencia como alma individual más allá de la muerte (Guy 1998, 10).

Se evidencia en ambos casos la pretensión de revisar críticamente doctrinas religiosas aceptadas. Las tesis planteadas se pueden entender como un intento por hacer del discurso acerca de la naturaleza de la divinidad y de la creación, y acerca de la inmortalidad de las almas un discurso consistente. No se debería afirmar que el mundo ha sido creado, porque esta afirmación contradice la naturaleza mis-

ma de la divinidad, del acto puro que inicia el movimiento de todo sin moverse él mismo. Asimismo, no se debería afirmar que las almas individuales son eternas, dado que, cuanto hay de eterno e inmortal en ellas, pertenece en realidad al Intelecto agente.

3. El testimonio del *De altera vita fideique controversiis*

La obra de Lucas de Tuy no es la única fuente que trata sobre los autoproclamados filósofos naturalistas de la España del siglo XIII. También se sabe de su existencia a través de las condenas del rey Fernando III, que datan de 1236, y de una carta de absolución dirigida a un cierto Vidal de Arvial, residente de Burgos (Rucquoi 1998: 755). Además, el mismo Lucas de Tuy hace referencia a la obra de uno de estos filósofos naturalistas, el *Perpendiculum scientiarum*, aunque esta obra hasta el momento no ha logrado ser encontrada (Martínez Casado 1997, 85). Lo que sí es necesario afirmar es que el tratado *De altera vita fideique controversiis* es el mejor testimonio de la época que permite tener una imagen aproximada de las tesis sostenidas por estos autores.

Desde luego, el acercamiento a esta obra debe hacerse con cierta cautela. Lo primero que se debe tener en cuenta es que se trata de un contexto hostil y, por tanto, la exposición que hace Lucas de Tuy de las tesis de sus oponentes es somera y limitada, sirve a sus propios fines y, por supuesto, está acompañada de un cierto grado de tergiversación. Lo segundo es que los adversarios contra los que se dirige Lucas de Tuy son múltiples y hay que estar alerta para distinguir diferentes voces. No solamente es conveniente distinguir los herejes albigeneses y los filósofos naturalistas —distinción sobre la que se intentó prevenir hacia el final de la primera sección de este ensayo—, sino que también parece necesario reconocer distintos grupos de naturalistas. Aunque el conjunto de tesis examinadas parece corresponder a una misma corriente de pensamiento aristotélico, la impresión que deja la obra de Lucas de Tuy es que está dirigida a dos grupos de filósofos dis-

tintos. Unos serían “temerarios supersticiosos” que pretendían difundir doctrinas racionalistas, sin advertir el peligro que estas doctrinas representaban para la tradición. Otros serían auténticos “filósofos herejes” que se mostraban ciertamente como precursores de la herejía y que negaban, incluso, las premisas más básicas de la teología cristiana (Ibídem: 81-82).

El primer grupo se destaca por el entusiasmo que muestra hacia el cultivo de la razón. Se muestran como admiradores de Platón y Aristóteles, y asimismo, desprecian a los Padres de la Iglesia, hasta el punto de llamarlos “idiotas o ignorantes” (*aut idiotas, vel imperitos*) (Lucas de Tuy 1612, II, 7). Desde su punto de vista, las opiniones de San Agustín, San Gregorio, San Jerónimo, San Isidoro y de otros doctores de la Iglesia estaban erradas y la verdad sobre el mundo natural se hallaba en los escritos de Platón y Aristóteles (Ibídem, II, 7)⁴. Se consideraban, pues, cultivadores de una filosofía pura, entendida como ciencia suprema, al tiempo que pretendían echar por tierra las demostraciones no rigurosamente científicas de los teólogos tradicionales (Martínez Casado 1998, 83). Esta actitud, desde luego, los acerca a Averroes, en la medida en que, tanto manifiestan un desprecio por los teólogos de su época, como promueven también una interpretación de los textos sagrados a la luz de la razón. Cuestionan doctrinas elementales de la Iglesia como la potestad de los prelados para conceder indulgencias y la existencia del purgatorio (Lucas de Tuy 1612, II, 5 y 6). Dichas objeciones tienen que ver con la tesis de que es imposible que las almas vivan separadas del cuerpo o, más precisamente, de que las almas subsistan como sustancias separadas. En el fondo, estos cuestionamientos no son más que una manifestación de los problemas teológicos que planteaba la Metafísica aristotélica.

El segundo grupo evidencia también una actitud similar a la de los anteriores: un gran aprecio por la filosofía. Se dice que “prefieren que se les llame filósofos o naturales” (*Malunt*

4 “*De altera vita fideique controversiis*, Libro II, 7: “[...] supersticiosos que anteponen los filósofos de la naturaleza, Platón, Aristóteles y los demás, a nuestros verdaderos filósofos, Doctores de la Iglesia” (*superstitiosi, qui philosophos mundi Platonem, Aristotelem, et ceteros nostris veris philosophis anteponunt Ecclesiae Doctoribus*).

