

La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)

1. EL DESTINO HISTORICO DEL PENSAMIENTO DE IBN RUSD

El pensamiento islámico no concluye con Ibn Rušd, lo que con él termina son los *falāsifa*, los pensadores musulmanes que se sienten herederos de la tradición filosófica helénica. La actitud del Islam ante Ibn Rušd, casi hasta nuestros días, fue semejante a la que el famoso *ṣūfī* andalusí Ibn 'Arabī tuvo ante el gran filósofo cordobés, con el que se entrevistó siendo el místico muy joven (*). Así, recorrer las huellas del pensamiento, y aún del simple nombre de Ibn Rušd, entre los siglos XIII al XIX en el mundo islámico es uno de los más difíciles y descorazonadores esfuerzos. Ibn Sab'īn (613/1216 - 668/1271) lo ignora en absoluto. Ibn Jaldūn (732/1332 - 808/1406) cita a Ibn Rušd en apoyo de su posición especulativa, pareciendo conocer las doctrinas del *Tabāfut*; mas al tratar del estado-ideal y del análisis de la vida ciudadana, ignora en absoluto sus teorías, como las de Platón, al-Farabi, Ibn Sina e Ibn Bayya. Pero Ibn Jaldun, pese a llamar a la filosofía la más alta y noble de las ciencias humanas, y considerar que tiene tres ventajas para el hombre: amplía el saber humano, perfecciona al individuo y desarrolla la inteligencia y el razonamiento, acabaría por minimizar este saber. «Los árabes al principio eran ignorantes; pero tras de las conquistas se despertó en ellos el deseo de conocer las ciencias filosóficas, tanto porque los obispos y sacerdotes tributarios les habían hablado de ellos, como porque el saber humano tiende de un modo natural al conocimiento de estas materias». Algunos hombres se dedican a este saber y fueron llamados *falāsifa*; su sistema especulativo recibió el nombre de *manṭiq* (lógica), y llegaron a pensar que podían conseguir la felicidad sin Ley revelada. El principal filósofo fue Aristóteles, y sus más célebres seguidores árabes, al-Farabi e Ibn Sina; a Ibn Rusd no le da, pues, tan alto nivel. Al final, acaba recomendando a al-Gazzālī: «Así, pues, que nadie se dedique al estudio [de la filosofía] sin que antes se haya formado bien en estas ciencias de la comunidad islámica»¹.

(*) El presente trabajo es el primero de tres capítulos sobre el averroísmo de un libro sobre Averroes, de próxima publicación.

¹ Cf. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, pp. 253-256 y 298-300.

2. DOS EXCEPCIONES ANDALUSIES

Dos excepciones podrían apuntarse: la del propio hijo de Ibn Rušd y la de Ibn Tumlūs de Alcira. El manuscrito árabe 884 de la Biblioteca de El Escorial contiene dos escritos de Abu Muhammad 'Abd Allah b. Abu-l-Walid ibn Rusd, jurista y médico del sultán almohade Abu 'Abd Allah Muhammad al-Nasir. La primera de estas obras, *Cuestión que explica el método de la técnica artesanal en terapéutica*, es una crítica de la medicina empírica popular; la segunda, que hasta ahora venía siendo atribuida a su padre, es el *Mas'al fi hal yattsil bi-l-'aql al-bayulani al-'aql al-fa'al*, o sea: *Cuestión acerca de si el intelecto material se une al intelecto agente*, que puede fecharse entre finales de 592/1195 y 594/1198. Su pobreza ideológica y dialéctica, respecto de las *lecturas* de su padre al *De anima*, es evidente.

Respecto al caso de Ibn Tumlūs de Alcira, Ibn al-Abbār, dice explícitamente que «fue discípulo de Abū-l-Walid ibn Rušd y aprendió de él la ciencia», aunque en su obra no cite jamás a su supuesto maestro, si bien utiliza expresiones de cierta consciente vaguedad: «busqué ayuda en *otro*», «busqué para leerlo a *alguien* que me ilustrase en los parajes dudosos». Había nacido en Alcira, en el reino de Valencia, entre el 545/1150 y el 561/1165, estudiando con el tradicionista y literato Abū-l-Qāsim Muḥammad b. Ibrāhīm ibn Widah al-Lajmī de Granada, y con el cadí de Valencia Abū 'Abd Allāh Ibn Hāmid, muriendo en Alcira el año 620/1223. De sus escritos se ha conservado un manuscrito de lógica que Asín Palacios editó parcialmente con el título de *Introducción al arte de la lógica*². Su obra no presenta novedad alguna respecto de los escritos lógicos de Ibn Rušd, salvo en tres elementos extrínsecos: incluir una clasificación de los saberes, trazar una interesante historia de la introducción de la lógica en al-Andalus e incluir algunos párrafos que confirman las dificultades de la *falsafa* posterior a Ibn Rušd.

Casi todas las ciencias, escribe Ibn Tumlūs, habían llegado en su tiempo a tal grado de perfección que no tenía sentido escribir nuevos libros sobre ellas. Por esto «no quedan, pues, ahora nada más que dos ciencias que tienen renombre: una de ellas es la *Metafísica* y otra el arte de la *Lógica*. Y si es verdad lo que me ha asegurado alguien de cuya ilustración fio, a saber, que la ciencia *Metafísica* trata tan solo de las mismas cuestiones de que se ocupa el docto en *Teología escolástica*, a quien entre nosotros se le conoce con el nombre de teólogo, [en es caso poco sentido tiene]. Sin embargo, cabe pensar que el teólogo omite el estudio de algunas cuestiones de la ciencia *Metafísica* y añade, en cambio, algunas otras de la ciencia *Física*, de los cuales trata, como es la discusión acerca del átomo indivisible, o acerca de si el mundo es temporal o eterno, u otras semejantes a estas, todas

2 Asín Palacios, *Introducción al arte de la lógica por Abentumlūs de Alcira* (Madrid 1916).

las cuales dicen relación a la *Física*»³. Esta posición es la seguida por Ibn Rušd al tratar de la existencia y modalidad del Primer motor inmóvil.

Por otra parte, tras trazar la historia de la lógica en al-Andalus, Ibn Tumlūs refiere que los libros de al-Gazzālī sobre lógica le parecieron insuficientes, por lo cual leyó dos veces el *Gran compendio* de al-Farabi. En su primera lectura se apoyó en lo que había aprendido en los tratados de al-Gazzālī; en la segunda buscó a *otra persona* que le ayudó, que podría ser Ibn Rušd. Como también encontrase incompleto el libro de al-Farabi, Ibn Tumlūs leyó el *Organon* de Aristóteles, comprobando que no contenía nada contrario a la Revelación, y que quienes tal cosa afirmaban era por estricta ignorancia⁴.

3. PRIMEROS ECOS EN EL PENSAMIENTO JUDIO

Tras de las dos excepciones andalusíes antes citadas, posiblemente fue otro pensador nacido en al-Andalus y de religión y cultura hebreas, quien primero cita a Ibn Rusd: Mosé b Maymūn, conocido por Maimónides. Las leyendas medievales en torno a Ibn Rušd convirtieron a Maimónides en discípulo directo del pensador islámico, a quien habría albergado en su casa durante los años de destierro. Por desgracia, Maimónides se declara discípulo de uno de los seguidores de Ibn Bayya, y hacía treinta años que había salido de al-Andalus, residiendo en El Cairo. Hasta allí llegaron los escritos de su paisano musulmán, que leyó y citó Maimónides, pero sin que por eso abandonase la orientación de su pensamiento mucho más cercano a la línea aviceniense. Sin embargo, esto fue suficiente para que más tarde los discípulos de Maimónides intentasen la síntesis entre las filosofías de ambos pensadores y, sobre todo, se convirtiesen en los mayores y acaso mejores traductores de Ibn Rušd. De ser cierto el testimonio de Ibn al-Qiftī, el primer averroísta judío habría sido Jose ben Juda, que fue discípulo directo de Maimónides y también, en tal caso, de Ibn Rušd; pero la interpretación alegórica del *Cantar de los Cantares* como la expresión del alma que quiere unirse al intelecto agente, debe basarse en la concepción aviceniense de Maimónides, pues Ibn Rušd no fue nada amigo de estas versiones alegórico-esotéricas⁵. Por todo ello, y más aún por sus repercusiones históricas, creo que la historia del averroísmo debe empezar por el mundo latino.

