

Confucianismo y averroísmo: apuntes para un estudio comparado

Benjamín Antonio Figueroa Lackington¹

Recibido: 07-09-2020 / Aceptado: 26-04-2021

Resumen. El presente artículo explora algunas afinidades filosóficas entre el confucianismo y el averroísmo. Se analizan ambas corrientes en su incompatibilidad con la antropología filosófica moderna y, más concretamente, con la noción cristiano-liberal de *individuo*. Dicha incompatibilidad se examina en tres dimensiones distintas, a saber: una dimensión historiográfica (referida a las dificultades de interpretar el desarrollo del averroísmo y del confucianismo desde el concepto moderno de *autor*), una filosófica (focalizada en la noética de Averroes y en la filosofía moral de Confucio) y una genealógica (ceñida a la relación de ambas corrientes con la génesis del universalismo católico romano). Se concluye que ambas tradiciones intelectuales ofrecen herramientas conceptuales y hermenéuticas para pensar nuestro presente más allá de las categorías filosóficas modernas.

Palabras clave: antropología filosófica; Averroes; averroísmo; Confucio; confucianismo; filosofía comparada; individualismo filosófico.

[en] Confucianism and Averroism: Notes for a Comparative Study

Abstract. This article explores some philosophical affinities between Confucianism and Averroism. It analyzes both intellectual traditions in their theoretical incompatibility with modern philosophical anthropology and, more specifically, with the Christian-Liberal notion of *individual*. Said incompatibility is examined on a historiographical level (regarding the problems for understanding the development of Averroism and Confucianism from the modern concept of *author*), a philosophical level (dealing with Averroes' noethics and Confucius' moral philosophy), and a genealogical level (concerning the relation of both intellectual traditions with the genesis of Roman Catholic universalism). It concludes that both traditions offer conceptual and hermeneutical tools for thinking about our present beyond modern philosophical categories.

Keywords: Averroes; Averroism; comparative philosophy; Confucius; Confucianism; philosophical anthropology; philosophical individualism.

[It] Confucianesimo ed averroismo: appunti per uno studio comparativo

Riassunto. Questo articolo considera alcune affinità filosofiche tra il confucianesimo e l'averroismo. Entrambe correnti vengono analizzate nella loro incompatibilità con la antropologia filosofica moderna e, più specificamente, con la nozione cristiano-liberale di *individuo*. Suddetta incompatibilità viene esaminata in una dimensione storiografica (riferita alle difficoltà di spiegare lo sviluppo dell'averroismo e del confucianesimo dal concetto moderno di *autore*), in una dimensione filosofica (focalizzata sulla noetica di Averroè e sulla filosofia morale di Confucio), ed infine in una dimensione genealogica (legata al rapporto di entrambe correnti con la genesi dell'universalismo cattolico-romano). Si conclude che queste due tradizioni intellettuali offrono risorse concettuali ed ermeneutici per pensare il nostro presente al di là delle categorie filosofiche moderne.

Parole chiave: antropologia filosofica; Averroè; averroismo; Confucio; confucianesimo; filosofia comparata; individualismo filosofico.

Sumario. I. Introducción. II. Historiografía. III. Filosofía. IV. Genealogía. V. Consideraciones finales. VI. Bibliografía.

Cómo citar: Figueroa Lackington, B. A. (2021): Confucianismo y averroísmo: apuntes para un estudio comparado, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (3), 217-467.

¹ University of Michigan, Ann Arbor
bfiglack@umich.edu
<https://orcid.org/0000-0002-7033-5792>

Si con frecuencia el olvido preserva, si a veces la negligencia puede hacer el oficio de memoria superior, en definitiva es necesario reconocer que algunas ideas retornan antes que acontecen: se trata de aquellas que jamás encontraron su centro de resonancia, no tanto en el tiempo que les vio nacer como en aquel en que creemos que las hemos hecho renacer.

Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*

I. Introducción

Casi mil quinientos años separan a Abū l-Walīd ibn Rušd (1126–1198 d.C.), polímata y filósofo árabe, del consejero político y pensador chino Kōng Fūzǐ (551–479 a.C.).² Dos nombres que comúnmente se conocen en sus latinizaciones –Averroes y Confucio, respectivamente– y que, a su vez, denotaron a dos corrientes filosóficas ‘ajenas’ a la Europa moderna: el averroísmo³ y el confucianismo.⁴ Ahora bien, ¿es posible identificar afinidades entre estas dos tradiciones, tan geográfica y temporalmente distantes? ¿Bajo qué premisa podría justificarse un estudio comparado de estas dos corrientes –una nacida en los albores de la desintegración política en China, otra alimentada desde la unificación bereber de la España musulmana? Más concretamente, ¿qué pueden ofrecernos Confucio y Averroes para pensar más allá de las categorías filosóficas que hemos heredado desde la modernidad europea?

Desde estas interrogantes, este artículo se propone ensayar algunos cruces entre el averroísmo –particularmente en su interpretación latina– y el confucianismo

clásico. Este entrelazamiento, empero, no tendrá por objetivo enumerar las ideas que se repiten entre estas dos tradiciones intelectuales, ni menos aún forzar una homogeneidad aparente entre la filosofía árabe clásica y el pensamiento chino antiguo. Al contrario, sin dejar de reconocer la heterogeneidad y riqueza intelectual del averroísmo y del confucianismo, se examinarán estas dos corrientes en sus tensiones e incompatibilidades *respecto del individualismo filosófico moderno*. Por ‘individualismo’ se designa aquí al conjunto de doctrinas filosóficas que reconocen en el individuo humano (la *persona*) una unidad atómica, conceptualmente indivisible, desde la cual un sistema de pensamiento se deriva y mantiene una dependencia teórica y metodológica. Conforme a esta definición, todo individualismo filosófico depende y remite a una *antropología*, esto es, a una determinada teoría del ser humano. En la Europa moderna, esta antropología se configurará –*grosso modo*– bajo la forma del *sujeto*, es decir, de la conciencia individual, autónoma y, sobre todo, racional.⁵

Las tensiones e incompatibilidades filosóficas entre el confucianismo y el averroísmo, por un lado, y el sujeto moderno, por otro, se evidenciará en tres planos distintos. En primer lugar, en un plano historiográfico, se enfatizará sobre el carácter *colectivo* de la escritura filosófica averroista y confuciana. En sentido estricto, ni Confucio ni Averroes se veían a sí mismos como *autores* (esto es, en tanto fundadores de un movimiento filosófico), si no, más bien, como *transmisores* (es decir, en tanto eslabones de una cadena mayor de producción intelectual). Desde esta perspectiva, la idea moderna de que un pensamiento filosófico coincide con un cuerpo particular –con un *ego cogito*, con un individuo– y que se deriva coherentemente desde él, contrasta fuertemente con la manera en cómo Averroes y Confucio entendían su propio lugar histórico y que, más aún, constituye un *modus operandi* sobre el cual se seguirá incursionando en el averroísmo latino y el confucianismo clásico.

En segundo lugar, en un plano filosófico, se analizarán la doctrina del intelecto común separado de Averroes y la noción de *rén* (humanidad) en Confucio. Se enfatizará, en ambos casos, el carácter moralmente secundario y ontológicamente residual que ostenta el individuo humano: por una parte, para Averroes la racionalidad será una propiedad que se predica de la especie y no del individuo. Por lo mismo, no existe un sujeto particular que sea *esencialmente* pensante, sino que todo ser humano posee la capacidad para llegar a serlo. Así, según Averroes, un individuo *puede llegar a ser racional* en la medida en que participa del intelecto separado, común a toda la especie. Por otra parte, para Confucio, el individuo no nace humano, *rén*, sino que *adquiere* esa condición mediante su vinculación con los demás: la humanización y el desarrollo del carácter moral dependen sustancialmente de procesos de socialización (como los rituales), en los cuales el individuo participa y domestica

² Sigo aquí el sistema de transliteración del Deutsches Institut für Normung para las expresiones en árabe (DIN 31635) y el sistema *pīnyīn* para el chino. En este último caso, he preferido mantener los acentos gráficos para la indicación de tonos, dado que se han omitido los ideogramas en pos de mantener una consistencia entre la transliteración del árabe y la del chino. Adicionalmente, he traducido todos los pasajes desde el inglés, italiano y francés. En el caso del chino, he empleado las fuentes originales (indicadas en la sección bibliográfica) aunque apoyándome permanentemente en las ediciones inglesas e italianas. Por último, en lo que refiere a los textos en latín, he empleado las versiones en castellano e inglés, tal como se indica en las notas al pie y en la bibliografía final.

³ Emplearé ‘averroísmo’ para denotar una tradición filosófica diversa, aunque congregada bajo una lectura específica del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles, desde la cual se sostiene que el intelecto –el alma racional, tanto en su dimensión agente como paciente– es único para toda la especie humana, inmortal y que existe separado respecto de los cuerpos individuales. Dentro de esta categoría ingresarán, por ende, tanto Averroes como los filósofos tardomedievales y renacentistas partidarios de su interpretación del *Tratado sobre el alma*.

⁴ Ocuparé aquí ‘confucianismo’ y ‘confucianismo clásico’ como términos intercambiables, con los cuales designaré a una corriente y, más exactamente, al conjunto de escribas y pensadores anónimos que compilaron los dichos atribuidos a Confucio y que, colaborativamente, dieron forma a las *Analectas* como texto. En consecuencia, no consideraré a otros filósofos como Mencio o Xúnzǐ parte de esta tradición, dado que ambos pensadores tienden a psicologizar algunos conceptos clave del confucianismo (particularmente, *rén*) y que, por lo tanto, atribuyen un mayor rol moral al individuo humano. Por último, como ha advertido Lionel Jensen, el término *rú* (confuciano/confucianismo) sólo ha adquirido un significado acotado gracias a las misiones jesuitas en China, por lo que referirse a una escuela de pensamiento ‘confuciana’ unificada y homogénea –previa al siglo XVII– es problemático desde un punto de vista histórico y filológico; véase Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Duke University Press, 1998.

⁵ Así, por ejemplo, el liberalismo político moderno y el idealismo trascendental pueden interpretarse como formas de individualismo filosófico en tanto presuponen la existencia de una subjetividad que es capaz de pensar, actuar y producir una realidad –epistemológica, moral y política– conforme a su propia condición de individuo racional.

sus propias pulsiones. De este modo, no existe un sujeto que, desde un punto de vista práctico, defina su carácter moral sólo a través de la proyección y materialización de sus prerrogativas personales. Al contrario, Confucio insiste en que, casi invariablemente, la acción individual remite y define su propio valor moral respecto de una comunidad concreta.

En tercer lugar, en un plano genealógico, se examinarán las tensiones y conflictos que emergieron en Europa ante la importación de la obra de Averroes y de Confucio. En particular, se estudiará la condena del averroísmo y la apropiación del confucianismo por parte del catolicismo romano. Se conjeturará que tales posicionamientos estuvieron ideológicamente motivados por los intentos de la Iglesia católica de configurar una antropología filosófica que legitimara la evangelización de China y América. Tanto el averroísmo como el confucianismo constituyeron dos episodios claves en la legitimación con este proyecto expansionista, fundamentado –a su vez– en una visión personalista (léase, individualista) del ser humano.

