

Aristotelismo hispano en la primera mitad del siglo XIII

Una de las lagunas más deprimentes de la historia del pensamiento español es precisamente la que cubre los años en que nacieron nuestros centros universitarios. Es frecuente además entre los historiadores el aceptar sin reparos que, mientras en el resto de Europa se producía una revolución del pensamiento inspirada en las traducciones que se elaboraban en Toledo, en España no encontró ningún eco este trasvase cultural.

La forma de realizarse las traducciones de los filósofos árabes y la enigmática figura de Mauricio Hispano son de por sí indicios suficientes para pensar que, más que un vacío de pensamiento que sintetizara las elaboraciones de las culturas cristiana y musulmana que convivían en el suelo peninsular, lo que hay que constatar es nuestra ignorancia al respecto: es todo un mundo lo que tenemos sin descubrir. Las escasas referencias indirectas que conocemos sobre el desarrollo de nuestros centros de estudio proceden de plumas más interesadas en mantener su buen nombre que en proporcionar una visión completa.

Este estudio procederá a examinar unos datos facilitados por Lucas de Tuy en su obra *De altera vita*¹. Los errores de interpretación de que fue objeto este libro hasta el presente

1. LUCAS DE TUY: *De altera vita fideique controversiis*, Ingolstadt, 1612. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas DAV, añadiendo los números correspondientes a libro, capítulo y columna.

han impedido apreciar su valioso testimonio. En nuestro análisis veremos en tierras leonesas la presencia de un aristotelismo elaborado por cristianos, antes de 1236, que chocaba en varios puntos con las doctrinas tradicionales católicas, señaladamente con las que se refieren a las postrimerías y a la providencia divina.

Aún no podemos trazar con precisión las líneas que siguió el pensamiento cristiano español en el siglo XIII, para situar plenamente en su contexto la filosofía elaborada por los pensadores de que nos habla Lucas de Tuy. Por eso es necesario que nos detengamos brevemente en repasar los pocos datos que nos permiten comprender el ambiente en que surgió: el proceso de las traducciones y la figura de Mauricio Hispano.

I. MARCO CULTURAL DE LA NUEVA FILOSOFIA

1. *El proceso de las traducciones*

Prescindiendo de los datos remotos que nos recuerdan que ya en el siglo X Gerberto fue enviado a Ripoll y Vich a aprender la ciencia árabe, tenemos que desde mediados del siglo XII se experimenta un florecimiento de las traducciones que se extenderá con éxito hasta el siglo siguiente. La preponderancia de la escuela instaurada en Toledo por su obispo D. Raimundo y lo divulgado que ha sido el método que adoptaron dos traductores insignes, Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, autores de la primera síntesis conocida de elementos de la filosofía islámica y el pensamiento cristiano, con frecuencia impiden valorar la amplitud del fenómeno.

A pesar de la indudable importancia del centro toledano, no debemos olvidar que la elaboración de traducciones del árabe al latín no fue monopolio de esta extraordinaria ciudad. Por otro lado, el complicado proceso de traducción seguido por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano no era el más habitual. La misma minuciosidad con que lo describen invita ya a pensar en lo peculiar de su sistema: Juan traducía oralmente al romance y Domingo lo trasladaba al latín. Pero conocemos

otros testimonios contemporáneos que nos permiten descubrir otras dimensiones del fenómeno traductor.

Durante los años 1141-1143 visita España el abad de Cluny, Pedro el Venerable, para extender y organizar los monasterios cluniacenses. Desea entonces promover una refutación del Islam en toda regla; para ello encarga versiones latinas de los principales libros religiosos de los musulmanes. Años más tarde, ante la negativa de San Bernardo a asumir este trabajo, emprenderá él mismo la tarea. Entre las cartas y escritos relacionados con este proyecto encontramos importantes datos sobre la forma de trabajar de los traductores. En carta a S. Bernardo² habla del encargo que hizo al maestro Pedro de Toledo, experto conocedor del árabe y del latín. Como el estilo del maestro toledano no satisfacía del todo al abad de Cluny, encomendó a su secretario, Pedro de Poitiers, que corrigiera el texto latino. Cuenta también con los servicios de otros dos traductores, el inglés Roberto de Ketene, arcediano de Pamplona, y Herman el Dálmata, ambos buenos conocedores del árabe y del latín. Los dos se encontraban en un lugar indeterminado, «a orillas del Ebro», estudiando astrología.

La amistad que unía a estos dos traductores llevó a algunos a pensar que trabajan formando equipo como Gundisalvo y Juan, pero la lectura de los manuscritos en que nos han llegado sus traducciones muestra claramente que trabajaban en obras distintas y poseen estilos muy diferentes. Mientras a Roberto le gusta un lenguaje ampuloso y bastante libre, Herman prefiere la traducción literal, intercalando incluso expresiones árabes en su latín³. Ni siquiera realizan juntos los encargos. Herman (*Hermannus Sclauus*) traduce, sin ayuda de nadie, una de las obras encargadas por Pedro el Venerable, *De generatione Muha-*

2. *Epistolarum*, liber IV, XVIII. PL 189, 339-340.

3. M. Th. D'ALVERNY: *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 16 (1948) pp. 77-87. Sobre Roberto y Herman, cf. C. H. HASKINS: *Studies on the History of Medieval Science*. Cambridge, Mass., 1927, 2.^a ed., pp. 120-123. M. ALONSO: *De Essentiis*, Miscelanea Comillas, 5 (1946) pp. 23-30.

met, en León⁴, en 1142. Por su parte, Roberto tampoco asocia a nadie en las presentaciones de sus traducciones.

Llegando al siglo XIII encontramos al diácono, canónigo de Toledo, Marcos. En 1209, por indicación del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada y del arcediano, que después será obispo de Burgos, Mauricio, traduce el Corán directamente al latín. Del mismo modo, tres años más tarde, traducirá el *De unitate Dei*⁵. También le debemos la versión de varias obras de medicina.

Nos llevaría muy lejos de nuestro propósito mencionar la historia de numerosos traductores conocidos. En este momento tampoco íbamos a aportar nada nuevo a la compleja problemática que suscita el tema. Nos bastan los pocos datos reseñados, perfectamente documentados y fáciles de comprobar. Según ellos, tenemos una serie de eclesiásticos, Pedro de Toledo, Herman el Dálmata, Roberto de Ketene y Marcos de Toledo, capaces de efectuar traducciones directas del árabe al latín. Además no consta que Roberto y su amigo Herman tuvieran alguna vinculación con la escuela toledana. Por otro lado, dataron sus trabajos en lugares muy distintos de la geografía española: Roberto fecha su versión del *Algebra* de Al Jwarizmi en Segovia, a Herman lo hemos visto en León y continuará sus traducciones en el país vasco o Francia⁶. Casi todos ellos parecen vinculados a instituciones estrechamente ligadas a los estudios: pertenecen a algún cabildo o reciben el título de maestro o *scholasticus*. Nos consta que la mayoría realizaba traducciones que comprendían ámbitos de pensamiento muy diverso, desde la teología musulmana hasta la astronomía, medicina y matemáticas. De algunos conocemos obras filosóficas originales, como *De essentiis* de Herman el Dálmata⁷ o las de Gundisalvo y Juan Hispano.