vocari naturales, seu philosophi) (Ibídem, III, 1) y se cita una frase sacada de su libro *Perpendicularium scientiarum*, en donde, entre otras cosas, se afirma que la hermosa sabiduría se obtiene de los libros de los filósofos (*de philosophorum libris pulchra sapientia*) (Ibídem, III, 2)⁵. Niegan la providencia divina y sostienen el determinismo del mundo físico. Para este grupo de filósofos, Dios concedió a la naturaleza la potestad de hacerlo todo, de modo que todo proviene de la naturaleza y Dios no interviene en el devenir de los asuntos mundanos. Por eso, es inútil rogar por los bienes temporales, dado que “nada puede suceder en este mundo, sino es lo que está determinado por la naturaleza” (*quia nihil potest in hoc mundo fieri nisi quod determinatum est a natura*) (Ibídem, III, 1). Al tiempo que rechazan una interpretación literal de la Biblia, sugieren hacer una exégesis más bien alegórica de los textos sagrados, aduciendo que “no critican las Sagradas Escrituras, sino lo que ellas mismas dicen” (*non rephendimus sacras scripturas, sed quod ipsae dicunt*). Así, por ejemplo, si la Biblia dice que Dios hizo el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que en ellos están, lo que los naturalistas explican simplemente es cómo lo hizo (*nos qualiter ea fecerit explicamus*) (Martínez Casado 1998, 84).

Todas las doctrinas mencionadas que, sin duda, dan la impresión de estar inspiradas en Averroes, se pueden resumir de la siguiente manera:

- i. Hay un rechazo de la autoridad de los padres de la Iglesia y una afirmación de la superioridad de los filósofos griegos: Platón y Aristóteles.
- ii. No se admite una interpretación literal de los textos sagrados, sino que se piensa que su verdadero sentido se puede encontrar por medio de una interpretación alegórica.
- iii Se niega la posibilidad de que las almas subsistan por sí mismas más allá de la muerte.

- iv. Se afirma que todo está determinado inexorablemente por la naturaleza y se niega la providencia divina sobre los asuntos mundanos.

Los así autoproclamados filósofos naturales parecen representar lo que pudo haber sido una corriente renovadora de pensamiento filosófico y teológico que se propagó durante el siglo XIII a través de la Península Ibérica. Con una manera de proceder muy cercana a la de Averroes, se esforzaron por pensar por sí mismos los problemas derivados del intento de conciliación entre la filosofía natural de Aristóteles y la teología cristiana. No se muestran simplemente como eruditos que repetían mecánicamente fórmulas heredadas, ni tampoco como intermediarios pasivos entre una tradición de pensamiento árabe y una tradición de pensamiento europeo. Su principal preocupación no parece haber sido otra que hacer un examen crítico de la teología de su tiempo, discutiendo los problemas que se planteaban en el intento de conciliar fe y razón, alertando sobre flagrantes inconsistencias y, finalmente, tomando posición y proponiendo soluciones novedosas y originales. Su papel y su lugar en la historia del pensamiento occidental, sin duda, deben ser reivindicados. ■

Bibliografía

Bernat, Gabriel. s.f. *Los albigenses (cátaros)* [documento en línea] Consultado el 14 de junio de 2010 en <http://www.gabrielbernat.es/espana/inquisicion/ie/delitos/albigenses/albigenses.html>.

Fernández Conde, Francisco Javier. 2005 [2008]. “Renacimiento urbano y religiosidad”. En *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media* (ss. XI-XII), 311-352. Gijón: Trea.

Gilson, Étienne. 1989 [1952]. “Las filosofías orientales” y “La influencia greco-árabe en el siglo XIII y la fundación de las universidades”. En *La Filosofía en la Edad Media, Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, 2a ed., tradu-

5 *De altera vita fideique controversiis*, Libro III, 2. “Elija el lector las cosas buenas y deseche las malas, pues no deben ser repelidas las buenas en lugar de las malas, ni las verdaderas en lugar de las falsas. En efecto, el sabio no desecha las flores a causa de las espinas. La rosa es asida de la espina y la bella sabiduría, de los libros de los Filósofos” (*Eligat bona lector, et abiiciat prava, non enim repellenda sunt bona pro malis, nec vera pro falsis. Sapiens namque propter spinas flores non abiicit. De spina legitur rosa, et de Philosophorum libris pulchra sapientia*).

cido por Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 321-385. Madrid: Gredos.

Guy, Alain. 1998. "La philosophie espagnole au Moyen Âge". En *Pensamiento medieval hispano*, editado por José María Soto Rábanos, 3-20. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Haren, Michael. 1985. "Aristotelian Philosophy in the University - the First Phase of Assimilation". En *Medieval Thought. The Western Intellectual tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, (pp. 145-159. Hong Kong: Macmillan.

Hillier, H. Chad. 2004. *Ibn Rushd (Averroes) (1126-1298)* [documento en línea]. Consultado el 13 de junio de 2010 en <http://www.iep.utm.edu/ibnrushd/#H3>.

Lucas de Tuy. 1612. *De altera vita, fideique controversiis aduersus Albigensium errores libri tres*. Ingolstadt: Andreas Angermarivs.

Márquez Villanueva, Francisco. 1997. "El caso del averroísmo popular español (hacia *La Celestina*)". En *Cinco siglos de "Celestina": aportaciones interpretativas* (pp. 121-134), editado por José Luis Canet Vallés y Rafael Beltrán Llavador, 121-134. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València.

Martínez Casado, Ángel. 1997. "La escuela aristotélica de León en el siglo XIII". En *La filosofía española en Castilla y León: de los orígenes al Siglo de Oro*, (pp. 79-86), editado por Maximiliano Fartos Martínez. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

Rucquoi, Adeline. 1998. "Contribution des *Studia Generalia* à la pensée hispanique médiévale". En *Pensamiento medieval hispano* (pp. 737-769), editado por José María Soto Rábanos, 737-769. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.