En pos de la brevedad, el análisis en estos tres planos se acotará a la consideración de dos fuentes, emblemáticas de cada tradición: las *Analectas* (Lúnyǔ) y el *Gran comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles* (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*).⁶ Por su parte, la interpretación que aquí se ofrece de estos dos textos y de la evolución de estas dos corrientes filosóficas es deudora del trabajo de Emanuele Coccia, Valeria Sorge, Alexis McLeod, Anne Cheng, François Jullien, Amina Crisma, Rodrigo Karmy y Joan-Pau Rubiés. Cabe destacar, por último, que esta investigación no tiene pretensiones de exhaustividad ni de sistematicidad: sólo propone algunos ejes sobre los cuales se podría, a futuro, realizar un estudio comparado más completo de estas dos tradiciones de pensamiento.

II. Historiografía

Al presentar a Confucio y Averroes en sus respectivas dimensiones históricas, resulta inevitable caer en algunos equívocos. Si bien podrían trazarse algunos paralelos entre la vida del filósofo cordobés y del pensador chino,⁷ aún persiste el problema de categorizar a ambos

intelectuales bajo el concepto de *autor*. Quizás, por el mismo motivo, la historiografía filosófica moderna ha minimizado o, directamente, excluido a estos dos pensadores de su propia narrativa histórica –una práctica que se extiende no sólo a la confección de manuales de la historia de la filosofía, sino que también a la elaboración de programas de estudio y la organización de departamentos académicos.⁸ Ni en Averroes ni en Confucio puede encontrarse una vocación filosófica fundacional, rupturista. Más bien, lo que ambos pensadores hacen es *transmitir* y *comentar* un corpus de doctrinas ya acabado, formulado en un tiempo pasado por una autoridad –intelectual o política– idealizada: Aristóteles (en el caso de Averroes)⁹ y la dinastía de los Zhōu (en el caso de Confucio).¹⁰

Emanuele Coccia ha descrito cómo la historiografía filosófica moderna parte del supuesto de que todo pensamiento puede ser reconducido a un individuo.¹¹ En este sentido, esta historiografía abraza, implícitamente, una visión del desarrollo filosófico que *presupone* una concepción individualista del pensamiento:

[L]a historia es, antes incluso que un medio neutro a través del cual pueden conocerse los objetos, un modelo gnoseológico preciso, en el sentido en que presupone y traza una imagen precisa del pensamiento. (...) Conocer históricamente una doctrina significa en esencia poder identificar

de Ibn Tufayl y Maimónides); véase Sarah Stroumsa, *Andalus and Seferad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2019, pp. 145-161. Para algunas discusiones adicionales sobre relación de Averroes con el régimen almohade, véase Matteo di Giovanni, “Averroes, Philosopher of Islam”, en *Interpreting Averroes: Critical Essays* (eds. Peter Adamson & Matteo di Giovanni), Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 10-18. Respecto a Confucio, Amina Crisma ha identificado un mensaje político implícito y transversal a las *Analectas*, también de orientación rigorista: reafirmando la perfección política y moral de las dinastías pasadas, Confucio habría defendido una noción de soberanía (*ming*) que no se identifica con algún clan o linaje político específico, sino que sería una investidura que el Cielo (*tiān*) confiere o impugna a príncipes y emperadores dependiendo de su grado de perfeccionamiento moral y de cultivo de la virtud (*dé*). En el contexto histórico de Confucio, esta concepción impersonal de la soberanía avalaría la instauración de un régimen político virtuoso, unificado y armonioso, frente a la fragmentación y al caos (*luàn*) que caracterizaron al período de los Estados Combatientes (475–221 a.C.); véase Amina Crisma, *Il cielo, gli uomini: percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Venecia, Cafoscarina, 2000, pp. 31-37; Amina Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*, Padua, UNIPRESS, 2004, pp. 4-9, 27-30.

⁸ Esta es, por cierto, una tendencia aún generalizada en Latinoamérica, que también puede constatarse en la escasa disponibilidad de bibliografía especializada en castellano sobre pensadores y corrientes filosóficas no-europeas. En el caso de Estados Unidos, este problema ha sido sucintamente abordado por Jay Garfield y Bryan van Norden en una célebre columna publicada en el *New York Times* hace algunos años: Jay Garfield & Bryan van Norden “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is”, *New York Times*, 8 de marzo, 2017.

⁹ Véase Dominique Urvoy, *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán* [*Averroès: les ambitions d’un intellectuel musulman*], Madrid, Alianza, 2008, pp. 90-108; Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta, 2007, p. 122.

¹⁰ Véase Kōngzǐ [Confucio], *Dialoghi* [Lúnyǔ], Turin, Einaudi, 2006, pp. 28 y 88 (aforismos 3.21 y 8.20). Para una descripción más detallada de la influencia de los Zhōu –y de la cultura ritual arcaica– en el pensamiento de Confucio, véase Lǐ Zéhòu, *A History of Classical Chinese Thought* [*Zhōngguó gǔdài sīxiǎngshì lùn*], Nueva York, Routledge, 2020, pp. 1-7.

¹¹ Véase Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo* [*La trasparenza delle immagini: Averroè e l’averroismo*], Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 85-112.

⁶ El *Gran comentario* (*Šarḥ kabīr kitāb an-naḥs li-’Aristūṭālīs*) no se ha conservado en su versión original, por lo que he preferido aquí emplear la traducción al castellano de Andrés Martínez Lorca (Madrid: Trotta, 2004). Para los términos en árabe y latín, me he basado en los fragmentos del *Gran comentario* que Richard C. Taylor ha incluido en su traducción al inglés (New Heaven/Londres: Yale University Press, 2009), y en la edición en latina de F. Stuart Crawford (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), respectivamente.

⁷ Por de pronto, tanto Confucio como Averroes vivieron en épocas de inestabilidad y de profundas transformaciones políticas que, a su vez, estimularon la recuperación y articulación de discursos filosóficos, políticos y morales de corte ‘ortodoxo’. En el caso de Averroes, algunos especialistas han vinculado al rigorismo exegético de los almohades con la aparición del aristotelismo purista en al-Ándalus. Sarah Stroumsa, en particular, ha sugerido que el estudio de los principios fundamentales (*uṣūl*) en jurisprudencia (*fiqh*) y la instrumentalización de la teología (*kalām*) como discurso proselitizante habrían catapultado la recuperación de Aristóteles como una suerte de ‘episteme’ para la producción filosófica y jurídica no sólo de Averroes, sino que también de sus contemporáneos (más notablemente,

su sujeto de enunciación histórico, poder dar en definitiva un rostro o un nombre a quien, en ella, ha pronunciado su propio *cogito*.¹²

Hacer una historia de la filosofía implicaría, pues, hacer una historia de los sujetos pensantes. Ahora bien, no es posible encontrar en el averroísmo ni en el confucianismo clásico una visión análoga sobre el desarrollo filosófico. En ambas corrientes, la producción de ideas remite a una tradición o, más exactamente, a una comunidad intelectual. En particular, el modo en cómo la filosofía se escribe en el confucianismo clásico y en el averroísmo tiene un carácter *público*: tanto las *Analectas* como el *Gran comentario* congregan el grupo de ideas y de doctrinas que van constituyéndose como parte de una tradición. Bajo este prisma, la tarea del filósofo o del sabio es *explicitar*¹³ lo dicho por alguien anteriormente.

En el caso de las *Analectas*, este aspecto se evidencia, ante todo, en la propia elaboración de este texto. Confucio no dejó legado escrito: sus enseñanzas fueron recopiladas póstumamente a lo largo de varios siglos, para finalmente llegar a constituir el texto que hoy conocemos.¹⁴ Más aún, las *Analectas* no poseen una organización interna clara ni tampoco se evidencia una secuencia temporal o causal entre un aforismo y otro. Por otra parte, el grupo de sentencias y anécdotas que conforman este texto incluye dichos no solamente atribuidos a Confucio, sino que también a sus discípulos, lo que resulta hermenéuticamente problemático al momento de querer identificar una secuencia lógica (o una jerarquía de ideas) entre distintos aforismos.¹⁵

Así, pues, en las *Analectas* no parece existir una voz filosóficamente privilegiada ni una linealidad que dé cuenta de un proyecto intelectual formulado individualmente. Históricamente y textualmente, las *Analectas* remiten a una comunidad que escribe, revisa y complementa lo presuntamente dicho por Confucio. Resulta asimismo significativo que en las *Analectas* se reduzcan las prerrogativas individuales de Confucio a una tarea pedagógica: reconociendo la existencia de un pasado política y moralmente armonioso, la función del sabio (*shèng*) es reductible a la mera transmisión de ese patrimonio cultural (*wén*).¹⁶ Se lee, pues, en las *Analectas*: “Confucio dijo: «Transmitir y no innovar, amar y confiar en la antigüedad: es por esto por lo que me permito compararme con el venerable Péng».”¹⁷

Esta contrastación explícita entre transmisión (*shù*) e innovación (*zuō*) define transversalmente la visión

confuciana sobre la naturaleza de la reflexión filosófica. Para Confucio, el patrimonio cultural de los Zhōu constituye una culminación del perfeccionamiento político y moral del ser humano, ante el cual no es posible innovar so pena de corromperlo. Todavía más, es este legado sobre el cual ha de retornar el sabio para comprender el presente y, eventualmente, transformarlo. Así, por ejemplo, Confucio afirma que “Quien mantiene vivo el pasado para entender el presente puede ser considerado un genuino maestro.”¹⁸ Tan radical resulta esta mirada sobre la función del sabio, definida por la comunicación de un patrimonio cultural, que Confucio incluso se niega a renunciar a esta tarea frente a presiones políticas:

Quando fue amenazado de muerte en Kuāng, Confucio declaró: «Tras la muerte del rey Wén de los Zhōu, ¿acaso no vive su legado cultural en mí? Si el Cielo [*tiān*] quisiera que este legado desapareciera, no nos lo hubiera transmitido a quienes hemos permanecido tras su muerte. Si, entonces, el Cielo no quiere que ese legado desaparezca, ¿por qué debería yo temerle a la gente de Kuāng?»¹⁹

Bajo esta perspectiva, el sabio o filósofo se inserta dentro de una tradición, la cual encarna y comunica. Por lo mismo, su función es preponderantemente pedagógica —de enseñanza y transmisión— y no tanto de crítica o revisión. En sentido estricto, las prerrogativas individuales del sabio se *suspenden* para producir una continuidad entre el presente y el pasado. Contrariamente, la innovación filosófica —es decir, la materialización de las prerrogativas de un sujeto pensante— supone una indeseable *ruptura* respecto de ese legado. De este modo, pues, en Confucio y, más globalmente, en el pensamiento chino, la producción filosófica está irremediabilmente mediada por la tradición, por un diálogo interno de una comunidad intelectual (y no por la *creación* individual de un sistema teórico):

Al contrario del discurso filosófico heredado del lógos griego, el cual insiste sobre la constante exigencia de dar cuenta de sus propios fundamentos y proposiciones, el pensamiento chino parte desde un sustrato común implícitamente aceptado, el cual no puede presentarse como una sucesión de sistemas teóricos. (...) Parece oportuno, entonces, poner el acento sobre la evolución de las nociones [filosóficas] que, habiendo sido transmitidas por la tradición, no son propias de un autor en particular.²⁰

Por su parte, Averroes cultiva un género discursivo o, más precisamente, una técnica de escritura que presupone una visión similar del quehacer filosófico. El comentario reúne aportes e interpretaciones de otros pensadores sobre un mismo texto con el fin de producir una exégesis más precisa y, presuntamente, más definitiva.²¹ Desde esta perspectiva, el comentario, en tanto técnica de escritura, remite a una comunidad intelectual, a una tradición que no se limita a la pura transmisión del texto original (el comentador no es, de ningún modo,

¹² *Ibid.*, p. 86.

¹³ François Jullien, *La urdimbre y la trama: lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China [La chaîne et la trame: du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine]*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 27.