4. "Apud Legionensem Hispaniae civitatem". Bibl. Arsenal, Ms. n.º 1162; según M. Th. D'ALVERNY, o. c., p. 80.

5. M. Th. D'ALVERNY, o. c., pp. 113-124.

6. Hay polémica entre M. ALONSO, l. c. y M. Th. D'ALBERNY, o. c., p. 81, n. 1.

7. *De essentiis* ha sido publicada por M. ALONSO en Miscelánea Comillas, 5 (1946) 23-104.

Entre la pléyade de traductores es más que probable que muchos fueran capaces de efectuar versiones directas. A estos hay que añadir la cantidad de gente capaz de leer los originales árabes sin necesidad de traducciones, como es el caso de la mayoría de los mozárabes⁸. Traductores célebres, quizá sólo patrocinadores⁹, como Miguel Escoto o Herman el Alemán, que sería obispo de Astorga de 1266 a 1272, desconocían el árabe, pero contaron con la ayuda de judíos y árabes para interpretar los textos. Estos intérpretes podían muy bien ser cristianos, pues si se indica su filiación étnico-lingüística puede ser simplemente para garantizar la fidelidad al original. El mismo Domingo Gundisalvo cita a Juan con estos términos: «*Iohanes Avendehut israelita philosophus*». Aunque todos no fueran en realidad conversos, mantenían sin duda contactos culturales con cristianos, ciertamente con quienes les contrataban. Tenemos, así, en los reinos cristianos peninsulares un conjunto nada despreciable de personas que mantenían un contacto fácil con el pensamiento y los escritos árabes.

El indudable interés, al menos preocupación, que este trasiego de ideas de inspiración aristotélica debía despertar en los estudiosos castellano-leoneses del siglo XIII se veía reforzado también por las frecuentes disputas entre cristianos y judíos. Lucas de Tuy considera tan usuales estos acontecimientos que incluso afirma que algunos cristianos sospechosos de heterodoxia recurren a presentarse como judíos para difundir sus teorías sin temor a represalias en reuniones polémicas¹⁰. En este clima intelectual, la hipótesis más débil es la de suponer que el trasvase cultural no encontró eco en la península. Ciertamente no terminó con la tradición agustiniana, pero tampoco ocurrió eso en París.

8. Cf. A. GONZALEZ PALACIOS: *Los mozárabes en los siglos XII y XIII*. Madrid, 1926-1930. 4 vols.

9. Así se explicarían mejor las observaciones de R. BACON acerca de Miguel Escoto: "Ignarus quidem verborum et rerum" y "Sarracenos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales". En el mismo sentido se pronuncia Alberto Magno: "In rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis". Seguramente no pasó de ser un "corrector de estilo", como Pedro de Poitiers, sin saber muy bien lo que hacía.

10. DAV 3, 3, 693 B.

2. *El enigma de Mauricio Hispano*

Sin ánimo de reactivar polémicas¹¹, me limitaré a recordar los breves datos con que contamos acerca de este personaje. Sorprendentemente sólo se documenta su nombre una vez, en el contexto de la reacción parisina frente a los nuevos libros de Aristóteles. A pesar de que sus doctrinas merecieron la proscripción en los estatutos de la Facultad de Artes de París, ningún autor conocido las recoge. Como el aristotelismo que nos descubre Lucas de Tuy puede estar en relación con las reflexiones de este personaje, no está fuera de lugar detenernos unos instantes en él.

La llegada de las obras de Aristóteles, recibidas por mediación de los árabes, descubrió a principios del siglo XIII un nuevo mundo en los estudios superiores. Mientras la recepción de obras y comentarios lógicos y éticos supuso simplemente el complemento de la lógica y de la ética antiguas, la irrupción de los libros naturales y metafísicos supuso un auténtico trauma. En 1210, el sínodo provincial reunido en París bajo la presidencia de Pedro de Corbeil condena las herejías de Amaírico de Benes y de David de Dinant y prohíbe la enseñanza de los libros de Aristóteles de *naturali philophia* y de sus *comenta*. Cuando Roberto de Courçon, legado pontificio, aprueba los estatutos de la Universidad de París, en 1215, prescribe para la Facultad de Artes que se enseñen los libros de lógica y de ética de Aristóteles, pero veda la enseñanza de sus libros de *metaphysica et de naturali philosophia*, así como las doctrinas de Amalrico, David y *Mauricii Hispani*.

La vinculación de Mauricio con las obras de Aristóteles y de David de Dinant nos invita a considerarlo como un pensador que, inspirado en el Estagirita, llega a unas conclusiones incompatibles con la ortodoxia. Es de rigor suponer que estas doctrinas fueron conocidas en París entre 1210 y 1215. Tampoco parece forzar el texto pensar que se trataría de alguien forma-

11. Un buen resumen y bibliografía sobre la polémica puede verse en G. FRAILE: *Historia de la Filosofía*, Vol. II, Madrid, 1960, pp. 705-707; F. VAN STEENBERGHEM: *La Philosophie au XIII siècle*, Lovaina-París, 1969, pp. 90-94.

do en España, donde el acceso a la filosofía árabe era más fácil y más urgente para los pensadores inquietos. Nos encontramos, por tanto, con otro nuevo personaje español que también aceptó el reto de armonizar el cristianismo con las nuevas ideas filosóficas.

II. ESTUDIO DE LAS NUEVAS FUENTES

1. *Carácter del libro De altera vita*

Fue su autor un canónigo leonés, miembro del cabildo de San Isidoro, que terminó sus días siendo obispo de Tuy (1239-1249), por lo que pasó a la historia con el nombre de Lucas de Tuy o Tudense. Antes de acceder al episcopado nos legó algunos escritos de carácter histórico, como el *Chronicon mundi*, que continúa el de San Isidoro hasta llegar a la conquista de Córdoba por Fernando III, y *De miraculis Sancti Isidori*. Ambos libros fueron redactados a instancias de la reina madre, Doña Berenguela. Cuando ya había iniciado su obra sobre los milagros de San Isidoro, se ve en la necesidad de interrumpir su trabajo para dedicarse a una nueva tarea, la composición de su *De altera vita fideique controversiis*, de carácter más doctrinal.