3 Ibid., p. 8.

4 Ibid., pp. 4-8.

5 Renán, op. cit., pp. 151-52; Munk, *Mélanges*, pp. 479-509; Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen âge* (Paris 1947) p. 136.

4. LA LLEGADA DE IBN RUSD AL MUNDO LATINO MEDIEVAL

a) *Origen de las traducciones toledanas*

La llegada de Ibn Rušd, ya Averroes⁶, a los *latinos* sigue siendo una cuestión disputada, no por falta de datos, sino por problemas dialécticos nacidos de las posiciones mantenidas por los investigadores y expositores. La primera postura fue la de Renan; su idea de un averroísmo librepensador y positivista *more scholastico* ha condicionado la *lectura* de sus seguidores, casi siempre la más correcta, pues el investigador fue certero hasta en señalar que Santo Tomás fue el mejor receptor latino del pensamiento de Ibn Rušd. Los estudiosos de la obra de Santo Tomás, y más aún cuando eran tomistas, han tendido a limitar dicha influencia, y se sienten más seguros leyendo los datos de un modo menos significativo. Los investigadores del averroísmo latino suelen, por el contrario, adelantar las dataciones de las obras de Siger de Bravante. Finalmente, algunos arabistas han complicado las cosas al polemizar en exceso sobre los traductores y traducciones de las obras árabes. Por todo ello es necesaria una revisión previa de este problema, del que me he ocupado en varias ocasiones⁷, por lo que ahora voy a centrarme en tres puntos principales: origen, sentido y desarrollo de las traducciones toledanas, *condenas* medievales de las doctrinas aristotélicas, avicenistas y averroístas entre 1200 y 1274; y citas de Averroes *apud latinos* anteriores a 1256. Debe tenerse en cuenta que dichos tres aspectos están estrechamente relacionados.

Dónde, cómo y cuándo se tradujeron del árabe al latín el *Corpus aristotelicum arabum* y los escritos de los *falāsifa* islámicos constituyen un conjunto de problemas suficientemente esclarecido, aunque queden puntos aún dudosos. Además, la exploración de manuscritos y otros documentos medievales puede proporcionar nuevos datos. En cambio, existe un elemento casi siempre esquivado por considerarlo obvio: la razón de estas traducciones. La respuesta genérica siempre pareció evidente: por el natural ansia de saber, por las necesidades inherentes a la dialéctica del pensamiento escolástico. Pero, si bien es cierto que nadie encuentra si no busca, tampoco se indaga si de algún modo no se haya hallado algo. La existencia de muy antiguos contactos, desde el siglo X cuando menos, está probada. El prof. Millás Vallicrosa identificó entre los códices que pertenecieron a los antiguos fondos del Monasterio de Ripoll, dos de los que pudo haber utilizado Gerberto de Aurillac durante su estancia en la *Marca Hispánica*, convertida por la tradición en la leyenda de su supuesto viaje a Córdoba antes de ser nombrado papa con el nombre de Silvestre II. Estas relaciones, que son más claras

6 A partir de este momento y para señalar la diferencia entre el Ibn Rušd original y el medieval, utilizaré los nombres tradicionales latinos de los *falāsifa* en lugar de los árabes.

7 Cruz Hernández, *Filosofía Hispano-Musulmana*, vol. II, pp. 207-45; Idem, 'El averroísmo en el occidente medieval', *Convegno internazionale «Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze* (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971) pp. 17-62.

en el campo de la astronomía y de la medicina, debieron continuar en el siglo XI a través de influencias personales directas o indirectas; las huellas, por tanto, son forzosamente reducidas y vagas, resultando penoso su rastreo y aventurando levantar sobre ello hipótesis alguna.

La ocasión para un contacto permanente tuvo lugar con la temprana conquista de Toledo (1085) por Alfonso VI, rey de Castilla y de León, ciento veinte y siete años antes de la batalla de las Navas de Tolosa (1212), que abrió las puertas de Andalucía a los castellanos y significó la consolidación del dominio sobre las regiones de Extremadura y Castilla la Nueva. En la conquista de Toledo, y en la consolidación y repoblación de la zona occidental comprendida entre el Duero y el Tajo, representó un papel excepcional la Casa de Borgoña. Las traducciones toledanas brotan con gran fuerza durante el gobierno eclesial del arzobispo don Raimundo; el primer gran traductor fue Ibn Dāwūd, y la primera obra traducida el *Liber sextus de naturalibus*, o sea: la parte *De anima* del *Šifā'* de Ibn Sīnā, latinada por Domingo Gundisalvo. De este modo el *avicenismo* se convertirá en la primera recepción del aristotelismo árabe por los latinos.

b) Las «condenas» del aristotelismo en el siglo XIII

A partir de la traducción del *De anima* del *Šifā'* de Avicena, el destino del aristotelismo latino iría unido al del avicenismo, que no cejaría en su peso dialéctico en el pensamiento medieval hasta la recepción de las *lecturas* de Averroes. Incluso tras la obra de Santo Tomás, Ramón Llull, en un aspecto que me atrevería a llamar más popular, y Duns Escoto en la forma más académica, continuarían la línea aviceniana. Un conjunto doctrinal tan *físico* y orgánico como el de los escritos aristotélicos, por muy moderado que fuese por el avicenismo latino, presentaba aristas muy difíciles de limar para la teología escolástica, lo que se reflejaría en las famosas *condenas* del siglo XIII.

La condena del averroísmo solo aparece en los tres últimos documentos de 1270, 18 de enero de 1277 y 7 de marzo de 1277. De las quince tesis condenadas por Etienne Tempier, obispo de París, en 1270, trece pueden parecer averroístas, pero no todas lo son en sentido estricto, pues tres de ellas son comunes a Aristóteles y a todos los *falāsifa* islámicos y dos, cuando menos, son comunes a Avicena y Averroes; pero en aquel documento dicho conjunto doctrinal era llamado ya *averroísmo*. Entendido así, la condenación alcanzaba directamente a Siger de Bravante, pero rozaba a todo el aristotelismo y tocaba a Santo Tomás, como se encargaron de exasperar los enemigos del Aquinate. El remedio resultó absolutamente ineficaz; los averroístas respondieron recordando el primero de sus principios fundamentales: el estudio de la filosofía y, por tanto, la enseñanza de los *maestros de artes*, no tenía porqué estar subordinado intrínsecamente a la enseñanza de la teología; su misión era exponer la filosofía, o sea: Aristóteles, sin preocuparse de las

supuestas consecuencias que dichas doctrinas pudiesen proyectar sobre la teología. Por tanto, como creyentes aceptaban las doctrinas teológicas y no proyectaban sobre ellas lo que creían ser la recta doctrina aristotélica y por ende la verdad filosófica. Este fue el auténtico origen histórico de la llamada teoría de la doble verdad, bien que pudiese tener un antecedente remoto y moderado en el pensamiento de Ibn Rušd.