¹⁴ Bruce Brooks & Takeo Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors [Linyǔ]*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, p. 1.

¹⁵ Peimin Ni, *Confucius: The Man and the Way of Gongfu*, Londres, Rowman & Littlefield, 2016, p. xi; véase también Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese: 1. Dalle origini allo «studio del Mistero» [Histoire de la pensée chinoise]*, Turin, Einaudi, 2000, p. 48.

¹⁶ *Op. cit.*, Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell'età classica*, pp. 28-29.

¹⁷ *Op. cit.*, Kōngzǐ, *Dialoghi*, p. 66 (aforismo 7.1).

¹⁸ *Ibid.*, p. 14 (aforismo 2.11).

¹⁹ *Ibid.*, p. 94 (aforismo 9.5).

²⁰ *Op. cit.*, Cheng, *Storia del pensiero cinese*, p. 10.

²¹ *Op. cit.*, Coccia, *Filosofía de la imaginación*, pp. 28-29.

un escriba),²² sino que lo complementa, lo desarrolla y, en última instancia, *produce* un texto. Naturalmente, la labor del comentarista no tiene, en general, pretensiones de originalidad –no hay un autor que, expresando su pensamiento individual, rompe con una tradición. Sin embargo, eso no excluye que, en la explicitación e interpretación de un sentido filosófico, exista un acto creativo, un gesto filosófico que recupera a la tradición al mismo tiempo que la amplía y la hace actual: “El comentario hace que quien escribe (el pensante) llegue a ser por un instante contemporáneo con el propio objeto (lo pensado).”²³

El caso del *Gran comentario* resulta ser bastante significativo en este aspecto. En él, Averroes no indica abiertamente sus objetivos (no hay un prólogo), sino que se limita estrictamente a dilucidar, párrafo por párrafo, el *Tratado sobre el alma* de Aristóteles. Ciertamente, podría objetarse que, en el gesto de restituir al Estagirita como autoridad filosófica, Averroes reconoce en él a un autor, a un lugar referencia histórico y filosófico desde el cual se deriva su propia labor intelectual. Ahora bien, es justamente en este gesto donde se juega la posibilidad de entender a Averroes como un lugar de enunciación y como un punto de producción filosófica individual.

En primer lugar, el comentario es un modo de exposición filosófica que reúne y sintetiza gran parte de una tradición intelectual –en el caso de Averroes, el aristotelismo alejandrino y árabe. En este sentido, Averroes da cuenta de su propia interpretación del texto de Aristóteles de manera *progresiva*: en el caso del tercer libro del *Gran comentario*, Averroes cita a otros filósofos siguiendo una relativa linealidad histórica –partiendo desde los comentaristas griegos, como Teofrasto, Temistio y Alejandro de Afrodisia, pasando por al-Fārābī hasta llegar a Avempace– que concluye con su propia interpretación.²⁴ El gesto de Averroes parece obedecer a la necesidad de darle un cierre definitivo a la interpretación de Aristóteles, aunque para ello debe pasar y dar cuenta de toda la tradición que lo precede. Bajo esta mirada, Averroes parece verse a sí mismo como un punto final del desarrollo del peripatetismo, en el cual esta tradición se cierra. Sin embargo, esta clausura no está dada por un acontecimiento específico: Averroes, en efecto, no quiere *inventar* un Aristóteles, sino que pretende depurarlo y recuperarlo en su completa originalidad. Esto hace que Averroes pierda, precisamente, su originalidad y, por lo tanto, su propia singularidad filosófica: el *Gran comentario* es el lugar donde Aristóteles se reivindica en sus propios términos, haciéndose indisoluble respecto de Averroes.

En segundo lugar, esta ambigüedad entre las voces internas al *Gran comentario* abre la posibilidad de que el intérprete pueda distanciarse respecto de su propia exégesis. Si bien este aspecto puede sonar un tanto evidente y general, constituye una práctica discursiva que se ejerció posteriormente entre los averroístas latinos.

Particularmente, Siger de Brabante en su *Tratado sobre el alma intelectual* (*Tractatus de anima intellectiva*) se vale de esta ambigüedad interna del *Gran comentario* para validar la interpretación de Averroes frente a las injurias de Tomás de Aquino y, más globalmente, frente a las presiones de la Iglesia católica. Así, pues, Siger afirma que él investiga

[S]olamente sobre la intención de los filósofos, y en particular la de Aristóteles, aunque el Filósofo haya casualmente pensado de modo diferente a la verdad y a la sabiduría que se ha alcanzado. Y en cuanto al alma se trata de [verdades] dadas por revelación, y que no pueden ser concluidas por razones naturales. Y nada [se nos diga] ahora acerca de los milagros de Dios, cuando tratamos de modo natural acerca de cosas naturales.²⁵

Esta diferenciación entre el pensamiento de Aristóteles y de los filósofos, por un lado, y la verdad de la revelación, por otro, expresa el núcleo de la doctrina de la doble verdad (*duplex veritas*) la cual, al validar la autonomía disciplinaria de la filosofía, la hace irreconciliable con la teología.²⁶ Y es justamente esta posibilidad de aislar una interpretación respecto del intérprete lo que le otorga al *Gran comentario* su naturaleza desindividualizante: Averroes se vale de la recursividad de la exégesis para hacer coincidir su propio pensamiento con el de Aristóteles. Así, Averroes, en tanto comentador, se limita a reconstruir un sentido original, que nos remite a las intenciones del Estagirita y que hace desaparecer la propia singularidad histórica del filósofo cordobés.²⁷

III. Filosofía

La reflexión en torno a la naturaleza del pensamiento se presenta como un eje de discusión primordial en el tercer libro del *Gran comentario*. Siguiendo la huella de Aristóteles, Averroes vuelve sobre un largo debate en torno a la separabilidad del intelecto, esto es, si la facultad racional del ser humano radica en los cuerpos individuales.²⁸ Es decir, si se trata de una habilidad propia de la especie,²⁹ ¿cómo es que se vincula con los procesos cognitivos de los individuos? Si a través del intelecto los humanos abstraen formas inteligibles –universales– de la materia,³⁰ ¿cómo se puede concebir que ese conocimiento individual tenga un carácter incondicionado, carente de particularidad y multiplicidad?³¹

Aristóteles había tratado de formular una solución a este problema distinguiendo entre dos tipos de intelectos, uno pasivo (o material) y otro activo (o agente).

²⁵ Tomás de Aquino & Siger de Brabante, *Sobre la unidad del intelecto: contra los averroístas* [*De unitate intellectus contra averroistas*]. *Tratado acerca del alma intelectual* [*Tractatus de anima intellectiva*], Navarra, EUNSA, 2005, p. 145 (§36).

²⁶ *Op. cit.*, Karmy, “La potencia de Averroes”, pp. 217-218.

²⁷ *Op. cit.*, Coccia, *Filosofía de la imaginación*, pp. 36-44.

²⁸ Véase Aristóteles, *Acerca del alma* [*Peri psychēs*], Madrid, Gredos, 2010, 413b24, 429a18-26, 429b5.

²⁹ *Íbid.*, 414b17-19.

³⁰ *Íbid.*, 431b29-432a4.

³¹ David Weimer, “Averroes on Knowing Essences”, en *Interpreting Averroes: Critical Essays* (eds. Peter Adamson & Matteo di Giovanni), Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 116-117.

²² *Íbid.*, pp. 9-12; véase también Rodrigo Karmy, “La potencia de Averroes: para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad”, *Revista Pléyade*, 12, 2013, p. 202.

²³ *Op. cit.*, Coccia, *Filosofía de la imaginación*, p. 37.

²⁴ Véase Abū l-Walīd ibn Rušd [Averroes], *Sobre el intelecto*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 120-142.

Aplicando, pues, una dicotomía que recorre transversalmente su filosofía, el Estagirita había explicado que el intelecto agente posee en acto todas las formas —o conceptos— universales, *en tanto universales*, y que el intelecto material recibe esas formas, las cuales posee sólo *potencialmente*.³² Desde esta perspectiva, el intelecto material sería susceptible a ser interpretado como una cualidad propia de los individuos: en tanto los seres humanos particulares no nacen conociendo conceptos universales, sino que los *adquieren* a través de un proceso de abstracción, su capacidad intelectual sería de carácter eminentemente potencial. Si por su parte, un individuo logra aprehender una forma inteligible, esto ocurriría en virtud de su conjunción (*copulatio; ittiṣāl*) con el intelecto agente, dimensión cosmológica en el cual se hallan los conceptos universales.³³

Sin embargo, para Averroes el intelecto material, así como el agente, no es de naturaleza individual. Ambos planos son *externos* respecto de los cuerpos individuales, en la medida en que la facultad racional, única y común a toda la especie humana, no es susceptible al cambio (*transmutatio*) que experimenta la materia:

El intelecto es en cierto modo una potencia pasiva, y es algo que no experimenta cambio, porque ni es cuerpo, ni una potencia en un cuerpo. (...) [E]sta parte del alma por la cual se realiza la operación intelectual es una potencia no sujeta a cambio por la forma que aprehende, y que de la noción de receptividad sólo tiene el que recibe la forma que aprehende.³⁴

En efecto, si la facultad racional existiera en un cuerpo orgánico, recibiría la forma que sostiene ese sustrato material, perdiendo así su cualidad receptiva:

Y es necesario que [el intelecto] no esté mezclado, para que aprehenda todas las cosas y las reciba. Pues si estuviera mezclado, entonces sería un cuerpo o una potencia en un cuerpo y si fuera una de estas [dos cosas], tendría una forma propia, la que le impediría recibir una forma ajena [esto es, una forma inteligible universal].³⁵

Si, entonces, el intelecto —la facultad racional del ser humano— es ontológicamente extrínseco respecto de los cuerpos orgánicos, ¿cómo puede un individuo aprehender un concepto, conocer una forma universal en tanto universal? Averroes responde que, en sentido estricto, el acto intelectual ocurre simultáneamente en *dos* niveles distintos: la imaginación (individual) y el intelecto material (común).³⁶ Por un lado, el individuo motivaría parcialmente el proceso de intelección al producir imágenes

de los objetos que percibe en el mundo externo. Al ser una representación particular de dichos objetos —otrora directamente presentes a la percepción sensible— la imagen es el punto medio que une la actividad cognitiva individual con la adquisición de formas universales. Estas imágenes serían, pues, *potencialmente* formas inteligibles, que devienen universales gracias a la acción del intelecto agente:

[D]el mismo modo que el sujeto que mueve la vista, es decir, el color, no la mueve sino cuando por la presencia de la luz se convierte en color en acto después [de] haber estado en potencia, así las intenciones imaginativas [o imágenes] no mueven al intelecto material sino cuando se convierten en inteligibles en acto después de haber estado en potencia. Y por esto fue necesario que Aristóteles introdujera un intelecto agente, como se verá después, que hace pasar estas intenciones de la potencia al acto.³⁷

Por otro lado, el intelecto material garantiza que esas formas inteligibles no se individualicen completamente y pierdan, en consecuencia, su carácter universal. En otras palabras, si no existiera una mediación entre el intelecto agente y la imaginación, las formas recibidas por el individuo perderían su universalidad, dado que estarían unidas a una substancia particular.³⁸ Bajo esta perspectiva, como ha observado Richard C. Taylor, la separación ontológica del intelecto material respecto del individuo garantiza la comunicabilidad y objetividad del conocimiento.³⁹ Por ello, Averroes reconoce que los inteligibles son, en cierto sentido, corruptibles (individuales) y, en otro, eternos (noéticos): “Su ser es como un punto intermedio entre el ser fugaz y el ser permanente”.⁴⁰ Ocurre, por lo mismo, que el conocimiento que adquiere el individuo humano es siempre parcial: al depender su intelección de sus propias imágenes, el individuo aprehende los inteligibles en tanto tienen un correlato epistemológico con el mundo, es decir, en tanto son verdaderos.⁴¹ Contrariamente, Averroes subraya que el acto de pensar y de poseer propiamente un inteligible, en su sentido más genuino, *pertenece al intelecto material*. Es justamente esta parte del intelecto la que aprehende los inteligibles, en tanto son verdaderos y en tanto son universales y separados:

[H]abiendo mantenido que el intelecto material es eterno y que los inteligibles especulativos son generables y corruptibles en el modo que dijimos, y que el intelecto material piensa ambas, es decir, las formas materiales [esto es, imaginativas] y las formas separadas [es decir, comunes y universales], resulta evidente que, según este modo, el sujeto de los inteligibles especulativos y del intelecto agente es uno y el mismo, a saber, [el intelecto] material.⁴²

El pensamiento ocurre, por lo tanto, en un plano ontológicamente común, supraindividual, el cual media la relación entre la universalidad (del intelecto agente) y la

³² Alejandro Vigo, *Aristóteles: una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007, p. 106.