La historia no fue muy benévola con este escrito. Sólo se conserva un manuscrito que lo recoja y es del siglo XVII¹². En 1609 ya tenía el P. Juan de Mariana preparado el original para su edición, habiéndose servido de un códice de Alcalá y una copia de otro leonés, ilocalizables hoy. En 1612 se imprime en Ingolstadt. En el mismo siglo volverá a aparecer en Colonia (1618) y en Lyon (1677). Este éxito editorial estuvo acompañado de importantes alteraciones del escrito original, hasta el punto de haber cambiado sensiblemente su sentido. Cuando se propuso Mariana la edición de esta obra, juzgó oportuno adaptarla al gusto metodológico de la época. Así, decidió dividir el conjunto uniforme en libros y éstos en capítulos. Mientras

12. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 4.172; Cf. M. DIAZ: *Index Manuscriptorum Latinorum Medi Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, n. 1.227.

la división en libros no plantea especiales problemas, pues no es difícil encontrar tres secciones de tono distinto, aunque no distinguidas expresamente por Lucas de Tuy, no ocurre lo mismo con los capítulos. Además de interrumpir continuamente el discurso original, cada uno de ellos va acompañado de un título resumen muy poco adecuado con demasiada frecuencia.

Hay que añadir a esto, que Mariana no pudo entender el auténtico carácter de la obra. Lucas de Tuy habla en ella de herejes y de pensadores muy próximos a la herejía. Como el P. Mariana no conocía más herejes de la primera mitad del siglo XIII que los albigenses, no dudó en pensar que estaba ante un escrito antialbigense. Para ayudar al lector, trasladó al título su impresión, y, así, la obra del Tudense resultó ser *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri tres*. El editor justificaba así sus innovaciones:

«Pusimos a esta disputa el título *Adversus Albigenses* (sic), porque esta peste era muy importante en tiempos de Lucas y había sido además comprobado con muchos argumentos que la emprendió para combatir propiamente a éstos»¹³.

Este razonamiento podría tener gran valor si en la columna siguiente, al resumir la historia de los albigenses, no añadiera que «los valdenses o pobres de Lyon (que) son los mismos albigenses con otro nombre». Para que nadie pueda pensar que se trata de una simple figura retórica, transcribe a renglón seguido la constitución de Pedro II de Aragón contra los valdenses, donde intencionadamente no se menciona a los albigenses¹⁴. Por supuesto, no se le ocurrió pensar en ningún otro tipo de heterodoxia para aquellos años. Hay que decir en su descargo que efectivamente menciona Lucas de Tuy varias veces a los cátaros (*manicheos*), pero no es a ellos a quienes quiere convencer.

13. DAV *Praefatio Ioannis Marianaе*, 581 C.

14. C. J. VENTURA SUBIRATS: *El catarismo en Cataluña*, Boletín de la Real Academia de Buenas Letras, 27 (1959-60) pp. 75-168; y *La valdesía en Cataluña*, 1. c., 28 (1961-62) pp. 281-317.

El prestigio tan merecido de que goza Mariana hizo que hasta nuestros días pasara *De altera vita* como un libro antialbigense, ocasionado por el florecimiento de esta herejía en León. Sólo recientemente Fernández Conde¹⁵ encontró muy poco adecuado el tratamiento antialbigense del libro del Tudense. Como Lucas de Tuy no goza precisamente de prestigio entre los historiadores¹⁶, su conclusión fue que Lucas de Tuy confundió leves incidentes poco ortodoxos con una manifestación cátara, además muy atípica, digna de recibir la réplica de todo un mamotreto.

Pero Lucas de Tuy, historiador con criterios muy distintos de los que hoy se exigen, no tiene la culpa de que se haya malinterpretado su obra polémica. En ningún momento da pie para que se produzca un equívoco tan persistente y, lo que es más curioso, leída *De altera vita* sin los arreglos modernos resulta que también informa del florecimiento de un núcleo albigense, hacia 1234, en León¹⁷. Pero se trata de algo marginal y anecdótico en el conjunto de la obra, cuando su réplica doctrinal descende a ilustrar con ejemplos prácticos las tácticas de proselitismo herético; la mayoría están tomadas de la historia reciente leonesa y algunos son obra de cátaros. También es indudable que, cuando se escribió el libro, la herejía más grave y presente en la mente de nuestro autor era la albigense. Precisamente, por eso, el Tudense deja bien claro quiénes son sus destinatarios y repetidas veces recaba su atención. Se trata de los doctores «supersticiosos» que se fían más de Platón y Aristóteles que de los Santos Padres, sin detenerse en las barreras de la doctrina tradicional.

El prólogo tiene un desarrollo inequívoco. Después de una invocación de agradecimiento a Dios por sus obras salvíficas, fulmina amenazas contra las doctrinas maniqueas (el enemigo

15. F. J. FERNANDEZ CONDE: *Albigenses del s. XIII*, En *León Medieval*, León, 1978, pp. 97-114.

16. B. SANCHEZ ALONSO: *Historia de la historiografía española*, Vol. I, pp. 126-127.

17. Cf. A. MARTINEZ CASADO: *Los cátaros de León*, Archivos Leoneses, 37 (1983).

público del momento), para proceder inmeditamente a describir unos personajes, muy poco diferentes de los herejes aunque lleven nombre de cristianos, que incurren en errores importantes al dejarse seducir por el atractivo de supuestos argumentos «de razón». Para retornar al buen camino a estos descarriados y a quienes les secundan, antes de que caigan en las garras del lobo herético, se toma la molestia de sintetizar la doctrina cristiana, que parecen ignorar, sirviéndose del libro de los *Diálogos* de San Gregorio Magno casi exclusivamente. Concluye de este modo el prólogo:

«Presentaré los argumentos de los libros de *Los Diálogos* de San Gregorio, para instrucción de los fieles, *contra los temerarios*, dando seguridad razonablemente a las mentes dudosas. No creo que puedan resistir a los testimonios de tan preclaro varón. Entremezclaré también poquísimas autoridades de otros santos, para no dar ocasión de que se me acuse de buscar subterfugios y querer despistarlos con muchas autoridades».

Establecido este programa, encadena una selección muy amplia del libro IV de *Los Diálogos*, entreverada de alguna cita de San Isidoro. Muy pocas veces acude a San Agustín y en contadas ocasiones a los otros libros de los *Diálogos* gregorianos. El contenido de esta sección primera es eminentemente escatológico y recoge prácticamente todas las ideas expuestas por San Gregorio en este cuarto libro sobre el tema, justificando así la primera parte del título: *sobre la otra vida. Las controversias de fe*, que siguen a continuación, tampoco tienen una redacción muy polemizante. Más libre de autoridades, se limita a recordar la doctrina sacramentaria y el valor de algunos usos culturales, con intención quizá polivalente, aunque no faltan alusiones explícitas a sus destinatarios. Finalmente se decide a denunciar las prácticas encubiertas de proselitismo. Entonces vuelven a aparecer y con rasgos inequívocos los filósofos innovadores.