Habiendo resultado el remedio peor que la enfermedad, y ante la tajante actitud de Siger de Bravante, el legado pontificio nombró rector de la Universidad de París a un aristotélico moderado, Pedro de Auvernia, sin que por ello cesase el auge y la solidez de la posición averroísta. Deseoso de resolver el problema, el Papa Juan XXI, Pedro Hispano, de tendencia moderadamente avicenista y fuertemente tradicional, publicó el 18 de enero de 1277 una nueva bula de advertencia, desoída por los averroístas y exagerada por sus enemigos y de un modo eminente por el obispo de París, Etienne Tempier, quien el 7 de marzo de 1277, aniversario de la aún reciente muerte de Santo Tomás, promulgó el famoso decreto con doscientas diez y nueve tesis, que alcanzaban a mediocres herejes, a los libertinos, a Aristóteles, Avicena, Averroes y naturalmente a los averroístas, incluido el futuro *Doctor Communis*, pues diez y seis de las referidas tesis aparecían en sus obras. Los enemigos del Aquinate se encargaban de aumentar el alcance de tal condenación, por lo cual el anciano maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno, hubo de trasladarse a París para defender la memoria de su excepcional discípulo. Desde el punto de vista de la historia del averroísmo esto no tendría mayor importancia, —la filosofía estaba ya curada, desde los tiempos de Anaxágoras, Sócrates y Aristóteles, de sufrir condenaciones—, si no fuera porque la recepción y difusión de los escritos de Ibn Rušd entre 1230 y 1265 no había presentado problema alguno.

c) *La recepción y expansión del pensamiento de Ibn Rušd a través de las citas en los latinos*

El texto fundamental para el estudio de las citas de Averroes *apud latinos* es el de Rogerio Bacon: «Tempore Michaelis Scotti qui annis Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysici cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud latinos». Algunos expositores han querido invalidar este texto, pero los excesos críticos son tan inútiles como el defecto contrario, y no tienen sentido alguno en el pensamiento medieval, que consideraba a todas las *autoridades* en el mismo plano temporal. Es cierto que tal aserto no se adecuaba con el número de citas de Ibn Rušd anteriores a 1256, o a lo más a 1240, pero todos sabemos que las influencias ideológicas suelen ser previas a la cita literal. Además Rogerio Bacon conoce perfectamente la labor de Averroes, y así escribe: «Post hunc [Avicenna] venit Averroes, homo solidae sapientiae, corrigens dicta priorum et addens multa quamvis corrigendus sit

in aliquibus, et in multis complendus»^{8*}. Habida cuenta de los numerosos escritos escolásticos, algunos aún inéditos, de la primera mitad del siglo XIII, una búsqueda exhaustiva de las referencias a Ibn Rušd es extraordinariamente difícil; pero las reiteradas lecturas realizadas durante más de treinta años buscando, ante todo, el nombre de *Averroes* para en caso positivo intentar fijar el carácter del texto o de la doctrina como auténticamente relacionada con Ibn Rušd, me ha proporcionado los datos siguientes:

- Domingo Gundisalvo (m. después de 1181). Ninguna cita.
- Simón de Tournai (m. hacia 1203). Ninguna en la *Summa*.
- Pedro de Poitiers (m. hacia 1205). Ninguna en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo.
- Guillermo de Auxerre (m. en 1231). Ninguna en la *Summa Aurea*.
- Witelo (m. hacia 1231). No lo cita.
- Adam «Pulchrae mulieris» (m. hacia 1231). No lo cita.
- Felipe el Canciller (m. en 1236). Dos citas en el *De Bono* (1228-1230).
- Guillermo de Auvernia. *De Universo* (1231). Una cita. *De anima* (1236). Una cita.
- Alejandro de Hales (m. en 1245). Varias citas en la *Summa*.
- Roberto de Lincoln, llamado Grosseteste (m. en 1253). Varias citas, en especial en el comentario a la *Física*.
- Tomás de York (m. en 1260). Varias citas en el *Sapientiale* (anterior a 1256).
- San Alberto Magno (m. en 1280). Alrededor de ochenta referencias en las dos primeras partes de la *Summa de creaturis* (entre 1235 y 1243, probablemente hacia el 1240). Numerosas citas en el *De unitate intellectus contra averroistas* (alrededor de 1256), en los *Commentaria* y en la *Summa theologiae*, pero esta es tardía, entre 1270 y 1277 y acaso fuese arreglada por otras manos, bien en dichas fechas o incluso después de su muerte.
- Santo Tomás de Aquino (m. en 1274). Numerosas a partir del *Comentario a las Sentencias*, «primera» redacción de la *Summa contra gentes*, *De ente et essentia*, *De veritate*, pero que aumentan en la segunda redacción de la *Summa contra gentes* (1259-1264), en los *Comentarios a Aristóteles* (1251-1264), *De intellectu* (1270) e incluso en la *Summa theologiae* (1266-1272).
- Siger de Bravante (m. entre 1281-1284). Numerosas citas, siempre positivas, en *De aeternitate mundi*, (hacia 1264) *De anima intellectiva* (anterior a 1266), y en el *De Intellectu*, (1270)⁸.

8 M. Cruz Hernández, 'Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos', en el vol. com. del *Centenario de Santo Tomás de Aquino* (Roma 1974) pp. 307-17; Masново, op. cit.; Baeumker, *Witelo* (Münster 1908).

Este análisis confirma la posibilidad del juicio de Bacon, y habría que fechar la primera cita de *Averroes* el año 1230, si se admiten las dos del tratado *De bono* de Felipe el Canciller, aunque el contexto en que se insertan no permiten precisar si el uso del nombre es adecuado. Algo parecido sucede con la cita de Guillermo de Auvernia; pero debe recordarse que en el *De Trinitate* (cap. II, ed. 1674, II Sup. p. 10) llama a Avicebrom, «unicus omnium philosophantium nobilissimus», utiliza amplísimamente a Ibn Sīnā y copia el *De immortalitate animae* de Gundisalvo. Sorprende que conociendo a Averroes y habiendo criticado a Aristóteles, Avicebron y Avicena, de acuerdo con el decreto de 1231, no manifestase también su repulsa contra el pensador cordobés. En cuanto a Rogerio Bacon, pese a su mejor conocimiento de Averroes, sigue siendo un avicenista; y lo mismo sucede con Alejandro de Hales, que en muy pocas ocasiones *concluye* afirmando la tesis de Averroes, y aún en estos casos se trata de doctrinas coincidentes con las de Avicena y Avicebrón. Roberto Grosseteste cita muy moderadamente a Averroes, y en ningún caso sigue su opinión frente a la de Avicena; acepta y transforma la doctrina avicenista de la iluminación divina creadora de todo el cosmos, del mundo órgano y de la actividad anímica; y en sus comentarios al *Corpus dionisiacum* está en las antípodas de la concepción física de Aristóteles y Averroes. Por último, Tomás de York, que cita varias veces a Averroes, en ninguna de ellas acepta sus doctrinas, interpretando a Aristóteles en sentido avicenista, apoyado en Alfarabi, Avicena, Avicebrón y Maimónides, y copiando textos de Gundisalvo, como hace años señaló E. Gilson.

d) *Datación de las traducciones latinas de Averroes*

El penoso análisis anterior obliga a considerar que los escritos de Ibn Rušd, o al menos alguno de ellos, había llegado al conocimiento de los latinos el año 1230. Miguel Escoto traduce en Toledo a al-Biṭṭruyī, terminado el viernes 18 de agosto de 1217; antes de 1219, el *De animalibus* de Aristóteles, y después de esa fecha el *De coelo et mundo* y el *De anima* de Ibn Rušd; estas últimas obras las habría realizado en Sicilia en la corte de Federico II de Hohenstaufen, (1228-1235). Pero aquí existe una cuestión *disputata* entre los investigadores y expositores, que no han llegado a un acuerdo sobre el paso de Miguel Escoto por Bolonia (1220), ni la duración de la sentencia en Roma (1224-1227). Si las traducciones de Ibn Rušd fuesen del último período hubieran tenido que ser hechas en 1228-1229, para que Felipe el Canciller pudiese citarlo en la suma *De Bono*, y eso en la hipótesis de que hubiese sido escrita en 1230 y no en 1228; o regresó antes a Sicilia, o ya trajo de Toledo traducidos *en borrador* los dos escritos de Ibn Rušd⁹.

9 Cf. el documentado estudio de Raoul Manselli, 'La corte di Federico II e Michele Scoto', publ. en el vol. *L'averroisme in Italia*. Convegno internazionale 18-20 abril 1977 (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979) pp. 63-80.