³³ Esta parece ser la lectura de algunos referentes filosóficos de Averroes: véase, por ejemplo, Alejandro de Afrodisias, “Acerca del intelecto”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011, pp. 35-36; Abū Naṣr al-Fārābī, “Epístola sobre los sentidos del término «intelecto»”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002, p. 222; y Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb an-nağāt, Book II, Chapter VI*, Londres, Oxford University Press, 1952, p. 69.

³⁴ *Op. cit.*, Ibn Ruṣd, *Sobre el intelecto*, p. 115.

³⁵ *Ibid.*, p. 116.

³⁶ Averroes denomina a estos dos planos ‘sujetos’ (*subiecta*), véase *ibid.*, p. 129.

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

³⁸ *Ibid.*, pp. 129-131.

³⁹ Richard Taylor, “Averroes on the Ontology of the Human Soul”, *The Muslim World*, 102, 2012, p. 588.

⁴⁰ *Op. cit.*, Ibn Ruṣd, *Sobre el intelecto*, p. 136.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 129-130.

⁴² *Ibid.*, p. 158.

particularidad (de las imágenes). Desde la perspectiva del individuo, pensar significa –ante todo– imaginar: se extraen representaciones desde la percepción sensible, las cuales son depositadas en el intelecto material, el que –a su vez– las universaliza. Esto hace que el proceso cognitivo, de adquisición de conceptos, no sea privativo de un ser humano en particular, sino que involucra una exterioridad que complementa y consume el acto de conocer. Es desde esta mirada que la facultad racional es, en Averroes, de naturaleza cosmológica y no antropológica, colectiva y no individual.⁴³ De allí que el filósofo cordobés insista sobre la necesidad del trabajo colaborativo en la adquisición del saber especulativo⁴⁴ y que advierta, más aún, que la filosofía es una disciplina propia del género humano, que no pertenece privativamente a algunos pueblos y que puede, por ende, cultivarse en cualquier región del planeta.⁴⁵

No es de extrañar, pues, la creciente popularidad que ha ido adquiriendo la noética de Averroes para algunas discusiones filosóficas contemporáneas.⁴⁶ Al predicarse la racionalidad de un conjunto y no de un particular, ¿acaso no se pierde el supuesto teórico desde el cual el cartesianismo insistentemente fundamentaba su proyecto filosófico? Si el pensamiento es una adquisición que se logra mediante la producción de imágenes, ¿es posible seguir concibiendo la unidad ontológica entre individuo y razón? ¿No se encuentra en Averroes, tal vez, una invitación a romper con una antropología filosófica que ve en el humano un *imago dei*, sustancialmente distinta del resto de la creación?⁴⁷

Esta relación contingente entre el individuo y el pensamiento podría considerarse análogo al modo en cómo las *Analectas* han matizado el desarrollo del carácter moral. Ante todo, el pensamiento de Confucio se articula bajo una noción socializante del perfeccionamiento humano, que no opera desde una antropología bien definida y que enfatiza la naturaleza adquirida, artificial, de la nobleza moral. De allí la importancia que Confucio le confiere al aprendizaje (*xué*), en tanto el individuo no posee una cualidad ontológica que condicione, *a priori*, sus posibilidades de desarrollo moral. En efecto,

Confucio fue, primero que nada, un maestro, y su pensamiento radica íntegramente en sus enseñanzas. Para él, el aprendizaje está ante todo, y el rol central que él le atribuye corresponde a su íntima convicción de que la naturaleza humana es eminentemente perfectible: el humano –todo humano– se define como un ser capaz de mejorar, de perfeccionarse al infinito.⁴⁸

Sin embargo, este aprendizaje no ocurre en el retiro de la sociedad (como tiende a estereotiparse al ‘sabio

oriental’), sino que depende fundamentalmente de la vida comunitaria y de los roles que, artificialmente, se establecen al interior de ella.⁴⁹ De hecho, un término nodal en las *Analectas* es *rén* (humanidad) el cual, etimológicamente, remite al vínculo o a la disponibilidad de un individuo frente a los demás.⁵⁰ En varios pasajes, *rén* inhiere esa connotación original al asociarse a modos específicos de interacción social y a un tipo de aprendizaje que se deriva desde ellos:

Confucio dijo: «Todo discípulo debe practicar la reverencia familiar [*xiào*] en el hogar, y ser fraternal [*tí*] con los demás. Cautos [*jìn*] pero fiables [*xìn*], todo discípulo debe apreciar a la multitud, pero sólo intimar con aquellos que buscan lo humano [*rén*]. Si después de practicar estas virtudes le restan energías, que se dedique al estudio de las artes culturales [*wén*].»⁵¹

Como se ve, el punto de partida de Confucio son las relaciones familiares. El tipo de aprendizaje que promueven las *Analectas* no tiene como foco central un ejercicio teórico o una asimilación abstracta de la tradición textual heredada desde las dinastías arcaicas,⁵² sino que está orientado a cultivar virtudes de tipo práctico. Nótese, además, que estas virtudes responden a la adjudicación de ciertos roles: la familia es un paradigma moral en tanto es el lugar donde, por vez primera, los seres humanos son expuestos a relaciones jerárquicas. Por lo mismo, cultivar la reverencia y la fraternidad supone, en primer lugar, asumir un rol dentro de una comunidad (en este caso, la familia) y, por ende, reproducir y validar un orden grupal interno.⁵³ El ejercicio de estos roles produce, a la larga, un hábito moral que contribuye a crear una convivencia pacífica dentro de una sociedad y, por extensión, la adquisición de lo *rén*:

El maestro Yǒu dijo: «Pocos son aquellos que, estando dotados de reverencia familiar [*xiào*] y de respeto por sus mayores [*tí*], tienden a desafiar a sus superiores. Y pocos son, también, los que inducen el caos [*luàn*] pese a respetar a sus superiores. La persona moralmente ejemplar [*jūnzǐ*] sólo se dedica a las raíces [*bēn*]. Sólo una vez que las raíces están firmemente arraigadas, la vía [*dào*] puede crecer [*shēng*]. ¿No podríamos afirmar, entonces, que la reverencia familiar y el respeto por los mayores son las raíces de lo propiamente humano [*rén*]?»⁵⁴

⁴³ Rodrigo Karmy, “El monstruo Averroes: la invención del «hombre» y el problema de la propiedad”, en *Mostri, animali, macchina: figure e controfigure dell’umano*, (eds. Francesca Maria Dovetto & Rodrigo Frías Urrea), Ariccia, Aracne, 2019, p. 138.

⁴⁴ *Op. cit.*, Ibn Rušd, *Sobre el intelecto*, p. 161.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶ Véase Mauricio Amar Díaz, “El averroísmo contemporáneo. Intelecto, imaginación y la cuestión del humano”, *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 25, 1, 2020, pp. 45-59.

⁴⁷ A propósito de esta discusión, véase Jean-Baptiste Brenet, *Averroes, el inquietante [Averroès l’inquietant]*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2018, p. 51-66.

⁴⁸ *Op. cit.*, Cheng, *Storia del pensiero cinese*, p. 14.

⁴⁹ Roger Ames & Henry Rosemont Jr., “Family Reverence (*xiao* 孝) in the *Analects*: Confucian Role Ethics and the Dynamics of Intergenerational Transmission”, en *Dao Companion to the Analects* (ed. Amy Olberding), Nueva York, Springer Press, 2014, p. 119. Siguiendo a Richard Guisso, Li-Hsiang Rosenlee ha advertido que el convencionalismo de los roles –particularmente el de la mujer– es una idea que implícitamente se avala en los *Cinco clásicos (Wǔjīng)*, corpus textual también atribuido a Confucio; véase Li-Hsiang Lisa Rosenlee, *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, Albany, State University of New York Press, 2006, pp. 47.

⁵⁰ *Op. cit.*, Cheng, *Storia del pensiero cinese*, p. 51; véase también *op. cit.*, Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica*, p. 31.

⁵¹ *Op. cit.*, Kōngzǐ, *Dialoghi*, p. 4 (aforismo 1.6).

⁵² Véase *ibid.*, p. 4 (aforismo 1.7); *op. cit.*, Cheng, *Storia del pensiero cinese*, pp. 49-50; *op. cit.*, Crisma, *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica*, p. 29.

⁵³ Hagop Sarkissian, “Ritual and Rightness in the *Analects*”, en *Dao Companion to the Analects* (ed. Amy Olberding), Nueva York, Springer Press, 2014, pp. 97-98.

⁵⁴ *Op. cit.*, Kōngzǐ, *Dialoghi*, p. 2 (aforismo 1.2).

A primera vista, pareciera ser que la moral confuciana legítima –indirectamente– la institución de un poder político y moral autoritario. El aprendizaje moral está transversalmente determinado por el respeto a otros y por la reproducción de una jerarquía. Ahora bien, la insistencia de las *Analectas* en restituir los roles, la organización familiar interna y las jerarquías como modelos de formación moral responde a una necesidad de afianzar una convivencia pacífica y armoniosa entre los seres humanos. Los individuos aprenden a ser humanos (*rén*) en la medida en que participan de una comunidad concreta, sea familiar, sea social. E inversamente, la deficiencia moral de un individuo puede explicarse por la ausencia de humanidad (*rén*) en la comunidad donde habita: “Los excesos [*guò*] de las personas pueden, en cada caso, ser atribuidos a su comunidad concreta [*dǎng*]. Observando sus errores, sabrás si allí hay humanidad [*rén*]”.⁵⁵

El comportamiento de un individuo diagnóstica, pues, la cualidad moral de un grupo. En las *Analectas*, esta idea adquiere distintas expresiones: a veces se habla de que sólo quien habita entre (*lǐ*) lo *rén* puede adquirir la sabiduría,⁵⁶ o que la virtud (*dé*) presupone la existencia de vecinos (*lín*).⁵⁷ Más evidentemente, Confucio habla de rituales, de acciones concertadas de manera colectiva y organizada,⁵⁸ los cuales producen una armonía (*hé*) dentro de un conjunto de personas. Como regla general, la armonía resultante de los rituales requiere de la participación espontánea de los miembros de una comunidad. Si el ritual es llevado a cabo de manera coercitiva, la armonía se desvanecerá:

El maestro Yǒu dijo: «En lo que refiere a los rituales [*lǐ*], lo máspreciado es la armonía. Es justamente la armonía lo que hacía tan bella [*měi*] a la vía de los antiguos reyes [*xiān wáng zhī dào*], tanto en los asuntos pequeños como en los grandes. No obstante, si nos ceñimos con rigidez a los rituales, no se logrará la armonía; y si buscamos la armonía sin cultivarla a través de los rituales, tampoco la conseguiremos».⁵⁹

Un aspecto interesante de los rituales es que se articulan desde la distinción de roles. Participar en un ritual supone respetar un orden, una coordinación, una estructura interna a un grupo. Bajo esta perspectiva, la armonía se lograría a través de la observación de esos roles, de las normas y jerarquías que rigen las interacciones entre los miembros de un grupo. Por cierto, Confucio compara lúcidamente la participación en los rituales con la interpretación musical: una persona que es parte de lo *rén*, de la humanidad, sería –justamente– alguien que respeta la regulación interna de un colectivo, su sincronización y dinamismo propio.⁶⁰ Análogamente, un

discípulo que respeta la estructura de un grupo familiar, que practica la reverencia y el respeto por los mayores, sería alguien que contribuye a conservar la unidad de esa comunidad.