Estamos, por tanto, ante un libro escrito para salir al paso de una nueva corriente filosófica de inspiración aristotélica.

Aunque conoce un libro de estos personajes, *Perpendicularium scientiarum*, y nos facilita una cita textual¹⁸, no es muy minucioso al presentar su pensamiento; sólo proporciona resumidas algunas de las conclusiones que se oponen a la doctrina teológica tradicional y muy pocas pinceladas más. En ningún momento entra en discusiones filosóficas, se contenta con contraponer la doctrina teológica comúnmente admitida, sin grandes especulaciones, echándoles en cara que sean tan audaces de cuestionar verdades tan contrastadas. *De altera vita* es, según esto, un libro de intención polémica, que doctrinalmente no va más allá de recordar las creencias y prácticas piadosas, apoyándose a veces en autoridades muy fáciles de entender. En muy contados pasajes supera su exposición el nivel catequético u homilético.

En cuanto a la datación del escrito hay que decir que fue realizado en León hacia 1236. Exactamente dos años después¹⁹ de una fecha un poco imprecisa, la vacante episcopal que precedió a la llegada del obispo Arnaldo a la sede leonesa. Aunque este prelado ya figura como obispo electo en diciembre de 1234, no se documenta²⁰ que fuera titular antes de marzo del año siguiente. También parece muy probable que se concluyera *De altera vita* después de la ausencia del mismo obispo y ésta se produjo en agosto de 1235. La fecha señalada, 1236, no puede tener un error superior a medio año de más o de menos.

2. Identificación de los aristotélicos

Es necesario afirmar, en primer lugar, que Lucas de Tuy no nos facilita el nombre de ninguno de sus adversarios, tampoco nos da pistas para establecer conjeturas plausibles. Incluso sus escasas puntualizaciones suscitan algunos problemas. Una lectura rápida de su obra sugiere la presencia de dos grupos distintos. Por un lado tendríamos a los destinatarios directos

18. DAV 3, 2, 692 A.

19. DAV 3, 8, 698 C.

20. Cf. J. GONZALEZ: *Reinado y diplomas de Fernando III*. Córdoba, 1980. Vol. I, p. 204.

de su escrito, a quienes niegan las doctrinas escatológicas tradicionales, inspirándose en los filósofos y dejando de lado las doctrinas de los Santos Padres. Son católicos, quizá sólo de nombre ²¹, que desempeñan tareas docentes en centros de estudios, pues añade:

«Quizá algunos *lectores*, que profieren insensatamente estas palabras envenenadas (*male dixit Augustinus, male sensit Graegorius*, etc.), no advierten el mal que causan a sus oyentes, porque los inducen inconscientemente al mal de los herejes» ²².

Son estos personajes, admiradores de Platón y Aristóteles ²³, quienes cuestionan verdades cristianas importantes y desprecian a los Santos Padres. Desde la óptica del Tudense se diferencian muy poco de los herejes ²⁴, aunque pueden proceder inadvertidamente. Son «católicos supersticiosos» ²⁵ por su afán de introducir novedades, «doctores arrogantes y supersticiosos» ²⁶, «presuntuosos y engreídos» ²⁷.

Desde el prólogo y a lo largo de los dos primeros libros, parece que estamos ante entusiastas de la filosofía que, aunque llegan a afirmar proposiciones como que no les valen de nada las indulgencias a los difuntos, no llegan a ser declarados herejes expresamente. Siempre queda patente una notable diferencia entre ellos y los herejes por antonomasia, los cátaros (*manichei*); los únicos que en las primeras páginas merecen ser considerados heréticos.

Pero al comenzar el libro tercero, cuando vuelve a hablar de los nuevos filósofos, que, entre otras cosas, propugnan una lectura alegórica de los pasajes bíblicos, los califica abiertamente de herejes. Son los primeros herejes cuyas artes de seducción está dispuesto a denunciar. Los presenta así:

21. DAV *Auctoris Praefatio*, 595-596.

22. DAV 2, 8 650 E.

23. DAV 2, 7, 648 E.

24. "Ab haereticis parum discrepant". (DAV, 2, 7, 648 D).

25. DAV 2, 7, 648 D y E.

26. DAV 2, 7, 649-450 y 2, 8, 650 B.

27. DAV 2, 3, 643 E.

«Prefieren que se les llame naturales o filósofos, porque los filósofos antiguos se diferencian muy poco de los herejes y muchos de los modernos naturales están manchados con la deshonra herética»²⁸.

Para exponer sus opiniones, introduce los diferentes párrafos con la expresión: «*Item haeretici*». Parece que estamos, por tanto, ante personajes distintos. Estos serían claramente herejes y aparentemente cátaros. Concluye una breve relación de sus doctrinas con estas palabras:

«Otras muchas cosas dicen, para combatir la verdad, los que se glorían del nombre de filósofos o naturales. Y su fin es inducir la secta de los maniqueos y confesar dos dioses, de los cuales el maligno creó todo lo visible»²⁹.

Pero no deben engañarnos estas afirmaciones de aspecto tan rotundo. Lucas de Tuy no simpatiza en absoluto con los filósofos. Llega a afirmar: «No debemos acomodar nuestra mente a las sentencias de los filósofos, porque de su fuente sangrienta manaron las herejías»³⁰. Además, nuestro autor, tan comedido al principio al tildar de hereje, llega a no medir mucho las palabras cuando aplica este calificativo en las últimas páginas de su escrito. Para él, como para muchos autores de su época³¹, el concepto de hereje es análogo, y, por eso, no tiene reparos en atribuirlo con la misma decisión a los cátaros y a los pioneros del gótico³². Por otra parte, son muchos los elementos comunes entre estos filósofos y los destinatarios del libro. Es cierto que no conocemos con precisión el ambiente cultural en que escribía Lucas de Tuy para determinar sin lugar a dudas si estamos ante grupos de opinión realmente distintos, pero la similitud entre los primeros personajes y estos herejes

28. DAV 3, 1, 691 A.

29. DAV 3, 1, 691 D.

30. DAV 3, 2, 692 C.

31. Cf. *The Concept of Heresy in the Middle Age*, La Haya, 1976.

32. El concepto de herejía en Lucas de Tuy puede verse en A. MARTINEZ CASADO, o. c..

es tal, que parece menos arriesgado afirmar que son los mismos, mientras no conste lo contrario.