El segundo traductor es Hermann el Alemán, ya que Jacob ben Abba Mari (hacia 1232), yerno de Samuel ben Tibbon, y protegido también por Federico II, tradujo a Ibn Rušd del latín al hebreo y no directamente del árabe. Hermann, igualmente beneficiario de la corte siciliana, fecha la traducción del *Taljīs* de la *Ética nicomaquea* de Ibn Rušd en Toledo, el tercer jueves de junio de 1240, y la de la *Poética* en la misma ciudad, el siete de marzo de 1256. Según su propio testimonio, conservado por R. Bacon, se ayudó del judío Andrés y de musulmanes o cristianos conocedores del árabe, pues sus conocimientos de dicha lengua debieron ser muy reducidos, ya que las traducciones son bárbaras, totalmente pegadas a la letra de la sintaxis arábiga y con transcripciones exactas de los nombres propio que conservan las desinencias de la declinación. Todo esto crea problemas bastante complicados, empezando por el cronológico, que quedaría provisionalmente establecido del modo siguiente:

- 1240: Tercer jueves de junio: *Taljīs* de la *Ética nicomaquea* de Ibn Rušd
- 1243-1244: Reumen alejandrino de la *Ética*
- 1250: *Taljīs* de la *Retórica* de Ibn Rušd
- 1251-1255: *Didascalía in Rhetorica*
- 1256: 7 de marzo: *Taljīs* de la *Poética* de Ibn Rušd
- 1266: 7 de marzo: Obispo de Astorga
- 1272: Fallecimiento.

Aceptando esta cronología, o bien Hermann residió diez y seis años en Toledo, lo que no le fue de gran provecho, pues la traducción de la *Poética* demuestra un pésimo conocimiento del árabe y una absoluta incapacidad para corregir la *lectura* árabe de los nombres propios, y también un manifiesto desconocimiento de la terminología filosófica latina, lo que no sucedía casi cien años antes con Gundisalvo, Gerardo de Cremona y demás traductores *toledanos*. Además, ¿qué sentido tenía traducir el resumen alejandrino de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles entre 1243 y 1244, cuando Guillermo de Lincoln había vertido el texto completo del griego en 1240? Sin embargo, no cabe trasladar las fechas del *annus domini* la *era hispanica*, pues tendríamos los años 1202 y 1218, y en esas fechas Hermann era a lo más un pàrvulo o un adolescente. Habida cuenta de los diferentes *estilos* de datación medievales (según la Encarnación, o según la Natividad) es muy difícil identificar el tercer jueves de junio con el día del Corpus Christi, lo que explicaría satisfactoriamente dicha datación. Pero su estilo sugiere otra hipótesis: el que fechó la traducción fue un musulmán o alguien culturalmente islamizado, ya que entre estos es muy frecuente datar el día del mes con el nombre del día de la semana, lo que en el calendario árabe no crea problema alguno al ser los meses lunares y no solares. En este caso cabe que el «judío Andrés», o quien fuere el auténtico traductor, pudiese confundirse de año. La hipótesis de un posible jueves del Corpus Christi de junio de 1224, nos daría a un Herman joven desconocedor del árabe y poco ducho en la terminología latina; la del error en la fecha del *annus domini* podría centrar su

labor en Toledo entre 630-640/1232-1242, en los que habría realizado todas sus traducciones. En caso contrario hay que admitir al menos dos estancias: 1240-1244 y 1250-1256.

Para apoyar mi hipótesis de adelantar todas las traducciones de Hermann el Alemán al período 1232-1242 hay dos testimonios repetidamente señalados por R. de Vaux¹⁰ y F. Van Steenberghen¹¹. La B.N. de París posee el código latino 15.453, de origen italiano y datado en 1243, conteniendo las siguientes obras: *Yawāmi' De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De somno et vigilia, De causis longitudinis et brevitatis vitae; taljīsāt, De generatione et corruptione y Meteorológicos (libro IV); tafsrāt de la Física, De coelo et mundo, De anima y Metafísica, y el De Substantia Orbis*. Otro código de la misma biblioteca, el latino 14.385, procedente de la Abadía de San Víctor, y de fecha imprecisa, pero no muy posterior, contiene idéntico *corpus*, más la dedicatoria a Etienne de Provins del comentario del *De coelo et mundo*, algún trozo del *De animalibus* y la *Epistola Averrois de intellectu*, en realidad obra del hijo del filósofo cordobés. Por tanto, la dedicatoria prueba que antes de 1230 estaba traducido el *De coelo*; y la coincidencia de los dos *corpus* manuscritos sugiere que posiblemente los *Yawāmi'* a los *Parva naturalia*, los *taljīsāt* citados, los *tafsīrāt* de la *Física* y de la *Metafísica* y el *De substantia orbis* son obra de Miguel Escoto y de algunos colaboradores.

Las restantes traducciones debieron realizarse de los textos hebreos. Selomo ben Jose ben Job de Granada tradujo en 1259 el *De coelo et mundo*, y a partir del año siguiente (1260), Mošé ben Tibbon, tercero de los pensadores judíos de esta familia, realizó el grueso de las traducciones hebreas, versión antigua, de Ibn Rušd. Los *taljīsāt* de la *Isagoge* y de las *Categorías* fueron traducidas en el siglo XIII por Guillermo de Luna.

5. LA RECEPCION DE AVERROES POR SAN ALBERTO MAGNO

La difusión del pensamiento de Aritóteles y de los *falāsifa* árabes y judíos que fueron presentados como *comentadores* del Estagirita, incluido el último cronológicamente, Averroes, entre 1160 y 1256 fue todo lo normal que podía serlo en aquellas calendas. El conflicto aparece antes de 1270, entre 1256 y la anterior fecha, si la datación del *De unitate intellectus contra averroistas* hubiese sido escrito en dicha última fecha, de lo que tengo grandísimas dudas, pues asombra que Santo Tomás no lo emplease, ni en la segunda versión de la *Summa contra gentes*, ni en los primeros comentarios a Aristóteles, ni en la primera parte de la *Summa theologiae*. El uso del

10 R. de Vaux, 'La première entrée d'Averroès chez les latins', *R.S.P.Th.* 22 (1933) pp. 223-24.

11 F. van Steenberghen, 'Le problème de l'entrée d'Averroès en Occident', *L'averroïs-mo en Italia*, pp. 81-90.

Organon aristotélico era común a todos los *magistri* de las Universidades del siglo XII; pero no fueron los maestros en artes, o sea, los filósofos quienes empezaron a leer el *De anima*, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles y de sus seguidores árabes y judíos. Los primeros avicenistas, Domingo Gundisalvo y Guillermo de Auvernia, son teólogos; y cuantos nombres dimos antes, hasta San Alberto y Santo Tomás, lo fueron también; el primero que se proclama fiel seguidor de la estricta filosofía es el más joven de todos: Siger de Bravante. Los teólogos nunca pensaron en exponer pura y simplemente a Aristóteles, ni a Avicena, ni a Averroes, sino de servirse de ellos para la especulación teológica, en cuanto la filosofía era *ancilla theologiae*. Por tanto el averroismo mitigado precede al exagerado o integral.

Por motivos cronológicos, pudiera pensarse que el averroismo mitigado procede de San Alberto. El tránsito del predominio de la influencia del avicenismo al auge del averroismo está señalado por las diferencias cronológicas entre San Alberto y Santo Tomás. El gran maestro de Colonia es aún avicenista; su segunda autoridad filosófica, tras Aristóteles, es Avicena y empieza comentando al Estagirita al estilo de la paráfrasis. Pero su vida fue larga. Nacido en 1206 o en 1207, entre 1248 y 1252 fue maestro de Santo Tomás, y le sobrevivió seis años, pues murió en 1280. Aunque impresione la sabiduría de San Alberto y su interés por los fenómenos naturales, su grandeza de espíritu se muestra sobre todo en dos hechos: seguir al Aquinate al decidirse éste por el comentario literal tomado de Averroes, y volver anciano y enfermo a París a defender a su ya difunto discípulo de la condena de 1277 y de los injustos ataques de sus enemigos. Pero aún así, San Alberto nunca se decidió claramente por las interpretaciones de Averroes ¹².