Y si bien el individuo, por medio de su intervención voluntaria colabora con la producción de una armonía, Confucio advierte que debe restringirse y suspender sus propias prerrogativas individuales. Para materializar un ritual, para asumir un rol, para producir una convivencia pacífica, para mantener –en suma– la cohesión de un grupo, el individuo debe suprimir temporalmente sus tendencias egoístas:

Yán Huí preguntó sobre lo *rén*. Confucio dijo: «Contenerse y apartarse de uno mismo [*kè jǐ*] para volver al ritual: esto es propiamente *rén*. Si por sólo un día [todos] se contuvieran y se apartasen de sí mismos para retornar al ritual, el mundo entero volvería a ser *rén*. ¿Lo *rén*, entonces, nace de ti mismo o de los demás?»⁶¹

La centralidad absoluta de los rituales es consistente con la reciprocidad que Confucio le asigna a la acción moral. Para ser propiamente humano (*rén*), el individuo debe vincular su acción con una comunidad específica, involucrar a las personas que lo rodean cotidianamente –familia, parientes, amigos– y extender los efectos de su acción al grupo al que pertenece: “Lo *rén* consiste en buscar la firmeza [*lǐ*] ayudando a los demás a ser firmes, y buscar la realización [*dá*] propia ayudando a los demás a realizarse. Asumir como modelo lo que puedes hacer por los que están cerca de ti, es el camino hacia lo *rén*.”⁶² La acción individual es, bajo esta perspectiva, deficitaria, si es que no se apoya o implica al resto de la comunidad. Ser *rén*, participar de la humanidad, requiere de la presencia de otros: “La persona moralmente ejemplar hace amigos a través de la instrucción [*wén*], pero necesita de ellos [*fū*] para poder llegar a ser *rén*.”⁶³

La humanidad –*rén*– es, por lo tanto, una propiedad que se predica de un conjunto de personas y que supone una interacción regulada, orgánica entre individuos. Como la facultad racional en Averroes, *rén* remite a una dimensión colectiva, en la cual participa el individuo, pero cuyo perfeccionamiento es un proceso, una cualidad que pertenece estrictamente al conjunto, no a sus particulares. El carácter moral sería, desde esta perspectiva, la capacidad de un individuo de respetar la cohesión interna de un grupo, de contribuir a su armonía desde la aceptación de sus roles y, por ende, de la renuncia a sus propias prerrogativas (diríase, de su *libertad*). Ciertamente, la virtud moral no sólo se produce socialmente, sino que contribuye a la cristalización de ese orden social que la posibilita. La virtud moral es, por lo tanto, causa y –a la vez– efecto de la convivencia pacífica; una característica que se cristaliza en individuos particulares, pero que remite a una comunidad concreta.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 36 (aforismo 4.7).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 34 (aforismo 4.1).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 40 (aforismo 4.25). Sigo la interpretación de McLeod en ambos pasajes: Alexis McLeod, “*Ren* as a Communal Property in the *Analects*”, *Philosophy East & West*, 62, 4, 2012, pp. 508-510.

⁵⁸ Según la definición tentativa de McLeod; *ibid.*, p. 507.

⁵⁹ *Op. cit.*, *Kōngzǐ, Dialoghi*, p. 6 (aforismo 1.12).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 20 (aforismo 3.3). McLeod reformula la misma analogía; véase *op. cit.* McLeod, “*Ren* as a Communal Property”, pp. 507 y 520.

⁶¹ *Op. cit.*, *Kōngzǐ, Dialoghi*, p. 132 (aforismo 12.1).

⁶² *Ibid.*, p. 64 (aforismo 6.30).

⁶³ *Ibid.*, p. 144 (aforismo 12.24).

IV. Genealogía

Se ha visto cómo, desde un punto de vista filosófico, tanto el averroísmo como el confucianismo promueven una reflexión gnoseológica y moral que minimiza el rol del individuo en el plano teórico y práctico. Por cierto que esta interpretación puede ser ulteriormente matizada y hallar, dentro de ella, algunos puntos desde los cuales podría desprenderse una lectura más polémica de sus respectivas filosofías. Esto no constituiría, empero, una novedad dentro de la historia del pensamiento europeo. La recepción latina de Averroes estuvo marcada por un vehemente rechazo a su doctrina del intelecto común por parte de teólogos y obispos católicos, que veían en su interpretación de Aristóteles un peligro para la constitución de un canon doctrinal compatible con la filosofía peripatética. Los efectos políticos de esta pretendida compatibilidad entre la obra del Estagirita y los evangelios se extienden por varios siglos, desde la época de Tomás de Aquino hasta las primeras misiones jesuitas en América y Asia oriental. En este último caso, el encuentro de los católicos con los textos tradicionales chinos dio por resultado una apropiación y reelaboración del pensamiento de Confucio bajo un registro personalista (esto es, individualista), que veía en este mítico pensador chino un predecesor pagano de la moral cristiana.⁶⁴

Ahora bien, ¿qué es lo que une a la censura del averroísmo con la reelaboración jesuita de Confucio? ¿Podrían vincularse estos dos fenómenos históricos con un proceso más general en el interior de la Iglesia católica o, incluso, de la Europa expansionista? A modo de hipótesis, lo que está a la base de estos dos momentos en la historia de la filosofía es un fenómeno estrictamente ideológico, que responde a la necesidad de la Iglesia de legitimarse como autoridad global, política y moral.⁶⁵ El averroísmo y el confucianismo ingresan en la historia europea como dos episodios críticos en la construcción de este discurso universalista, el cual procuraba fundamentar la potestad eclesiástica sobre los pueblos idólatras, gentiles y paganos. La producción de este universalismo comprende al menos dos procesos históricos distintos: en primer lugar, una *racionalización* de la fe católica, que buscaba hacer coincidir la verdad de la revelación cristiana con las conclusiones alcanzadas por la filosofía pagana; en segundo lugar, una *naturalización* del cristianismo, expresada en la identificación del catolicismo como religión natural, vale decir, como un credo congénito a los seres humanos y cuya validez universal podía ser demostrada por el sólo uso de la razón natu-

ral.⁶⁶ Ambos procesos suponen, pues, un reconocimiento implícito del valor de la argumentación lógico-filosófica para la apologética y –lo que es más relevante– del uso de pensadores paganos para la defensa de los principios del cristianismo.⁶⁷

La noción de persona ocupa aquí un lugar especial por cuanto la Iglesia requería de un fundamento teórico que avalara la evangelización de aquellos pueblos ignorantes en las prédicas del Cristo, y que identificara una condición psicológica sobre la cual se pudiera evidenciar la validez universal del catolicismo. En este sentido, la idea de que los individuos son esencialmente *racionales y morales* –esto es, de que son *personas*–⁶⁸ es un punto de disputa determinante en las polémicas entre el averroísmo latino y la Iglesia católica, y en el encuentro de los jesuitas con la tradición confuciana.

De hecho, la formulación del concepto antropológico de persona puede rastrearse hasta el siglo XIII, época que coincide con la aparición de las primeras traducciones de la obra de Averroes al latín.⁶⁹ Se trata, por lo demás, de un período en el cual la filosofía peripatética se percibe como un saber externo a la cristiandad,⁷⁰ y donde se debate fervientemente sobre la posibilidad de hacer converger las conclusiones de Aristóteles con la verdad revelada. La Universidad de París tuvo, en este contexto, particular notoriedad al albergar largas controversias entre los catedráticos de la Facultad de Artes (los *magistri artium*) y algunos miembros de la Escuela de Teología (entre ellos, Buenaventura de Bagnoregio y Tomás de Aquino). Ambos grupos encarnaban dos tendencias incompatibles durante la primera recepción latina de Aristóteles: por una parte, los *magistri artium* eran partidarios de la interpretación averroísta del corpus

⁶⁴ A la base de esta interpretación se halla una mirada secularizante del confucianismo e, indirectamente, del propio cristianismo. En efecto, si Confucio es validado entre los jesuitas como un pensador pagano, virtuoso en su cultivo de la racionalidad moral, eso significaría que el criterio decisivo para evaluar los méritos éticos de una religión no residiría en su similitud con el cristianismo (única religión presuntamente verdadera), si no en su congruencia con la razón natural y con los principios que universalmente guían la conducta humana; Joan-Pau Rubiés, “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74, 147, 2005, p. 257.

⁶⁵ En este apartado sigo extensivamente las investigaciones de Rodrigo Karmy y Joan-Pau Rubiés –ya citadas– sobre los fundamentos políticos del expansionismo católico-romano.

⁶⁶ Como se ve, nuevamente, la elaboración de este discurso universalista tiene clara una dimensión secularizante: la fe católica busca su legitimidad universal por medio de una fundamentación racional, no revelada. Curiosamente, como ha demostrado Rubiés, este aspecto secularizante del universalismo católico ocasionó el fracaso de las misiones jesuitas en China y la aparición de un discurso filosófico laico y antieclesiástico en la Ilustración francesa; véase *ibid.*, pp. 276-279.

⁶⁷ Rubiés denomina más globalmente a este proceso el *impulso racionalista de la filosofía cristiana*, el cual encontraría una de sus primeras expresiones en el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* de Pedro Abelardo y, más posteriormente, en la obra de Tomás de Aquino; *ibid.*, pp. 269-270.

⁶⁸ Siguiendo la caracterización de Étienne Gilson: “El hombre se distingue, pues, de los individuos de toda otra especie por el hecho de que es dueño de sus actos; éste acciona, a diferencia de aquellos a quienes accionan las fuerzas naturales. Para designar la individualidad propia de un ser libre, se dice que es una persona. Así la esencia de la personalidad se confunde con la de la libertad; por otra parte, como la libertad depende de la racionalidad, y como es su racionalidad la que funda la subsistencia del alma y la del hombre, hay que decir que en nosotros se confunden el principio de la individualidad y el principio de la personalidad. La actualidad del alma razonable, comunicándose al cuerpo, determina la existencia de un individuo que es una persona, de modo que el alma posee la personalidad como por definición.” Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval [L'esprit de la philosophie médiévale]*, Madrid, RIALP, 1957, p. 208. Como se verá a continuación, Tomás de Aquino entiende que la facultad racional se posee natural e individualmente, y que únicamente desde allí puede articularse una ciencia moral. Por lo tanto, la noción de *persona* (esto es, substancia individual de naturaleza racional) incorpora una dimensión ética y normativa.

⁶⁹ Andrés Martínez Lorca, *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 125-126.