La selección de textos, que hemos visto líneas más arriba, muestra con demasiada claridad las diferencias. Es necesario añadir algunas matizaciones. Los filósofos «herejes», de los que habla en el tercer libro, parecen cátaros³³, mientras que los primeros se encontraban en el círculo en que se movía el Tudenense³⁴. Pero en ambos momentos le preocupa a Lucas de Tuy, sobre todo, el resquebrajamiento de la tradición. Cualquier innovación, incluso la iconográfica, puede abrir las puertas a doctrinas cátaras, que aparecen continuamente como supremo analogado del error humano. De este modo, los primeros filósofos ya eran precursores del catarismo. Les introduce en el prólogo con esta expresión: «*His (a los cátaros) videntur in parte favere*». Y líneas más abajo añade: «*Facti praecursores haereticorum*»³⁵. La razón de este juicio es que alejan a los oyentes de las sendas de la verdad y les llenan la cabeza de locuras, es decir, les convierten en campo abonado para que «los herejes siembren la cizaña del error». El mismo riesgo atribuye a las afirmaciones censuradoras de los Santos Padres³⁶. Se trata siempre de un peligro no buscado expresamente. Los innovadores sólo pretenden difundir doctrinas más racionales, sin advertir, piensa nuestro autor, que, alterando la estructura monolítica de la tradición, abren fisuras que facilitan la entrada de errores mayores.

Volviendo a los herejes filósofos está muy claro que tampoco son cátaros. Propugnan una lectura alegórica, pero muy respetuosa y nada dualista, del antiguo testamento. Por otro lado, lo que más escandaliza a Lucas de Tuy es que niegan la providencia divina directa sobre las cosas temporales y el mundo

33. «*Quorum finis est Manicheorum inducere sectam*» (DAV 3, 1, 691 D).

34. «*De quibus (doctrinas escatológicas) inter nos oritur altercatio*». (DAV *Auctoris Praefatio*, 595-596).

35. Las frases textuales de este párrafo corresponden a la *Auctoris Praefatio*, 595-596. Los términos «*praecursores haereticorum*» se repiten en DAV 2, 7, 648 D.

36. Cf. DAV 2, 7, 648 D.

de las especies singulares. Para él, hay un paso muy pequeño entre esta afirmación y la proposición de que el mundo visible es obra del maligno. La expresión de que «su fin es inducir la secta de los maniqueos» no manifiesta más que un temor subjetivo del autor.

Tenemos, según esto, que tanto los primeros como los segundos son precursores de los cátaros. Por otro lado, como veremos, sus opiniones son perfectamente compatibles y complementarias; parecen responder al mismo cuerpo doctrinal. Si, por otra parte, resulta que Lucas de Tuy emplea el término «hereje» sin precisión unívoca y es un buen conocedor de los escritos de San Isidoro, no hay gran diferencia entre las calificaciones del prólogo y las del libro tercero. Al principio afirma que las doctrinas desviadas proceden «*secundum motum sui cordis*»³⁷, lo que está muy próximo al concepto isidoriano de herejía. Para el «*Doctor Hispaniarum*», herejía significa elección y designa aquella doctrina que no tiene más respaldo que el propio parecer³⁸. Además, para que alguien pueda ser considerado hereje cristiano no es necesario que haya abandonado oficialmente la Iglesia³⁹. No hay propiamente diferencia entre una doctrina que no tiene más respaldo que la propia opinión y la herejía declarada. Por tanto, afirmar que unas doctrinas se sustentan en «el movimiento del propio corazón» es llamarlas heréticas con otras palabras.

Esta primera impresión de que Lucas de Tuy habla de varios grupos diferentes de filósofos heterodoxos, pienso que carece de fundamento. Lo más acorde con el tenor del texto es afirmar que *De altera vita* constata la existencia de un movimiento aristotélico, con límites muy poco precisos, detectado en León en las vísperas de 1236. De todas formas, como en rigor sólo podemos hablar de algo tan vago como «un movimiento de opinión», susceptible de tener diversas variantes personales o de escuela y, además, es posible que a algún lector no termine de

37. DAV *Autoris Praefatio*, 595-596.

38. Cf. *Etymol.*, 8, 3, PL 82, 296 B-C; *Differentiarum* 1, litt. H, PL 83, 39 B.

39. Cf. *Etymol.*, 8, 5, PL 82, 305 A.

convencer nuestra argumentación unificadora, se distinguirán las doctrinas en dos bloques, de acuerdo con la disposición material del texto lucano. En realidad los datos son tan breves que sólo podremos calificar el conjunto doctrinal, sin mayores precisiones. Pero es conveniente dejar abiertas todas las posibilidades hipotéticas, para ulteriores investigaciones.

3. *El pensamiento de los aristotélicos hispanos*

Advertimos más arriba que Lucas, muy poco amigo de la filosofía, no nos ofrecía el conjunto doctrinal de sus adversarios ni su proceso argumentativo. Sólo le interesa en su obra refutar, con el método tradicional de autoridades teológicas, las conclusiones de estos filósofos que chocaban abiertamente con la teología tradicional. Es claro que una obra escrita contra un conjunto de pensadores debe dar pie para rastrear referencias doctrinales indirectas (la misma selección de textos no puede ser siempre desproporcionada), pero dado el carácter de *De altera vita* sería un trabajo arriesgado, que en este momento sólo serviría para desvirtuar el valor de los pocos datos seguros. Por tanto, nos limitaremos a las referencias expresamente indicadas por nuestro autor, distribuyéndolas en dos bloques, como antes habíamos quedado.

a. *Pensamiento de los temerarios supersticiosos*

El primer rasgo que llama la atención en estos personajes es su entusiasmo por el cultivo de la razón. En el prólogo son presentados como personas que difunden sus conclusiones como *de ratione* y repetidas veces aparecen como admiradores incondicionales de Platón y Aristóteles. Su aprecio por la filosofía les lleva a despreciar a los Padres, con términos que se tardará mucho en volver a encontrar. Aun suponiendo que Lucas de Tuy se deja llevar por la pasión y exagera los hechos, la insistencia con que nos recuerda este rasgo de su actitud obliga a desechar cualquier duda. Veamos algunos párrafos:

«Los católicos supersticiosos... afirman que los gloriosísimos Agustín, Gregorio, Isidoro y demás Padres

fueron filósofos incapaces o ignorantes (*idiotas vel imperitos*)»⁴⁰.

«Oigan los supersticiosos, que anteponen los filósofos del mundo, Platón, Aristóteles y otros, a nuestros verdaderos filósofos, los doctores de la Iglesia»⁴¹. «Pero dice el doctor supersticioso: Gregorio, Agustín y otros Padres hablaron de un modo vulgar y simple. Por eso, debemos buscar una inteligencia más sutil»⁴².