Falta aún un estudio crítico suficiente de la obra de San Alberto, aunque con motivo del último centenario de su muerte se haya avanzado bastante; de todos modos y en lo que se refiere a su obra, pueden trazarse tres períodos. El primero comprendería entre 1235 y 1249; ya es maestro en París, y después en Colonia; sus obras principales son el *Comentario a las sentencias*, la «primera» *Suma teológica*, conocida como *Summa de creaturis* y los tratados *De bono*, *De Sacramentis* y *De resurrectione* que deberían haber sido incluidos en la mencionada *Summa de creaturis*. En esta obra, según M. Alonso, San Alberto cita a Algacel más de ciento cuarenta y siete veces, mientras R. Bacon lo cita en cuarenta ocasiones, Santo Tomás en treinta y

12 Pelster, *Kritische Studien zu Leben und zu den Schriften Albert des Grossen*, 3 vols. (Freiburg im Bris. 1920); Scheeben, *Albert der Grosse, zur Chronologie seines Lebens* (1931); Pelster, 'Zu Datierung einiger Schriften A. der Grosse', *Z.F.K.Th.* (1923) pp. 475-82; Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 3 ed. (Paris 1947) pp. 356-57; De Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, trad. española (México 1945) vol. II, pp. 28-31 y 49; Grabmann, *Mittelalterlichen Geistesleben* (München 1936) vol. II, pp. 103-30; Idem, 'Der lateinische Averroismus... und seinen Stellung...', *Sitzungsberichte der B. A. der W.* (1931); Roland de Vaux, 'La première entrée d'Averroès chez les latins', *R.S.Ph. et Th.*, vol. XXXVI (1933) pp. 193-245.

una y Siger de Bravante solo ocho ¹³. Las citas de Avicena son muy numerosas, y las de Averroes están en torno a las ochenta. Su pensamiento no difiere esencialmente de las líneas esenciales de la teología escolástica del período 1200-1240, aunque el uso de Aristóteles y de Avicena es mucho más adecuado e inteligente. Pero tampoco son excesivas las diferencias con el Santo Tomás del *Comentario a las Sentencias* y de la primera redacción de la *Summa contra gentes*.

El segundo período comprende entre los años 1250-1269 y a él corresponden los comentarios a Aristóteles. En él aumenta el conocimiento de Aristóteles y las citas de Ibn Rušd, sobre todo en el *De natura et de origine animae* y en el comentario *De anima*. Como ya dijo E. Gilson hace algunos años, el Aristóteles de San Alberto necesitaría de la ayuda del Espíritu Santo para actuar; pero no se trata de que el pensador quiera conciliar al *Corpus dionisiacum* y San Agustín con Aristóteles, sino que eso había sido realizado ya por Avicena al sintetizar al auténtico Aristóteles con la *Pseudo Teologia* o sea, las *Enneadas* V, VI y VII, fuente también del *Corpus dionisiacum* y de San Agustín. Esto explica la aparente contradicción entre el escrito *De unitate intellectus contra averroistas*, si es de este período, y algunos de los comentarios a Aristóteles, y los propios textos de la *Summa theologiae* que son del siguiente. San Alberto, tras rechazar los errores de los *falāsifa* sobre el intelecto, expone la gnosología, psicología y metafísica en un sentido no muy diferente del aviceniano. Además, si bien el título de su escrito polémico especifica *contra averroistas*, el contenido se refiere tanto a la interpretación de Avicena como a la de Averroes, demostrando un mejo conocimiento de la primera que de la segunda.

El tercer período de la obra albertina se extiende entre 1270 y 1280; su obra capital es la ya citada «segunda» *Summa theologiae*, sobre cuya datación en la redacción actual existen muchas dudas. Los más optimistas piensan que fue escrito entre 1270-1275; otros investigadores la sitúan hacia 1274-1277, y algunos sospechan que la actual versión fue redactada, o al menos retocada, después de su muerte. En cualquier caso, su posición no ha variado fundamentalmente, escribiendo que «et haec positio fuit omnium Arabum qui huius errores primi sunt inventores», lo que es simplificar demasiado al meter a Avicena y Averroes en el mismo saco. Los famosos treinta argumentos a favor y treinta y seis en contra, muestran que San Alberto no se ha sentido más impresionado por Averroes que por Avicena ¹⁴.

13 Cf. M. Alonso, 'Algacel en el mundo latino', *Al-Andalus*, XXIII (1958) p. 374.

14 Cf. Masnovo, 'A. Magno e la polemica averroista', *R.F.S.N.* (1932) pp. 164-70 y 318-23; Salman, 'Albert le Grand et l'averroisme latin', *R.S.Ph.Th.* (1935) pp. 38-64.

6. EL AVERROISMO MITIGADO DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Corresponde a Renan el indudable mérito de haber sido el primero en señalar el *averroísmo* de Santo Tomás de Aquino: «Santo Tomás es a la vez el más serio adversario que la doctrina averroísta ha tenido y —puede afirmarse sin paradoja— el primer discípulo del *gran Comentador*. Alberto se lo debe todo al persa Avicena; Santo Tomás, como filósofo, se lo debe casi todo al español Averroes. El más importante de los plagios fue, sin duda, el método que sigue en sus escritos filosóficos»¹⁵. Unos cincuenta años después Asín Palacios titulará uno de sus más polémicos trabajos, 'El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino'¹⁶. Conviene, pues, analizar con cierto detalle estas cualificaciones, encuadrándolas en su pertinente marco histórico y reduciéndolas a sus justos límites.

Santo Tomás se formó en París y Colonia, bajo el magisterio de San Alberto, entre el otoño de 1245 y el año 1256: la influencia de Avicena ha llegado a su cumbre, y empieza a crecer la de Averroes. El futuro *Doctor Communis* lee a Aristóteles desde Avicena; con sólo repetir que las citas comprobadas del pensador oriental en la obra de Santo Tomás superan ya las trescientas, se puede obviar una ponderación más prolija. Pero este aspecto cambia rápidamente, en el tiempo y en las obras, en cuanto el Aquinate decide comentar a Aristóteles. Alfarabi, Avicena, Avempace, y al principio el propio Averroes, habían comentado a Aristóteles por el método tradicional de la paráfrasis, sguido también por San Alberto, pues el único comentario *literal* de éste es posible que sea posterior a los primeros de Santo Tomás. En cambio, y lo más tarde en 1261, el Aquinate desde el inicio de su labor se decide por el *gran comentario*, o sea el literal: el *tafsir* del pensador andalusí llamado ya *comentario mayor*. Tolomeo de Lucca dice que Santo Tomás «quodam singulari et novo modo tradendi utebatur». Pero conviene leer los textos del Doctor Angélico antes de sacar conclusiones tan nominalmente tajantes como las de Renan y Asín Palacios.

a) *Los límites del «averroísmo teológico» del Aquinate*

Según sus biógrafos, Santo Tomás no sólo se consideraba fiel seguidor de su maestro San Alberto, sino leal servidor a fuer de buen dominio de la misión que el Papa Gregorio IX encargó en 1231 a Guillermo de Auxerre, Simón de Authie y Esteban de Provins: exponer a Aristóteles liberándole de los errores que fuesen contra la auténtica sabiduría cristiana. En este sentido, el *Doctor Communis* se sentía más cómo utilizando a Averroes en el terreno de la teología escolástica que en el de la estructura filosófica.

En el ya antiguo pero no envejecido trabajo de Asín Palacios, éste señaló las siguientes coincidencias entre Averroes y Santo Tomás: 1) Con-

15 Renan, op. cit., pp. 189-200.

16 Reimpreso en el vol. *Huellas del Islam*, 1 ed. (Madrid 1941).

cordancia de la razón y de la fe. 2) Coincidencia en el método explicativo del *Faṣl* y el *Kaṣf* con la *Summa contra gentes*. 3) Semejanza de la prueba física del Primer motor inmóvil con la *primera vía*. 4) Coincidencia de la prueba que llamó *teológica* de Averroes con la *quinta vía* tomista, que llega hasta la literatura en la expresión *via ex mundi gubernatione*, en árabe *ṭārīq wa-datīl al-'anaya*. 5) Ambos pensadores demuestran la unidad de Dios *ab unitate mundi*. 6) Coincidencias metodológicas y terminológicas en el tema de los atributos divinos. 7) Semejanza de la explicación de la razón por la cual el vulgo se imagina a Dios como algo corpóreo. 8) Semejanzas parciales en el tema de la ciencia divina. 9) Aproximación en el difícil problema del concurso de la causalidad divina y la eficiencia humana. 10) Semejanza en la fundamentación del intelectualismo ético. 11) Explicación casi idéntica del carácter de la existencia del mal, «explicando en idéntico sentido, con las mismas razones y hasta con iguales ejemplos, cómo el orden y la armonía del cosmos no excluyen, sino que exigen la existencia del mal». 12) Coincidencia en considerar el fin último del hombre, y por ende su felicidad, consiste en un acto de conocimiento.