⁷⁰ Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media [Penser au Moyen Âge]*, Rubí, Anthropos, 2000, pp. 45-46.

aristotélico, la cual se caracterizaba por sostener –entre otras cosas– el determinismo de los astros, la negación de la divina Providencia, la eternidad del mundo y, por supuesto, la unidad ontológica del intelecto humano. Por otra parte, los teólogos de París abrazaban una visión conciliatoria entre las disciplinas demostrativas –filosóficas– y la religión cristiana.⁷¹ En última instancia, las prerrogativas de los teólogos parisinos pusieron en movimiento una empresa intelectual que, al recuperar el pensamiento del Estagirita, lo conciliaba y lo subordinaba a la teología.

En el caso específico de la noética aristotélica, la reinterpretación teológica del *Tratado sobre el alma* derivó en lo que Rodrigo Karmy ha denominado la antropologización de Aristóteles.⁷² Como fenómeno intelectual, personificado paradigmáticamente en Tomás de Aquino, esta antropologización se caracterizó por cuestionar la validez exegética del *Gran comentario* de Averroes y, consecuentemente, por *individualizar* la condición ontológica del intelecto humano. Para Tomás, la facultad racional es lo mismo que el alma humana (forma del cuerpo orgánico), la cual se multiplica de la misma manera en cómo se enumeran los cuerpos individuales:

Este ser humano, llámese Sócrates o Platón, entiende las cosas, abstrae formas inteligibles y aprehende las cosas abstraídas. En consecuencia, tanto el intelecto potencial como el intelecto agente están necesariamente unidos a los seres humanos particulares, en tanto forma [de ellos]. Y, por lo mismo, necesariamente ambos intelectos son numéricamente múltiples según el número de humanos.⁷³

Posiblemente, lo que Tomás tiene en mente al instaurar esta unidad ontológica entre individuo e intelecto es legitimar –en un plano filosófico– la noción cristiana de persona.⁷⁴ En efecto, tratándose de una entidad esencialmente pensante, cuya alma coincide con la facultad intelectual, la persona sintetiza una visión individualista de la racionalidad humana, desde la cual es posible articular una noción de voluntad y, por ello, de responsabilidad moral.⁷⁵ De ahí que Tomás perciba la tesis de Averroes no sólo como un error con implicaciones gnoseológicas,⁷⁶ sino que –sobre todo– como una amenaza directa para la instauración de un sistema de castigos y recompensas:

[S]ustraida a los hombres la diversidad del intelecto, único, incorruptible e inmortal entre las partes del alma, se sigue que después de la muerte nada de las almas de los hombres permanece a no ser la única sustancia del intelecto. De este modo desaparece la retribución de los premios y castigos, y su diversidad.⁷⁷

Y más adelante, precisa:

[S]i el intelecto fuera uno para todos, se seguiría necesariamente que habría uno que entendería, y consecuentemente, uno solo que desearía y uno solo que utilizaría a favor de su voluntad el arbitrio de todas las facultades del alma y de las partes del cuerpo por las cuales los hombres se diferencian entre ellos. Y de esto último se seguiría que no habría ninguna diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad sino que la voluntad sería la misma para todos, si es que el intelecto es uno e indiviso en todos. Junto al cual y sólo junto a él reside la principalidad y señorío de utilizar a todas las otras facultades del alma y las partes del cuerpo. Lo cual claramente es falso e imposible. Pues [todo] esto contradice a la evidencia, y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil que es natural a los hombres, como dice Aristóteles.⁷⁸

Desde Averroes sería imposible, pues, justificar filosóficamente la existencia del libre arbitrio y, por extensión, del pecado. Ahora bien, si no hay actos impuros y si los seres humanos no pueden ser impugnados por sus decisiones, ¿cómo podría justificarse la potestad moral de la Iglesia? ¿Qué necesidad habría de tener una representación de Dios en la Tierra, si no es posible administrar individualmente las indulgencias? ¿Cómo podrían los sacerdotes mediar la relación entre el Cristo y los seres humanos particulares? En efecto,

La separación y la unidad del intelecto –en el plano antropológico– comprometen irremediabilmente el valor ontológico de la persona: la unión del intelecto al hombre que se realiza únicamente en la operación, no da cuenta de la multiplicidad y, por ende, de la distinción misma entre los individuos ni –menos aún– de la propia individualidad del acto cognitivo, además de tener importantes consecuencias en el plano teológico, dado que anula la persona misma del Cristo: el Verbo divino se une al cuerpo humano a través del intelecto, pero si el alma intelectiva es única para toda la especie, también el Verbo será sujeto al pecado y, por lo tanto, el Cristo no podrá otorgar redención, puesto que la redención misma presupone necesariamente la naturaleza íntegra e incorruptible del Verbo.⁷⁹

De igual manera, Tomás no se limita a tomar distancia respecto del filósofo cordobés para reivindicar una lectura individualista de la noética aristotélica. Más bien, su objetivo es demostrar que la visión de la intelección humana elaborada por Aristóteles *coincide sustancialmente* con la sacra doctrina. En este sentido, Tomás hace de Aristóteles un portavoz del cristianismo, que debe ser restituido en su originalidad y depurado de los errores introducidos por Averroes y sus seguidores:

Desde hace un tiempo se ha desarrollado en muchos un error acerca del intelecto, que tiene su origen en lo que ha afirmado Averroes. En efecto, él sostuvo que el intelecto, que Aristóteles llamó posible y que él impropriamente denominó material, es cierta sustancia separada del cuerpo según el ser, y que de ningún modo se une a éste como forma. Afirma además que este intelecto posible es uno para todos los hombres. (...) Nos proponemos mostrar que

⁷¹ Valeria Sorge, *Averroismo*, Nápoles, Guida, 2007, pp. 7-8.

⁷² *Op. cit.* Karmy, “El monstruo Averroes”, p. 138.

⁷³ Tomás de Aquino, *Compendium of Theology [Compendium Theologiae]*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 67.

⁷⁴ *Op. cit.* Karmy, “La potencia de Averroes”, pp. 207-208. Para una descripción más detallada sobre las disputas filosófico-teológicas de la Universidad de París, véase Pasquale Porro, *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile [Tommaso d’Aquino: un profilo storico-filosofico]*, Washington, The Catholic University of America Press, 2012, pp. 371-378; *op. cit.*, Sorge, *Averroismo*, pp. 35-50.

⁷⁵ *Op. cit.*, Karmy, “El monstruo Averroes”, p. 157.

⁷⁶ *Op. cit.*, Aquino, *Compendium of Theology*, pp. 65-66.

⁷⁷ *Op. cit.* Aquino & Brabante, *Sobre la unidad del intelecto*, p. 73.

⁷⁸ *Íbid.*, p. 112.

⁷⁹ *Op. cit.*, Sorge, *Averroismo*, p. 18.

la posición precedente no es menos opuesta a los principios de la filosofía que a las enseñanzas de la fe. Como se dice que sobre esta materia las palabras de los latinos poco valen, comenzaremos con Aristóteles. En efecto, ellos se consideran seguidores de las palabras de los peripatéticos aunque nunca consultaron sus libros sobre esta materia, excepto los de Aristóteles, quien fue el fundador de la escuela peripatética. Mostraremos primero que tanto las palabras como el pensamiento de Aristóteles se oponen absolutamente a dicha posición.⁸⁰

Averroes sería, entonces, el perverso deformador de la filosofía peripatética (*philosophiae peripateticae perversorem*),⁸¹ en original sincronía con la fe cristiana. De este modo, Tomás no sólo desplaza la autoridad histórica de Averroes al lugar del error filosófico, sino que articula un discurso teológico que se apropia de un legado intelectual para ponerlo al servicio de la fe. En efecto, el Aquinate disputa la interpretación averroísta del *Tratado sobre el alma* para así poder producir una continuidad doctrinal entre el ‘auténtico’ aristotelismo y las Sagradas Escrituras.⁸² Pues si el Estagirita había genuinamente afirmado que la facultad racional reside individualmente en los cuerpos, y que es forma de la materia que compone a los humanos particulares, entonces el cristianismo sería una religión cuya verdad ya había sido probada incluso antes de la encarnación del Verbo. Pero todavía más: si el pensamiento de un pagano como Aristóteles –el filósofo por antonomasia– coincide con los principios de la religión verdadera, entonces el resto de los pueblos que no han conocido la Revelación serían también capaces de entender el mensaje del Cristo, sin necesaria mediación de las Escrituras.

La reticencia del averroísmo a reconocer la individualidad ontológica de la facultad racional es un peligro no sólo identificado por Tomás, sino que también por las autoridades eclesiásticas de la época. En 1277, las disputas al interior de la Universidad de París derivaron en una condena pública de las tesis más controversiales defendidas por los *magistri artium*.⁸³ Esta condena, presentada por el obispo Étienne Tempier, enumeraba 219 proposiciones erróneas (*execrabiles errores*), relacionadas con el estudio de Aristóteles y, más notablemente, con el pensamiento de Averroes. Se lee, por ejemplo, a propósito del intelecto:

Que el intelecto no es el acto de un cuerpo, como es el piloto a la nave, y que no es la perfección esencial del hombre [*Quod intellectus non est actus corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis*].⁸⁴
Que el hombre es hombre independientemente del alma racional [*Quod homo est homo preter animam rationalem*].⁸⁵
Que el intelecto puede pasar de cuerpo en cuerpo, de modo tal que es sucesivamente el motor de diferentes cuerpos. [*Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod successiue sit motor corporum diuersorum*].⁸⁶

Que cuando el alma racional se retira de un [cuerpo] animal, el animal permanece vivo. [*Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal uiuum*].⁸⁷

Las disputas entre el averroísmo y la Iglesia católica no encontraron, empero, su fin en las condenas de Tempier. En Colonia, así como en la Italia renacentista, la obra de Averroes siguió siendo estudiada y defendida frente a las presiones políticas de ministros y autoridades eclesiásticas.⁸⁸ Por su parte, la reelaboración tomista del pensamiento de Aristóteles, en su contraposición a la exégesis averroísta, fue retomada por la Escuela de Salamanca y por la Compañía de Jesús, gesto que –en términos políticos– habría de desembocar en la legitimación filosófica y antropológica de la evangelización de los nativos americanos.⁸⁹

No resulta una curiosidad, entonces, que en sus expediciones en China los misioneros jesuitas hayan buscado establecer un diálogo con la clase dirigente local –predominantemente neoconfuciana– a través de la publicación de un tratado sobre el alma, el cual presentaba sistemáticamente la visión tomista sobre este tópico y rechazaba, de antemano, cualquier posibilidad de concebir una colectividad o unidad absoluta del intelecto humano.⁹⁰ Tal vez el hecho de que las élites intelectuales chinas hayan desatendido completamente este tratado y se hayan resistido a la reformulación de algunas catego-

⁸⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁸ Para la recepción crítica de Averroes en la obra de Meister Eckhart y Dante Alighieri, véase Alessandra Beccarisi, “La teoria dell’ intelletto come fondamento di una comunità universale in Dante Alighieri e Meister Eckhart”, en *Per studium et doctrinam: fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo* (eds. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo & Irene Zavattero), Roma, Aracne, 2018, pp. 221-244. Para la presencia de la noética de Averroes en la mística renana, véase Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane: d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984. Para los orígenes, alcances y evolución del averroísmo italiano, véase Carla Casagrande & Gianfranco Fioravanti, *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016; Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2016; y *op. cit.*, Sorge, *Averroismo*, pp. 51-69.