«Es tan grande la perversa locuacidad de algunos doctores arrogantes que, minusvalorando en sus escritos las palabras de los Santos Padres, afirman con voz blasfema: mal afirmó Agustín, mal opinó Gregorio, y lo mismo de otros, cuando encuentran algo en sus libros que quizá no entienden»⁴³.

Todas estas expresiones, en 1236, nos fuerzan a considerarlos como cultivadores decididos de la filosofía como ciencia suprema, dispuestos a acabar con las demostraciones no apodícticas de los teólogos tradicionales. Para valorar el nuevo talante de estos filósofos, baste recordar que, en la segunda mitad del siglo, un autor tan entusiasta de Aristóteles como Siger de Brabante, hablando del entendimiento, agota su audacia en esta frase: «Si se acepta la opinión de Aristóteles es claro que no se puede aceptar la de Agustín, y lo mismo si se acepta a Agustín»⁴⁴.

Las afirmaciones del Tudense no nos permiten clarificar cómo definían estos doctores las relaciones entre fe y razón. En el prólogo parece que incluso desprecian las sagradas escritu-

40. DAV 2, 7, 648 D.

41. DAV 2, 7, 648 E.

42. DAV 2, 7, 649-650.

43. DAV 2, 8, 650 B. En realidad dedica las columnas 647-650 a criticar el desprecio olímpico por los Padres de estos seguidores de Platón y Aristóteles. Este tema se repite con frecuencia: "Anhelat elatus sapiens, legislator videri, et multoties dictis Patrum detrahere non verentur". (DAV 2, 3, 643 E).

44. *Quaestiones in tertium De Anima*. Lovaina, 1972, 2, p. 8, 97-99.

ras⁴⁵, pero esta expresión puede descalificar sólo su reinterpretación o referirse a los escritos patrísticos. En su apología de las doctrinas de los Padres llega a postular para sus escritos el mismo respeto que pedía San Agustín para la Biblia, sin advertir la más mínima diferencia; incluso su diatriba parece anteponer los escritos patrísticos a los bíblicos⁴⁶. Sin duda, se tenían por católicos, como atestigua el prólogo y todo el contexto de *De altera vita*. Debemos pensar que aceptaban la revelación cristiana, lo que implicaría conceder cierta preeminencia a la fe; pero es indudable que su actitud personal les llevaba a elaborar una relectura de los textos bíblicos, guiados exclusivamente por la filosofía, sin atenerse a las autoridades tradicionales. A falta de documentación más precisa hay que pensar que la actitud de estos filósofos ante la fe sería muy próxima a la de Averroes en el ámbito musulmán: aceptación de la revelación, pero desprecio de los teólogos desconocedores de la Filosofía, la de Aristóteles⁴⁷.

Esta nueva actitud produjo viva polémica entre el clero leonés por proporcionar argumentos que exigían una nueva concepción de las postrimerías. El punto de arranque del libro de Lucas de Tuy es la salida al paso de quienes afirmaban:

«Que los prelados de la Iglesia de Cristo no podían subvenir de ningún modo a las almas de los fieles difuntos con las indulgencias de los perdones; y que el alma de ningún santo subía al cielo antes del día del Juicio; que nunca sufrían penas las almas a no ser exclusivamente en el infierno; y que no tenían noticia ni siquiera de aquellos que amaron cuando vivían en el siglo»⁴⁸.

Si bien la primera frase parece negar simplemente la potestad de los prelados para conceder indulgencias por los di-

45. DAV *Auctoris Praefatio*, 595-596.

46. "Ecce de quanta temeritate redarguuntur arrogantes et superstitiosi doctores cum Augustinus dicit, se non audere credere aliquem canonicorum errasse scribendo, ut isti viva voce dicere non verentur, male dixit Augustinus, Graegorius, Isidorus vel Ambrosius". (DAV 2, 8, 650 E).

47. Cf. M. ALONSO: *La teología de Averroes*, Madrid, 1947.

48. DAV *Auctoris Praefatio*, 595-596.

funtos y la tercera proposición, descartar sólo la existencia del purgatorio, el talante filosófico y aristotélico de nuestros pensadores nos fuerza a descubrir un aristotelismo subyacente, que va más allá de la formulación teológica en que se nos transmite. Buscando un paralelismo que nos permita vislumbrar el alcance filosófico de estas afirmaciones, tenemos que desplazarnos hasta las condenas lanzadas por Tempier, en París en los años setenta, contra el aristotelismo heterodoxo. Sería descabellado recomponer el pensamiento de los leoneses con los 219 artículos promulgados el 7 de marzo de 1277, pero el transcurso argumental no puede ser muy distinto.

Desde esta perspectiva, debemos proponer como formulación filosófica de lo denunciado por el Tudense lo siguiente: *el alma, separada del cuerpo, no es sujeto de acción ni de pasión*. Así se explica que no puedan tener conocimiento de sus seres queridos, ni visión beatífica, ni recibir indulgencias. En cuanto a las penas, la redacción lucana sólo admite el infierno, habría que añadir que el alma tampoco tendría acceso a este suplicio antes del juicio final, por la misma razón.

Hemos descartado el rastrear referencias indirectas a este pensamiento proscrito por Lucas de Tuy, pero merece la pena hacer una excepción. Después de haber transcrito buena parte del libro IV de los *Diálogos* de S. Gregorio, donde la comunicación entre vivos y difuntos aparece como atmósfera normal, se siente obligado a remachar un punto de sobra clarificado, que los ángeles y las almas de los difuntos pueden desplazarse en el espacio de los vivos⁴⁹. Estamos, sin duda, ante los mismos problemas planteados por la metafísica aristotélica concerniente a las sustancias separadas.

Como el pensamiento de cada autor reviste modalidades peculiares, no podemos atribuir a estos filósofos, por el momento, más consecuencias filosóficas de esta teoría que las apuntadas: impassividad del alma separada y carencia de movimiento espacial de los ángeles. Parece que la visión tradicional del cielo y del infierno se admite después del juicio universal,

49. DAV 2, 5, 645 A-E.

que estaría acompañado de la resurrección corporal. El silencio de Lucas de Tuy sobre este punto parece afirmarlo; además, la resurrección reactivaría el estado precario en que se encontraría el alma separada del cuerpo, haciendo posible una vida plena⁵⁰.

b. *Los aristotélicos «herejes»*

En los dos primeros capítulos del libro tercero sintetiza otra descripción de filósofos, refiriendo algunos rasgos de su pensamiento. La actitud personal de estos personajes ante la filosofía es similar a la que hemos visto antes. Lucas de Tuy deja constancia de ella cuando nos indica que «prefieren que se les llame filósofos o naturales»⁵¹ y que «se glorían del nombre de filósofos o naturales»⁵². Lo mismo sugiere el título de uno de sus libros, *Perpendicularium scientiarum*⁵³, y una de las frases que les atribuye literalmente: «De los libros de los filósofos se extrae la hermosa sabiduría»⁵⁴. Aunque no se cita expresamente ni a Platón ni a Aristóteles, el apelativo de filósofos y naturales les sitúa en la misma tradición que vimos en los anteriores. En el mismo sentido apunta el que consideren la filosofía como «*pulchra sapientia*» y que desde sus nuevos planteamientos procedan a reinterpretar la Escritura.