Para aquellos que no pueden recurrir al trabajo de Asín Palacios o a las obras originales de Averroes y Santo Tomás, hace años que reuní los pasajes coleccionados por Asín Palacios en el cuadro siguiente:

AVERROES	SANTO TOMAS
<i>Faṣl al-Maqāl</i> , edit. Müller, pp. 3-5, trad. Alonso, pp. 154-57.	<i>Suma Teológica</i> , I ^a , II ^o , q. 27, a. 1. <i>Com. in Pol.</i> , III, lect. 8, 1.
	<i>Tract. de Subs. separatis</i> , Op. Om. edit. Venecia, tomo XIX, pp. 216 y 202.
	<i>Com. in Met.</i> , II, lec. 1, edit. cit., tomo XXIV, pp. 403-5.
	<i>Com. in De Anima</i> , I lect. 2, edit. cit. tomo XXIV, p. 10.
<i>Tabāfut</i> , edit. El Cairo, 1303/1885, pp. 69, 110, 126, 129 y 139; trad. Asín, pp. 25-31.	<i>Suma contra gentiles</i> , I, cap. 3, 5, 4, 9, 2 y 6.
	<i>Suma Teológica</i> , I ^a , q. 1, a. 1, a. 2, a. 4, a. 5, y a. 8.
<i>Faṣl al-Maqāl</i> , edit. Müller, pp. 7-8, 18-20, 11-23, 25-26; trad. Alonso, pp. 161-63, 188-89, 193-95, 199-200.	<i>Suma contra gentiles</i> , I, cap. 4, 2, 7. <i>Suma Teológica</i> , I ^a , q. 1, a. 9, a. 10 y a. 6.
	<i>Opusc. III, Comp. th. I, C. 36.</i>

Kašf 'an-Manāhiy, edit. Müller, pp. 72-73, 89, 103, 124-27; trad. Alonso, pp. 273-74, 312-19, 350-53. *Com. super Boëtium*, In. principio.

Para Asín Palacios, la actitud de Santo Tomás al mostrar la analogía entre la razón y la fe es paralela a la expresada por Averroes. «La filosofía, es decir, la investigación racional de las esencias, puede por sí sola conducir al hombre al conocimiento de algunas verdades, pero no de todas; existen verdades de orden sobrenatural, que se llaman misterios, de los cuales la razón puede conocer la existencia pero no la esencia, prestando fe al testimonio infalible de Dios, que los ha revelado a los hombres... Este acto de fe, lejos de ser irracional, se funda en multitud de motivos que persuaden la voluntad del creyente, cuales son los milagros y las profecías... la excelencia dogmática y moral de la doctrina revelada, etc., etc. La necesidad (no absoluta pero sí moral) de la revelación, extiéndese también a aquel otro grupo de verdades naturales que la filosofía es capaz de averiguar, porque si no hubieran sido reveladas, habríanlas conocido sólo muy pocos hombres, los filósofos, y aún éstos, tras largo tiempo y estudio con mezcla de muchos errores... Dios, acomodándose a las ordinarias facultades de la multitud indocta, ha manifestado su palabra bajo el velo reversible de las metáforas y los símbolos que, siendo asequibles al talento imaginativo de los rudos, se prestasen además a la interpretación alegórica de los estudiosos... El teólogo, lejos de sentir pueriles temores de aplicar el razonamiento filosófico a la inteligencia del texto revelado por Dios, debe poner resueltamente a la filosofía en el atrio de la fe como guía previa que ilumine su camino... Esta confianza... en la filosofía tiene como base [la] inquebrantable fe en la veracidad de Dios, autor... de la razón y de la revelación, que por tanto, no puede contradecirse a sí mismo»¹⁷.

Ciertamente las coincidencias y semejanzas señaladas por Asín Palacios son auténticas, pero no son ni totales ni atribuibles a una intención escolar. Así, el resumen que Asín da de la doctrina tomista de la concordancia de la razón y de la fe es exacta, pero su coincidencia con la de Averroes es sólo parcial; este último nunca pone a la filosofía como simple atrio de la teología, ni dice en parte alguna que la verdad revelada represente una mayor sabiduría que el saber personal. Las coincidencias y semejanzas señaladas en los puntos 3, 4, 5, 6, 7, y 11 son evidentes, entre otras razones por proceder de la *lectura* de Aristóteles. Las de los puntos 10 y 12 corresponden a la

¹⁷ Asín Palacios, op. cit., pp. 18-69; cf. Gilson, op. cit., pp. 357-58, 386-90 y 557-61; De Wulf, op. cit., vol. II, pp. 49-51, 118-19, 156, 160, 214-17, 219-22 y 304-7; Grabman, op. cit., pp. 225-38, 272-85, 285-312; Rahilly, 'Averroism and Scholasticism', *Studies* (1913-1914); Gorce, art. 'Averroisme', en el *Dict. H. G. E.*, vol. V (1931) cols. 1032-92; Masnovo, 'I primi contatti di S. Tommaso con l'averroismo latino', *R.E.N.S.* (1926) pp. 43-55; Renan, op. cit., pp. 189-200.

fuente común, y también están en otros *falāsifa* (Alfarabí, Avicena, Avempace, Maimónides) y en otros escolásticos (San Alberto). Las de los puntos 8 y 9 son menos significativas; y, finalmente, el problema del título, intención y modalidad de la *Summa contra gentes* aún no está suficientemente esclarecido.

En cambio, sí procede del Averroes latino la expresión tan querida por Santo Tomás respecto de Dios *actus purus* o *actio pura*, que no aparece en el texto latino del Aristóteles medieval, pues tampoco estaba en el original griego¹⁸, que el Doctor Communis expone correctamente: «cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum»¹⁹. En cambio los textos del Averroes latino son evidentes: «Necesse est ut iste motus habeat motorem qui est actio pura, sine aliqua potentia...; omnem enim aeternum est actio pura»²⁰. En el tema del conocimiento divino el problema es aún más extraordinario. En el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás, que ya había leído a Averroes, escribe que este pensador, «dicit quod Deus non habet cogitationem de rebus aliis a se, nisi in quantum sunt entia quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, in quantum cognoscit esse suum non ignorat naturam essentia inventam in rebus omnibus»²¹. Pero en la *Summa contra gentes* y en la *Summa Theologiae* parece olvidarse de la anterior crítica; atribuye la anterior tesis al socorrido *quidam*, algunos, y expone como suya la tesis de Averroes: «quidquid Deus cognoscit, perfectissimo cognoscit ..., quod autem cognoscitur in consunni tantum, non perfecte cognoscitur, ... Si igitur Deus cognoscendum essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cogitationem de rebus»²².

b) *El sentido del «averroísmo» filosófico del Aquinate*

Para comprender la posición de Santo Tomás conviene no olvidar el mundo intelectual en el que vivió y escribió, como a veces han hecho tantos expositores modernos, fieles seguidores del tomismo o negadores de cualquier valor del fraile dominico. Santo Tomás es ante todo un teólogo cristiano que hubiera considerado como propia la expresión *philosophus nostrum, scilicet, Christus*, y que, como San Anselmo, podía decir: *credo ut intelligam*. La filosofía es *ancilla theologiae*, pero un servidor debe ser eficaz y fiel, y en este sentido ninguno puede serlo mejor que Aristóteles. Sólo purgando al Estagirita de errores, en gran parte fruto de las malas interpretaciones de sus seguidores, incluido Averroes, puede representar el alto papel que le corresponde por su excepcional saber, más valioso en cuanto fue un pagano anterior a la predicación de Cristo y, por tanto, no culpable de su igno-

18 ἤς ἡ οὐσία ἐνέχεια, *Metafisica* Λ 1071 b 20.