⁸⁹ Me baso en la hipótesis de Rodrigo Karmy, la cual propone un vínculo histórico y doctrinal entre la antropologización de Aristóteles y las disputas jesuitas sobre la convertibilidad de los indios. En efecto, si Tomás había censurado al averroísmo por imposibilitar teóricamente la construcción de una ciencia moral (y, por extensión, del reconocimiento de la redención y de la potestad eclesiástica), la Compañía de Jesús se apoyará sobre el personalismo tomista para justificar las misiones en Asia y el Nuevo Mundo: puesto que la racionalidad es una facultad con la cual nacen individualmente todos los seres humanos, entonces los pueblos que no han conocido las prédicas del Cristo pueden –en virtud de sus capacidades congénitas– entender la verdad universal de los evangelios y, por ende, acatar la autoridad moral de la Iglesia. Esta hipótesis, empero, aún no ha sido publicada por Karmy, por lo que remito al lector a las discusiones del siglo XVI entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en las cuales se basa considerablemente Karmy y que refieren a la posibilidad de categorizar a los nativos americanos como seres racionales y, por extensión, susceptibles a la conversión al cristianismo: Alfonso Maestre Sánchez, “*Todas las gentes del mundo son hombres*. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, pp. 91-134.

⁹⁰ Véase Thierry Meynard, “The First Treatise on the Soul in China and Its Sources: An Examination of the Spanish Edition of the *Lingyan lishao* by Duceux”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 47, 2015, pp. 210-211.

⁸⁰ *Op. cit.*, Aquino & Brabante, *Sobre la unidad del intelecto*, pp. 73-74.

⁸¹ *Ibid.*, p. 129.

⁸² *Op. cit.*, Karmy, “El monstruo Averroes”, p. 158.

⁸³ David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 72.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 138.

rías filosóficas confucianas,⁹¹ podría sugerir la existencia de tal nexo ideológico entre el personalismo tomista y el expansionismo católico-romano.

Parece, por lo demás, que en las disputas entre jesuitas y neoconfucianos se replica uno de los puntos de quiebre nodales entre los *magistri artium* y los teólogos de París, a saber: la posibilidad de identificar una conexión y consonancia teórica entre los dogmas católicos y la filosofía pagana. Ciertamente, una de las estrategias clave de adaptación de los jesuitas consistía en mimetizarse con la clase dirigente china y buscar una simbiosis entre los artículos de fe de la Iglesia y los textos canónicos confucianos.⁹² Bajo esta óptica, un paso relevante para la introducción del catolicismo en China consistía en reducir las incompatibilidades doctrinarias entre cristianismo y confucianismo hasta el punto de lograr una depuración completa de la obra de Confucio respecto de las innovaciones de los neoconfucianos.⁹³ En tal respecto, la primera traducción al latín de las *Analectas* —publicada en 1687— da cuenta de esta tendencia entre los jesuitas de interpretar el confucianismo como una corriente filosófica en armonía con el dogma católico —tal como lo había sido Aristóteles para Tomás de Aquino. Esta inclinación puede evidenciarse en la interpretación que los jesuitas tienen de *rén*, esto es, como una virtud *interna* del individuo:

El discípulo Fan Chi preguntó sobre lo *rén*, [es decir, sobre] la interna, real y perfecta virtud [*interiore, eaque solidâ & consummatâ virtute*]. Confucio respondió: «Un hombre de real y verdadera virtud [*veræ solidæque virtutis*], si trabaja en ella, la obtendrá. Él puede [así] ser llamado un hombre de virtud real y verdadera.»⁹⁴

Mientras que en el texto en chino se lee: “[Fán Chí] preguntó sobre lo *rén*. [Confucio] respondió: «Lo *rén* consiste, ante todo, en afrontar las dificultades y sólo luego pensar en obtener beneficios [*huò*].”⁹⁵ Como se evidencia aquí, no hay referencia alguna a un ejercicio personal —como lo sugiere la traducción latina— ni tampoco a una presunta interioridad de lo *rén*. Al contrario, y tal como se describió en el capítulo anterior, *rén* es una propiedad que se predica de un conjunto y que depende primordialmente de él. En este sentido, la interpretación jesuita de las *Analectas* parece estar mediada por la exigencia de dar cuenta de la naturaleza privada de la virtud moral y, más aún, de su condición innata, no adquirida:

Confucio dijo: «Si existiera un príncipe dotado de virtud y sabiduría para gobernar, entonces, luego de treinta años, la virtud innata que todos poseen sin duda florecería.» [*ubi*

effluerit triginta annorum spatium, jam deinde nativa virtus nulli non indita feliciter efflorescat].⁹⁶

En cambio, en las *Analectas* se afirma: “Si hubiera un [genuino] rey [gobernando], aún sería necesaria una generación completa para que lo *rén* volviese [a prevalecer].”⁹⁷ Nuevamente, la traducción latina presenta una definición de lo *rén* que refleja características ausentes en el texto. En este segundo caso, *rén* es entendido como una capacidad de la cual están dotados todos los individuos y que, por medio del ejercicio político virtuoso, puede volver a emerger —si bien se precisa que se requieren treinta años para consumir este proceso. Ahora bien, el énfasis de la interpretación jesuita está en la alusión de que el gobernador *despierta* esa capacidad preexistente. En términos aristotélicos, se diría que el rey o príncipe *actualiza* esa capacidad inherente a todo ser humano, sugiriendo así la posibilidad de que la virtud moral sea una característica individual. Ocasionalmente *rén* es también traducido como una inocencia (*innocentia*)⁹⁸ que se halla en el corazón de los humanos (*cordis*),⁹⁹ reforzando esta connotación individualizante del término.

Por lo anterior, resulta admisible conjeturar que, en su interpretación de las *Analectas*, los jesuitas elaboraron una versión del confucianismo que es continua y coherente respecto del cristianismo.¹⁰⁰ En el caso de *rén*, si se trata efectivamente de una virtud interna e innata, que no se adquiere a través de la interacción con los otros, entonces Confucio estaría reafirmando implícitamente el valor moral del individuo por sobre la comunidad —es decir, se estaría desplegando indirectamente una noción *personalista* de la moral. Por cuanto el individuo *nace* con una *propensión interna* a actuar correctamente, las *Analectas* estarían evocando una antropología con evidentes rasgos cristianos.

Sin embargo, visto desde una perspectiva ideológica, este enfoque exegético elaborado por los jesuitas es coherente respecto de la justificación política que requería la Compañía de Jesús para insertarse en China. Pues si el confucianismo ya había logrado dar cuenta del origen y de la naturaleza individual de la moral, los misioneros sólo tendrían que mostrarles a sus audiencias chinas que tal continuidad entre el mensaje del Cristo y el de Confucio existe y que, en consecuencia, los confucianos ya son —en cierto grado— parte de la cristiandad. Desde esta mirada, la evangelización de Asia oriental sería un

⁹¹ Véase Eugenio Menegon, “La polemica ideologica tra gesuiti e intellettuali neo-confuciani nella Cina del XVII secolo: le tesi di Yang Guangxian”, *Ming Qing Yanjiu*, 1, 1, 1992, pp. 114-119.

⁹² *Op. cit.*, Rubiés, “The Concept of Cultural Dialogue”, pp. 264-265.

⁹³ *Ibid.*, p. 257.

⁹⁴ Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden/Boston, Brill, 2015, p. 234. Véase también pp. 183, 247, 478, 560-561.

⁹⁵ *Op. cit.*, Kōngzǐ, *Dialoghi*, p. 62 (aforismo 6.22).

⁹⁶ *Op. cit.*, Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, p. 409.

⁹⁷ *Op. cit.*, Kōngzǐ, *Dialoghi*, p. 152 (aforismo 13.12).

⁹⁸ Véase *op. cit.*, Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, pp. 184, 362, 420, 425.

⁹⁹ Véase *ibid.*, pp. 362, 426.

¹⁰⁰ Además de *rén*, los jesuitas parecen haber ‘psicologizado’ el concepto de *xin* (fiabilidad), el cual a veces traducen como *sinceritas ac fides* y *veracitas*. François Jullien ha llamado la atención sobre la diferencia semántica, la cual aún se reproduce en la mayoría de las traducciones modernas de las *Analectas*. Para Jullien, entender *xin* en tanto *sinceritas* o *veracitas* invisibiliza el aspecto contextualizado y relacional que tienen las virtudes y las acciones para Confucio. Desde esta mirada, *xin* no significa tanto decir lo que se piensa como *atenerse* a lo que se dice. Véase François Jullien, *Essere o vivere: il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti [De l’être au vivre: lexique euro-chinois de la pensée]*, Milán, Feltrinelli, 2015, pp. 41-42.

proyecto no sólo deseable, sino que sobre todo *factible*. Por otro lado, al presentar una versión cristianizada de las *Analectas* al público europeo, los jesuitas podrían evidenciar que la sacra doctrina no tiene una dimensión cultural ni histórica precisa, sino que es una verdad universalmente demostrable y que ha sido acogida por pensadores paganos en otras regiones del globo. El catolicismo sería, por lo tanto, una religión dada naturalmente a los seres humanos y consistente con la especulación filosófica.

Pero podría ocurrir también que, contrario a los objetivos ideológicos de los jesuitas, el catolicismo no fuera ni universal ni necesario para la salvación. En efecto, si Confucio ya había logrado defender el valor moral de la persona, ¿por qué sería necesaria la conversión al cristianismo? ¿Qué aporte podría traer para los chinos seguir los sacramentos de la Iglesia o, incluso más, de permitir la instalación de una institución religiosa extranjera en su propio territorio? ¿Acaso la lectura jesuita de Confucio no abre la posibilidad de que los paganos puedan cultivar una vida cristiana sin mediación de las Escrituras? Y si los confucianos pueden ser moralmente virtuosos, ¿no sería admisible considerar que sus almas también serán salvadas?¹⁰¹ ¿Qué necesidad habría, entonces, de una *Ecclesia universalis*? Son precisamente estas interrogantes las que alimentaron las críticas de oficiales neoconfucianos y filósofos europeos frente al proyecto evangelizador de los jesuitas, y las que derivaron —posteriormente— en la expulsión de la Compañía de Jesús de China, y en la emergencia de un discurso secularizante, antieclesiástico, en la Europa moderna.¹⁰²

Es en este sentido que el individualismo filosófico moderno —en su expresión teológica y personalista— podría contribuir a establecer nexos genealógicos entre las censuras al averroísmo latino (en sus controversias con la escolástica tardomedieval), la aparición del universalismo católico-romano (en tanto discurso expansionista), y la apropiación ideológica de las *Analectas* (definida por la antropologización de las categorías filosóficas confucianas).

V. Consideraciones finales

A lo largo de este artículo se ha evaluado la contraposición del averroísmo y del confucianismo respecto de distintas formas de individualismo filosófico. Comenzando por el aspecto historiográfico, estas dos tradiciones han construido su propio canon a partir de técnicas de escritura y de producción de conocimiento que remiten permanentemente a una comunidad. Así, pues, resulta problemático categorizar a Confucio y a Averroes como *autores*, en tanto ambos practican un modo de hacer filosofía que no se articula desde la escritura fundacional (es decir, no son personajes históricos que se veían a sí mismo como fundadores de una corriente de pensamiento) ni tampoco de la individualización del pensamiento (esto es, como filósofos que producen un

pensamiento disociado respecto de una comunidad intelectual mayor).