El conjunto de doctrinas denunciado en estas líneas se agrupa en torno a la negación de la providencia divina y a la afirmación del determinismo en el mundo físico. En relación con

50. Estas afirmaciones y las demás con que Lucas de Tuy nos presenta a los filósofos heterodoxos no son más que puntas de iceberg. El primero en advertirlo es él mismo: "Haec et *alia* frivola... nituntur ostendere" (DAV *Auct. Praef.* 595-596). Las breves indicaciones del libro tercero terminan: "*Alia plura*... proferunt haeretici, qui Philosophorum seu naturalium nomine gloriantur" (DAV 3, 1, 691 D). "Ex his et *aliis erroribus multis* profanas condunt scripturas" (DAV 3, 2, 692 A).

51. DAV 3, 1, 691 A.

52. DAV 3, 1, 691 D.

53. El único que cita por su título, aunque asegura que es sólo un ejemplo de las "profanas scripturas" que componen decoradas con frases de filósofos (Cf. DAV 3, 2, 692 A).

54. El texto que les atribuye dice: "Eligat bona lector et abiiciat prava. non enim sunt repellenda bona pro malis, nec vera pro falsis. Sapiens namque propter spinas flores non abiicit. De spina legitur rosa, et de Philosophorum libris pulchra sapientia". (DAV 3, 2, 692 B).

ambos principios establecen una reelección de la Biblia y la conclusión de que son inútiles las oraciones por los bienes temporales. El Tudense se expresa así:

«Atribuyen a la naturaleza lo que obra Dios todos los días con admirable disposición»⁵⁵.

«Afirmar también que lo que dice la Escritura, que Dios hizo todas las cosas pretéritas y actúa en el presente, hay que entenderlo así: que Dios concedió a la naturaleza la potestad de hacer todo. Por tanto, todo proviene de la naturaleza y la providencia divina no llega a crear las especies de las cosas singulares. Por consiguiente, son inútiles las preces que se ofrecen a Dios por los bienes temporales, porque nada puede suceder en este mundo, que no esté determinado por la naturaleza»⁵⁶.

De nuevo nos encontramos con proposiciones que se denunciarán en París en 1277 y que merecieron incluso la atención de Raimundo Lulio años más tarde⁵⁷. La expresión del Tudense, de apariencia tan tajante, presenta alguna ambigüedad. Les atribuye fórmulas absolutas: «*Nihil potest in hoc mundo fieri, nisi quod determinatum est a natura*» y también: «*Non extenditur divina providentia ad creandas species singulorum*». Da la impresión de que el mundo de lo individual queda absolutamente desligado de la providencia y sometido a un inalterable orden natural, pero no parece extenderse a los niveles superiores de la vida humana: determinismo de la voluntad y unidad del entendimiento humano.

55. DAV 3, 1, 691 B.

56. DAV 3, 1, 691 C.

57. El decreto de E. Tempier de 1277 ha sido publicado por H. DENIFLE y A. CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Vol. I, París, 1889, pp. 543-555. También lo recoge P. MANDONNET: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Vol. 2, Lovaina, 1908 (2.^a ed.), pp. 175-191. Debemos comentarios de interés además a RAIMUNDO LULIO: *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, Münster, 1909; R. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina-París, 1977. En este artículo seguiremos la numeración de MANDONNET e HISSETTE, añadiendo entre paréntesis el número correspondiente al *Chartularium* y a la *Declaratio* de Lulio.

El silencio de Lucas de Tuy en materias tan vinculadas al orden moral podría interpretarse como desconocimiento o inadvertencia, pero parece estar bien informado cuando limita la inutilidad de la oración al logro de bienes materiales (*pro bonis temporalibus*). A la misma conclusión lleva la interpretación que hacen de los milagros de Cristo, cuando señala:

«Lo que se lee de Cristo, que dio la vista a los ciegos e hizo otros signos, hay que entenderlo de aquellos que estaban en pecado, que estaban impedidos por la ceguera del alma (*mentis*), no del cuerpo»⁵⁸.

Para terminar, veamos los criterios de interpretación bíblica que seguían estos filósofos. Como postulado previo sostenían que «es verdad cuanto se contiene en ambos testamentos, si se entiende según un entendimiento místico. Al pie de la letra no vale nada de lo que se contiene en ellos»⁵⁹. Y puntualizan: «No corregimos las sagradas escrituras, sino que lo que dicen: 'Dios creó el cielo, la tierra, el mar, etc.', nosotros explicamos cómo lo hizo»⁶⁰. Y se recogen dos ejemplos de su exégesis. Uno viendo sólo el valor intelectual, quizá sobrenatural, en las curaciones del evangelio, como se recoge líneas más arriba, y otro explicando la formación de los primeros padres:

«Hay que entender que (Dios) de la superficie de la tierra, mediante el calor, hizo a Adán y de la parte inferior, próxima a él, produjo a Eva»⁶¹.

4. *Carácter de este aristotelismo*

Los dos grupos de doctrina, aunque distantes en las páginas de *De altera vita* y presentadas con distintos protocolos a primera vista, parecen perfectamente complementarias. Ambas tienen su origen en la filosofía aristotélica interpretada por los árabes y están elaboradas por unos personajes que encuentran en esta filosofía el único medio plausible de interpretar el mundo y la revelación, sin tomar en consideración ningún otro tipo

58. DAV 3, 2, 692 A.

59. DAV 3, 2, 692 A.

60. DAV 3, 1, 691 B.

61. DAV 3, 1, 691 B.

de criterios. Los mismos principios metafísicos que conducían a suspender la visión beatífica hasta que el alma recobrara el cuerpo y contara con el concurso de la fantasía⁶² parecen estar a la base de la negación de la providencia, incluso de la creación del mundo presente de individuos, en virtud de la autonomía de las causas segundas. El determinismo causal en general, aunque no el moral, y el desprecio por la tradición teológica están en la línea del más puro Averroes, quizá no tanto en el «latino» ultrapirenaico. Tampoco encaja en la escuela aviceniense el aplazar la visión beatífica hasta la recuperación del cuerpo, tan problemática para el pensador persa. ¿Debemos pensar en un conocimiento muy completo, quizá sin traducción escrita, de las obras del filósofo cordobés? Es una hipótesis muy tentadora, pero poco podríamos avanzar por este camino de encontrar filiaciones incuestionables entre los pensadores del mundo árabe (la influencia en términos generales es innegable) con los pocos elementos que nos transmite Lucas de Tuy.