19 *In Metaphysicam*, lib. XII, lect. 12, n. 2494.

20 *Tafsīr kitāb Mā ba'd al-tabī'a*, edit. lat. cit., vol. VIII, com. 30, fol. 148ra y rb; se repite en el com. 38, fol. 151ra.

21 *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, art. 3.

22 *Summa contra gentes*, cap. 50; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 6.

rancia de la verdad revelada. Por tanto, su intento de mostrar que el filósofo griego admitía la inmortalidad del alma *more christiano*, la pluralidad del intelecto agente, la reducción de éste a una parte del alma racional, etc., si no es siempre históricamente aceptable sí es absolutamente sincero. Por tanto, no puede aceptar en su totalidad la interpretación de Averroes, y la rechazarán con mucha sabiduría y contención en la *Summa contra gentes* (III, 41-45) y con lenguaje duro en el opúsculo *De unitate intellectus*, pues en la fecha de su redacción se sentía ya amenazado por los más tradicionales teólogos, que acabarían condenándolo pese a todo.

El uso de Averroes por Santo Tomás aparece desde su primera obra importante. En los comentarios a las *Sentencias* aparece ya la primera preferencia por Averroes frente a Avicena: «Conviene, pues, tener en cuenta otra explicación, la propuesta por Alejandro de Afrodisia y Averroes»²³. En la primera «versión» de la *Summa contra gentes* también predomina el magisterio de Averroes: «Por nuestra parte afirmamos: la esencia de Dios en sí mismo, como forma inteligible, es el principio por el cual podemos ejercer la intelección de Dios en su esencia. La doctrina más cercana a este modo de comprender es la de Averroes... Este piensa que el intelecto posible conoce al intelecto agente y a las sustancias separadas, y que en este conocimiento de las realidades separadas, al modo cómo las manifiesta el intelecto agente, puede ser la forma gracias a la cual conoce el intelecto posible»²⁴. A partir de aquí se incrementarán, con el debido cuidado, pues no hay que olvidar que los antagonistas de Santo Tomás, no sólo fueron los *maestros seculares*, que habían intentado prohibir que los *regulares* (San Buenaventura, San Alberto y el propio Aquinate) enseñasen en la Universidad de París, y a los que atacó duramente, sino sobre todo la escuela que con relativa impropiedad suele llamarse agustino-franciscana (hay en ellas quienes no pertenecieron a la orden de San Francisco), y que en esencia son moderados avicenistas latinos. Santo Tomás rechaza duramente las tesis avicenistas de la materia indeterminada, el orden de la emanación de los seres creados, el *dator formarum*, la jerarquía celeste, el «primer ser creado» al mismo tiempo único producido y productor mediato de los demás. Pero, al mismo tiempo, niega también las tesis averroístas de la triple eternidad de la materia, el movimiento y el tiempo, la necesidad formal del orden de la creación y la unidad del intelecto. Pero lo que, en realidad, parece preocuparle más al *Doctor Communis* es el fervor de los averroístas latinos por el pensador islámico, tanto que colocaban su autoridad por encima de los demás pensadores y de la propia verdad revelada.

¿Cuál es el resultado de esta difícil situación de Santo Tomás?: Un aristotelismo mitigado. Rechazadas las *lecturas* exageradas de Averroes, se trata de demostrar que Aristóteles no pensó así; y siendo tan grande la

23 *In IV Sententiarum*, d. 49a 5.

24 *Summa contra gentes*, edit. *Leonina Maior*, vol. XIV. App. p. 17 a 7 5-b 5.

autoridad del pensador cordobés, necesita acumular textos: Teofraсто, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Avicena y Algacel, con la cual recae en el neoplatonismo en ciertos puntos concretos, como en la supuesta distinción real de esencia y existencia, en el carácter de la *materia signata quantitate determinata*, en la tercera vía *ex contingentia rerum, ergo ex contingentia mundi*, en la cuarta vía, por los grados de bondad, etc. Pero en el caso del conocimiento su opción es mucho más complicada; en modo alguno puede aceptar la unidad del intelecto, pero de algún modo el conocimiento humano tiene que tener una base común, o no habría seguridad en el saber universal. Si tenemos en cuenta el lado objetivo, la seguridad del conocimiento, Averroes tiene una cierta razón; pero desde el punto de vista de la actividad gnoscología del sujeto, está errado; la *ciencia* del discípulo y del maestro es la misma, pero el hecho individual de conocer diversifica la ciencia según los sujetos. Merece la pena reproducir el texto:

«Afirmamos que el intelecto posible, que es específicamente uno en los distintos hombres, sin embargo se multiplica numéricamente; pero esto no significa que las partes del hombre no se coloquen como tales en un género o en una especie, sino tan sólo en cuanto son principios del todo; como tampoco se sigue que sea una forma material dependiente del cuerpo en cuanto a su ser, ... La segunda razón del mismo Averroes es deficiente, al no distinguir entre aquello por lo cual se entiende y aquello que es entendido, ya que la especie recibida en el intelecto posible no se considera como lo que es entendido, ... El intelecto posible, según el citado *Comentador*, ocupa el último puesto en el orden de las sustancias inteligibles, que según el mismo [Averroes] son múltiples...; aunque, por tanto, el intelecto posible sea uno, las formas inteligibles se multiplicarían en los diversos intelectos... Así, pues, cuando dice [Averroes] que la ciencia es única numéricamente en el maestro y en el discípulo, en parte tiene razón y en parte no, ya que la ciencia que es una numéricamente en cuanto a lo que se conoce, pero no en cuanto a las especies inteligibles por las cuales se aprende, ni respecto al hábito de la ciencia. No es, pues, necesario que el maestro cause la ciencia en el discípulo, como el fuego engendra el fuego... La operación propia del hombre es el entender, cuyo primer principio es el intelecto agente, que hace las especies inteligibles que afectan en cierto modo al intelecto posible, que se actualiza, y mueve a la voluntad. Así, pues, si el intelecto agente fuera una sustancia extrínseca al hombre, toda operación del hombre dependería de un principio extrínseco y, por tanto, no sería el hombre quien obrase, sino que actuaría movido por otro. Así, no sería dueño de sus actos y no merecería alabanza o vituperio, y se destruiría la ciencia moral y las relaciones políticas»²⁵.

La postura de Santo Tomás hay que entenderla desde la consideración personal del conocimiento, más cercana a la concepción contemporánea de lo que algunos piensan. El hombre no puede comprender sin imágenes; las

25 *Summa contra gentes*, II, 75-76; trad. edit. BAC, vol. I, pp. 594-609.

abstracciones por depuradas que sean, nunca llegan *per se* a la representación de una sustancia separada. Por tanto, los textos de la tercera parte de la *Summa theologiae* tomados del *Comentario a las Sentencias*, posiblemente por Reginaldo de Priverno, representan una posición abandonada por el Aquinate. Pedro de Auvernia, Reginaldo de Priverno y otros discípulos y compañeros de orden de Santo Tomás, debieron suponer que la postura del *Doctor Communis* en la *Summa contra gentes* era peligrosa, y recurren a los viejos textos del *Corpus dionisiacum* utilizado en el *Comentario a las Sentencias* para enmendar al Aquinate y hacerle decir que el intelecto puede operar directamente cuando se trata de la percepción de la esencia divina, doctrina rechazada explícitamente en la *Summa contra gentes* ²⁶.

El análisis de la presencia de Averroes en la *Summa contra gentes* es importante para el establecimiento de la importancia y de los límites de la influencia en Santo Tomás. La primera gran obra del Aquinate, *El comentario a las Sentencias*, está situada dentro de la tradición agustino-avicenizada; así, por ejemplo, al hablar del principio de individuación prefiere la especificación de Avicna y considera a la cantidad material *determinada*, después en la *Suma* ya dirá *interminata*. En el *De ente et essentia*, interpreta la distinción aviceniana del ser necesario *per se* y siempre y el ser posible *per se* y necesario por otro, en el sentido de la presunta distinción real de esencia y existencia. En la «primera versión» de la *Summa contra gentes*, editada como apéndice en la edición *leonina*, no aparecen muchas de las referencias de la redacción posterior. A partir de 1256 el aristotelismo del Aquinate es más claro y original, como se ve en el tratado *De veritate*; y poco después hay que situar el famoso encargo a Guillermo de Moerbeke de un texto más claro y fiel de Aristóteles, traducido directamente del griego, depurado de los errores presuntamente atribuidos a los árabes. Su eco puede observarse en los *Comentarios al Corpus Aristotelicum*, pero también aparece en las cuestiones disputadas *De potentia*, *De anima*, y *De malo*.