Luego, en un plano filosófico, se ha considerado la noética averroísta y la moral confuciana como dos propuestas filosóficas que reafirman la predominancia de lo colectivo por sobre lo individual. Para Averroes, la facultad racional de los seres humanos es numéricamente una y está ontológicamente separada de los cuerpos orgánicos. Por cierto que los individuos pueden *participar* de esta facultad a través de la elaboración de imágenes abstraídas de la materia, las cuales son depositadas en el intelecto material. Ahora bien, la facultad racional permanece siempre separada y se une contingentemente con los individuos. Por ello, Averroes afirma que el pensamiento ocurre propia y únicamente en esta sustancia común, impasible y genérica. En lo que refiere a Confucio, la construcción de una vida armoniosa y virtuosa remite siempre a una comunidad específica. Para poder *ser* humano, para ser *rén*, es necesario participar de instancias de socialización y coordinación, las cuales requieren de una suspensión de prerrogativas individuales y de pulsiones egoístas. Así, el carácter moral de un individuo depende y se deriva de la condición moral del grupo, la cual depende irremediamente de su aptitud para concretar acciones colectivas y sincronizadas —como los rituales. Por consiguiente, no hay una subjetividad que, unilateralmente, defina su propia moralidad.

Finalmente, en un nivel genealógico, el averroísmo y el confucianismo definieron dos momentos críticos en la legitimación del universalismo católico-romano. Primero, porque desde la interpretación averroísta de la obra de Aristóteles resultaba imposible justificar filosóficamente la existencia del libre arbitrio y, por extensión, del pecado. Dada la exégesis de Averroes, el dogma cristiano no sería compatible con la filosofía aristotélica y, por lo mismo, no sería susceptible a una racionalización. De allí la necesidad de Tomás de Aquino de refutar a los *magistri artium*: al desestimar la lectura averroísta de Aristóteles, el Aquinate podía producir una conciliación entre la verdad revelada y la verdad filosófica. Así, el dogma católico no sólo sería universalmente válido desde un punto de vista teológico, sino que también desde una consideración estrictamente racional. Por su parte, las misiones jesuitas en China trataron de extender esta racionalización del dogma católico a su interpretación del confucianismo. Si Tomás había demostrado —contra Averroes— que Aristóteles niega la unicidad del intelecto y que, por lo tanto, los seres humanos son individualmente racionales y morales (es decir, que son personas), los jesuitas replicaron el mismo patrón antropologizante con la obra de Confucio. En la primera traducción al latín de las *Analectas*, se evidencia una reformulación del concepto de humanidad (*rén*) bajo un registro personalista: el carácter moral no sería ya una propiedad adquirida y contingente que se predique del conjunto, sino que pertenecería esencialmente a los individuos. Así, *rén* sería una virtud innata e interior, con la cual nacen todos los seres humanos. Desde esta perspectiva, la presunta compatibilidad entre confucianismo y catolicismo sugeriría la factibilidad de la evangelización —y, por ende, de

¹⁰¹ *Op. cit.*, Rubiés, “The Concept of Cultural Dialogue”, p. 246.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 275-276.

la expansión de la Iglesia como poder político y moral global— en la medida en que Confucio habría llegado a las mismas conclusiones que el cristianismo, sin conocimiento alguno de los evangelios. Sin embargo, al mismo tiempo, esta cristianización del confucianismo produciría algunos cuestionamientos sobre el alcance de este proyecto expansionista y precipitaría, ulteriormente, el fracaso de las misiones jesuitas en China.

Dados estos tres puntos, un estudio comparado entre averroísmo y confucianismo podría contribuir a la

elaboración de nuevas herramientas conceptuales y hermenéuticas para producir un pensamiento filosófico y político que vaya más allá de ciertos supuestos teóricos modernos, todavía hegemónicos y profundamente enraizados en la antropología personalista. Averroes y Confucio son dos referentes intelectuales cuyos vínculos históricos aún requieren de mayor elucidación y cuyo repertorio doctrinal podría, eventualmente, ayudarnos a pensar más allá del individualismo filosófico y de la antropología cristiana y liberal.

VI. Referencias bibliográficas

- Afrodiasias, Alejandro. “Acerca del intelecto””. Traducido al castellano por José Manuel García Valverde. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011, pp. 23–37.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr. “Epistola sobre los sentidos del término «intelecto»”. Traducido al castellano por Rafael Ramón Guerrero. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 2002, pp. 215–223.
- Amar Díaz, Mauricio. “El averroísmo contemporáneo. Intelecto, imaginación y la cuestión del humano”. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 25, 1, 2020, pp. 45–59.
- Ames, Roger; Rosemont Jr., Henry. “Family Reverence (*xiao* 孝) in the Analects: Confucian Role Ethics and the Dynamics of Intergenerational Transmission”. En *Dao Companion to the Analects*, editado por Amy Olberding. Nueva York: Springer Press, 2014, pp. 117–136.
- Aquino, Tomás; & Brabante, Siger. *Sobre la unidad del intelecto: contra los averroístas*. [De unitate intellectus contra averroistas]. *Tratado acerca del alma intelectual* [Tractatus de anima intellectiva]. Traducido al castellano por Ignacio Pérez Constanzo & Ignacio Alberto Silva. Navarra: EUNSA, 2005.
- Aquino, Tomás. *Compendium of Theology* [Compendium Theologiæ]. Traducido al inglés por Richard J. Regan. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Aristóteles. *Acerca del alma* [Peri psychēs]. Traducido al castellano por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2010.
- Beccarisi, Alessandra. “La teoria dell’intelletto come fondamento di una comunità universale in Dante Alighieri e Meister Eckhart”. En *Per studium et doctrinam: fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo*, editado por Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo & Irene Zavattero. Roma: Aracne, 2018, pp. 221–244.
- Brenet, Jean-Baptiste. *Averroes, el inquietante* [Averroès l’inquietant]. Traducido al castellano por Ángela Beatriz Ávalos. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2018.
- Brooks, Bruce; & Brooks, Takeo. *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* [Lúnyǔ]. Nueva York: Columbia University Press, 1998.
- Casagrande, Carla; & Fioravanti, Gianfranco. *La filosofía en Italia al tempo di Dante*. Bolonia: Il Mulino, 2016.
- Cheng, Anne. *Storia del pensiero cinese: 1. Dalle origini allo «studio del Mistero»* [Histoire de la pensée chinoise]. Traducido al italiano por Amina Crisma. Turin: Einaudi, 2000.
- Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo* [La trasparenza delle immagini: Averroè e l’averroismo]. Traducido al castellano por María Teresa d’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Crisma, Amina. *Il cielo, gli uomini: percorso attraverso i testi confuciani dell’età classica*. Venecia: Cafoscarina, 2000.
- Crisma, Amina. *Conflitto e armonia nel pensiero cinese dell’età classica: il Trattato sui riti di Xunzi*. Padua: UNIPRESS, 2004.
- De Libera, Alain. *Pensar en la Edad Media* [Penser au Moyen Âge]. Traducido al castellano por José María Ortega & Gonçal Mayos. Rubí: Anthropos, 2000.
- De Libera, Alain. *Introduction à la mystique rhénane: d’Albert le Grand à Maître Eckhart*. París: O.E.I.L., 1984.
- Di Giovanni, Matteo. “Averroes, Philosopher of Islam”. En *Interpreting Averroes: Critical Essays*, editado por Peter Adamson & Matteo di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 9–26.
- Garfield, Jay; & Van Norden, Bryan. “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is”. *New York Times*, 8 de marzo, 2017.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval* [L’esprit de la philosophie médiévale]. Traducido al castellano por Ricardo Anaya Dorado. Madrid: RIALP, 1957.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 2016.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd [Averroes]. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* [Šarḥ kabīr kitāb an-naḥs li-’Aristūṭālīs]. Editado por F. Stuart Crawford. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd [Averroes]. *Sobre el intelecto*. Editado por Andrés Martínez Lorca. Madrid: Trotta, 2004.
- Ibn Rušd, Abū l-Walīd [Averroes]. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* [Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros]. Traducido al inglés por Richard C. Taylor. New Heaven/Londres: Yale University Press, 2009.
- Jensen, Lionel. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Jullien, François. *La urdimbre y la trama: lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China* [La chaîne et la trame: du canonique, de l’imaginaire et de l’ordre du texte en Chine]. Traducido al castellano por Julia Bucci & Gabriela Villalba. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Jullien, François. *Essere o vivere: il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti* [De l’être au vivre: lexique euro-chinois de la pensée]. Traducido al italiano por Emanuela Magno. Milán: Feltrinelli, 2015.

- Karmy, Rodrigo. “La potencia de Averroes: para una genealogía del pensamiento de lo común en la modernidad”. *Revista Pléyade*, 12, 2013, pp. 197-225
- Karmy, Rodrigo. “El monstruo Averroes: la invención del «hombre» y el problema de la propiedad”. En *Mostri, animali, macchine: figure e controfigure dell'umano*, editado por Francesca Maria Dovetto & Rodrigo Frías Urrea. Ariccia: Aracne, 2019, pp. 133-163.
- Kǒngzǐ [Confucio]. *Dialoghi [Lúnyǔ]*. Edición bilingüe, traducido al italiano por Tiziana Lippiello. Turín: Einaudi, 2006.
- Lǐ, Zéhòu. *A History of Classical Chinese Thought [Zhōngguó gǔdài sīxiǎngshǐ lùn]*. Traducido al inglés por Andrew Lambert. Nueva York: Routledge, 2020.
- Maestre Sánchez, Alfonso. “*Todas las gentes del mundo son hombres*. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004, pp. 91-134
- Martínez Lorca, Andrés. *Maestros de Occidente: estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Trotta, 2007.
- McLeod, Alexis. “*Ren as a Communal Property in the Analects*”. *Philosophy East & West*, 62, 4, 2012, pp. 505-528.
- Menegon, Eugenio. “La polemica ideologica tra gesuiti e intellettuali neo-confuciani nella Cina del XVII secolo: le tesi di Yang Guangxian”. *Ming Qing Yanjiu*, 1, 1, 1992, pp. 103-124.
- Meynard, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- Meynard, Thierry. “The First Treatise on the Soul in China and Its Sources: An Examination of the Spanish Edition of the *Lingyan lishao* by Duceux.” *Revista Filosófica de Coimbra*, 47, 2015, pp. 203-242.
- Ni, Peimin. *Confucius: The Man and the Way of Gongfu*. Londres: Rowman & Littlefield, 2016.
- Piché, David. *La condamnation parisienne de 1277*. París: Vrin, 1999.
- Porro, Pasquale. *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile [Tommaso d'Aquino: un profilo storico-filosofico]*. Traducido al inglés por Joseph G. Trabbic y Roger W. Nutt. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb an-nağāt, Book II, Chapter VI*. Londres: Oxford University Press, 1952.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Rubiés, Joan-Pau. “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization”. *Archivium Historicum Societatis Jesu*, 74, 147, 2005, pp. 237-280.
- Sarkissian, Hagop. “Ritual and Rightness in the *Analects*”. En *Dao Companion to the Analects*, editado por Amy Olberding. Nueva York: Springer Press, 2014, pp. 95-116.
- Sorge, Valeria. *Averroismo*. Nápoles: Guida, 2007.
- Stroumsa, Sarah. *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Taylor, Richard. “Averroes on the Ontology of the Human Soul”. *The Muslim World*, 102, 2012, pp. 580-596.
- Urvoy, Dominique. *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán [Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman]*. Traducido al castellano por Delfina Serrano Ruano. Madrid: Alianza, 2008.
- Vigo, Alejandro. *Aristóteles: una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- Weimer, David. “Averroes on Knowing Essences”. En *Interpreting Averroes: Critical Essays*, editado por Peter Adamson & Matteo di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, pp. 116-137.