Esta misma penuria adquiere especial relieve, si pasamos al mundo cristiano. Es cierto que sólo se puede reconstruir con alguna precisión la historia de lo enseñado en Oxford y en París en la primera mitad del siglo XIII, pero, a pesar del entusiasmo sin cortapisas oficiales que despertaba Aristóteles entre los escolares oxonienses, ninguno de sus maestros se hace eco de concesiones tan completas. Tampoco se puede encontrar algo similar entre los maestros en artes parisinos anteriores a 1250. Incluso hablando de los teólogos de estos años, para quienes no rezaba la prohibición de los libros naturales de Aristóteles, Van Steenberghen concluye «que la idea de un conflicto entre una 'filosofía agustiniana' y una 'filosofía aristotélica' es extraña a estos espíritus»⁶³. La supremacía de la teología, en caso de conflicto, no admitía ninguna duda, ni estaban dispuestos a tolerarla de haberla habido.

62. Cf. Ms Vat. Lat. 2172, fol. 13 ra., citado por R. A. GAUTHIER: *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Ethique à Nicomaque*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 16 (1948), p. 284.

63. F. VAN STEENBERGHEN: *La Philosophie au XIII siècle*, Lovaina-Paris, 1966, p. 170.

Nuestros filósofos de León, de 1236, parecen una isla en el mundo cristiano. Tenemos que llegar a 1270 para encontrar algún paralelismo entre los escritores latinos. Entre las trece tesis que aquel año condenó el obispo de París, Esteban Tempier, encontramos el artículo 4, que podría ser suscrito por los leoneses, pues se refiere al sometimiento determinista del mundo terrestre frente al celeste⁶⁴. Lo mismo ocurre con el artículo 8 (el alma separada no sufre fuego corporal). Los números 10 y 11 contemplan la negación de la providencia por excluir de Dios el conocimiento de lo singular o de otra cosa distinta de sí mismo. La información de *De altera vita* niega la providencia desde la consideración de la concatenación necesaria de las causas segundas, sin hacer referencia al conocimiento divino. El 13 es casi un corolario de los anteriores, se refiere a que los actos humanos no están regidos por la providencia. Lucas de Tuy, ya hemos visto, nos deja en la duda en este punto, aunque tiene frases que literalmente excluyen cualquier tipo de providencia en el mundo sublunar.

Con lo que parece concordar más el pensamiento de los filósofos contra quienes se escribe *De altera vita* son varias de las 219 tesis condenadas por el mismo Tempier el 7 de marzo de 1277. Encontramos en León el mismo aprecio por la filosofía que recogen los artículos 1 (40), 2 (154), 3 (151), 4 (37), 5 (150), 6 (145), 182 (153) y 183 (152). Hay paralelismo también en algunas proposiciones acerca de la providencia y el determinismo del mundo terrestre⁶⁵ y sobre la impassibilidad e inmovilidad del alma separada⁶⁶. Todas estas proposiciones, en casi su totalidad, podrían ser suscritas por los leoneses, alguna incluso con más rigor que el recogido en el decreto, por ejemplo el art. 135 (*quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur*) recoge una conce-

64. Puede verse el texto completo en DENIFLE-CHATELAIN, o. c., pp. 486-487; P. MANDONNET, o. c., vol. I, 1911, p. 111; F. VAN STEENBERGHE: *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-París, 1977, pp. 74-75.

65. Artículos, 16 (190), 18 (52), 44 (71), 55 (204), 56 (73), 67 (54), 68 (43), 69 (63), 81 (106), 94 (195), 95 (60) y 102 (21).

66. Artículos, 127 (108), 128 (214), 135 (113) y 149 (41).

sión a la que no parecen estar dispuestos. Es de reseñar que para los artículos que postulan la supremacía de la filosofía sobre la teología de un modo más decidido, más acorde con los filósofos leoneses, no se encuentran precedentes escritos entre lo publicado⁶⁷. También es significativo el rechazo de la oración. El texto del decreto es más taxativo⁶⁸, pero sólo se documenta como conclusión meramente filosófica, anulada por la teología, en comentarios a la *Ética*, en un contexto muy distinto al determinista, en el de la uniforme justicia divina⁶⁹.

Según esto, debemos considerar el pensamiento de nuestros filósofos como propio de un *aristotelismo heterodoxo*, que se asemeja, en los pocos rasgos recogidos por Lucas de Tuy, al averroísmo que se fraguará desde finales de siglo. Probablemente está originado por un conocimiento más completo de las fuentes, que le impide caer en el determinismo moral y le proporciona una visión aristotélica tan completa que permite a sus cultivadores abordar una revisión entera de la revelación cristiana. Lucas de Tuy recuerda que escriben *libros* para explicar más inteligentemente el antiguo testamento⁷⁰ y que presentaban sus interpretaciones del nuevo en *escritos*⁷¹.

III. CONCLUSIONES

1.—Se ha manifestado entre los clérigos leoneses⁷², en 1236, un aristotelismo activo, bien desarrollado, que ofrecía una revisión de la revelación cristiana chocante con la ortodoxia.

2.—Su desvinculación y diferencia respecto al pensamiento de vanguardia que se elaboraba en centros como París y Oxford

67. R. HISSETTE en su encuesta utiliza todos los escritos publicados próximos a 1277 y sólo encuentra tenués indicios en Boecio de Dacia; cf. o. c., pp. 15-27 y 274-275.

68. Artículo 202 (180): "Quod non est orandum".

69. Cf. R. HISSETTE, o. c., p. 293.

70. "Hi, quasi exponentes vetus testamentum, conficiunt sacrilegos libros". (DAV 3, 1, 691 B).

71. "Ex his et aliis erroribus multis profanas condunt scripturas" (DAV 3, 2, 692 A).

72. Al presentar en el prólogo los temas escatológicos, puntualiza: "De quibus inter nos oritur altercatio".

nos lleva a suponer que se ha originado en el intercambio cultural entre el pensamiento cristiano, musulmán y judío que se desarrollaba en la península.

3.—El desprecio por la teología, negación de la providencia, determinismo físico, impasibilidad del alma separada del cuerpo e inmovilidad espacial de los ángeles, ponen a los filósofos leoneses muy en la proximidad de las obras de Averroes.

4.—Quizá el iniciador de este movimiento filosófico haya sido el aún desconocido Mauricio Hispano, proscrito en París en 1215. La cantidad de escritos que les atribuye Lucas de Tuy nos impide pensar que se trate de algo muy reciente.

Angel MARTINEZ CASADO