La actual versión de la *Summa contra gentes* corresponde a los años 1259-1264 ²⁷. Se trata de un libro verdaderamente sorprendente, pues no nos dice quiénes eran referidas *gentes* y todo cuanto se ha escrito sobre ello son hipótesis; lo extraño es que no se nos diga. Por otra parte el primer autor citado, antes incluso que la *Escritura* es Aristóteles y ello en la primera línea: «Multitudinis usus, qui in rebus nominandis sequendum Philosophus censet...» ²⁸. La primera vez que aparece Averroes ya es llamado *Commentator*, por eso hay edición que no lo ha registrado en el índice ²⁹. Las citas *expliciter* que he contabilizado son las siguientes: Aristóteles 271, Averroes

26 Ibid., III, 43.

27 El año 1973 dediqué un curso monográfico en la Universidad de Salamanca a las citas de Averroes en la *Suma contra gentes* de Santo Tomás, que resumí en el trabajo ya citado 'Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos', y del que tomo las de esta parte.

28 *Summa contra gentes*, I, 1, in principio.

29 Ibid., I, 20.

35, *Pseudo-Dionisio* 33, San Agustín 29, Alejandro de Afrodisia 16, Avicenna 14, Algacel, Avempacé y Avicebrón 2. Las citas *implicititer* son muy difíciles de contabilizar en una relectura galopante, cual fue la mía; las de Aristóteles estarían alrededor de las 300, las de Averroes en torno a 50. En el libro I, aparte de la cita antes señalada, hay dos muy significativas, pues lo son en apoyo de la doctrina; una en el capítulo 26, *Quod Deus non est esse formale*: «Unde Commentator in libro *De causis* dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur». La otra pertenece al capítulo 27, *Quod Deus non sit forma alicuius corporis* y dice: «Commentatur etiam dicit in XI *Metaphisicarum* quod hic locus fuit lapsus sapientum gentes Zabiorum, idest idolatrarum; quia scilicet possuerant Deum esse formam coeli»³⁰.

El grueso de las citas se encuentra en el libro II, a partir del capítulo 59, *Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata*. Santo Tomás empieza por la exposición del problema y sus fundamentos, identificando después dicha posición con la de Averroes: «Ex hic autem motus est Averroes et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quod intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis». Pese a rechazar referida doctrina, sigue apoyándose en algunas de las razones de Averroes: «Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse [Averroes] utitur»³¹. La exposición de la doctrina de Averroes es considerablemente fiel, siguiendo los textos del pensador cordobés: «His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat *passivum*, qui est ipsa *vis cognitiva*, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam *aestimativam naturalem*»³². Expuesta con detalle la argumentación de Averroes, Santo Tomás la rechaza con gran mesura, indicando las razones del pensador islámico. Así: «Huic autem rationi respondet Averroes praedictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligens duplici ratione. Uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est contineri cum ipso: et non quis intellectus sit iam unitus ei»³³. Ante este argumento Santo Tomás se encuentra en un verdadero compromiso y pese a su esfuerzo, acaba concediendo a Averroes más de lo que suponen los expositores del pensamiento del Aquinate. Así, «amplius intellectus in habitu, ut adversarius [Averroes] confitetur, est effectus intellectus agentis»³⁴. Sin embargo, no puede seguirlo en toda su interpretación, en tanto el pensador andalusí ha deformado el pensamiento de

30 Ibid., I, 59 y 60.

31 Ibid., I, 59.

32 Ibid., I, 60.

33 Ibid.

34 Ibid.

Aristóteles: «Sed quia huic positioni Averroes praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensis ostendemus manifeste quod praedicta opinio est contra sententiam Aristotelis. Primo quidem, quia Aristotelem in II *De anima* dicens...; non, sicut praedictus Averroes fingit, sub dubitatione hoc proferens; ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii... Nec est intentio Aristotelis ut Commentator praedictus fingit, dicere quo nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima sicut de aliis principiis»³⁵.

El problema, por tanto, según el entender de Santo Tomás, queda resuelto mediante la restauración del modo cómo Aristóteles enfocó este tema, debiendo señalarse y rechazarse las adherencias incorrectas añadidas por Averroes: «Neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma»³⁶. Por ello «eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur, non probat substantiam intellectualem corporii non uniri ut formam»³⁷. Ante el esfuerzo de Averroes en justificar su interpretación, Santo Tomás considera que conviene exponer de nuevo su demostración, perfeccionándola y completándola: «Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantia alicui corpore uniri ut formam»³⁸. Por tanto, no es necesario el intermedio de los *phantasmata*³⁹, ni de la unidad del intelecto posible para «omnium hominem qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, sicut Averroes in III *De anima* ... His autem rationibus respondet Commentator praedictus in III *De anima*, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sit intellectus possibilis numeratur diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae... Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa»⁴⁰. El texto más completo, expuesto en el capítulo 75, ya ha sido reproducido antes, traducido al español. Su conclusión no es tan dispar de la de Averroes, pese a lo que algunos pretenden: «Praeterea, cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto, unitas intellectus

35 Ibid., I, 61. Este texto sería muy importante si se pudiese establecer su datación exacta. Como Santo Tomás ignoraba el griego, posiblemente Guillermo de Moerbeke pudo darle tal información, en cuyo caso la traducción del griego del *De anima* aún no estaría terminada. El Aquinate, con toda honradez, atestigua que aún usaba la traducción de Boecio.

36 Ibid., I, 68.

37 Ibid., I, 69.

38 Ibid., I, 70.

39 Ibid., I, 71, in principio.

40 Ibid., I, 73.

possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia impresso in discipulo et magistro»⁴¹.

Señaladas las más importantes diferencias con la interpretación de Averroes y rechazada ésta, Santo Tomás sigue utilizando al pensador islámico, incluso para apoyar su propia doctrina del intelecto. Por ejemplo: a) En la interpretación del intelecto agente como hábito: «Haec enim est definitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco»⁴². b) En la identificación de la ciencia en acto con la cosa sabida: «In quod Commentator dicit quod differt intellectum; agens a possibili: nam in intellectu agente idem est intelgens et intellectum; non autem in possibili»⁴³. c) Al negar la preexistencia del alma: «sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut possit Averroes»⁴⁴. Las reservas de Santo Tomás proceden de las graves consecuencias teológicas, pues la unidad del intelecto impediría la inmortalidad personal, y de la destrucción de la concepción aristotélica, que sería sustituida por otra más cercana a la platónica: «Haec positio, quantum originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras», que no garantiza la posibilidad del conocimiento, ni la personalidad individual⁴⁵; y significaría que la felicidad última del hombre consistiría en el conocimiento directo de las sustancias separadas⁴⁶.

Las condiciones de la *Summa theologiae* son muy diferentes. La *Summa contra gentes*, en su actual redacción, es una obra completa, unitaria, redactada en pocos años y de intención *filosófica*, tomado este último término en su sentido medieval. Por el contrario, la gran obra teológica de Santo Tomás es más tardía, está escrita en un lapso mayor de tiempo, no fue acabada por el Aquinate y tiene una misión exclusivamente teológica, para aquellos que quieran iniciarse en dichos conocimientos. Pese a ello también aparece la huella del pensamiento de Averroes.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ
Universidad Autónoma de Madrid.

41 Ibid., I, II, 75.

42 Ibid., I, II, 78.

43 Ibid.

44 Ibid., II, 83.

45 Ibid., II, 74, 80 y 81.

46 Ibid., III, 43, 44, 45 y 48.