

Filosofía y religión en el Islam: en torno a Averroes

Carlos A. Segovia

Durante el pasado año académico, consagrado a conmemorar, entre otros hechos de interés cultural y filosófico, el VIII^o Centenario de la muerte de Averroes, y lo que va de éste, han visto la luz tres obras que enriquecen considerablemente el universo de las publicaciones en castellano dedicadas al filósofo, jurista y médico cordobés. Nos referimos a la segunda edición, corregida y aumentada, del libro de D. Miguel Cruz Hernández *Abû-l-Walîd Muḥammad Ibn Ruṣṣūd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*¹; a los tres volúmenes recientemente editados por la Fundación El Monte de Sevilla con motivo del VIII^o Centenario de la muerte del filósofo²; y, ante todo —pues de ella quisiéramos tratar sucintamente aquí—, a una selección de textos del pensador andalusí sobre filosofía y religión, magistralmente vertidos a nuestra lengua, presentados y anotados por Rafael Ramón Guerrero³, Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe en la Universidad Complutense de Madrid y autor, entre otros trabajos, de los siguientes libros:

¹ Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural CajaSur, 1986, 1^a ed.; 1997, 2^a ed.

² ALONSO ALONSO, M.: *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, C.S.I.C., 1947; reimp.: Sevilla, Fundación El Monte, 1998 (vol. I). AVERROES: *Compendio de Metafísica*, texto árabe, traducción y notas de Carlos Quirós, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1919; reimp.: Sevilla, Fundación El Monte, 1998 (vol. II). AVERROES: *Antología*, introducción y selección de Miguel Cruz Hernández, Sevilla, Fundación El Monte, 1998 (vol. III).

³ AVERROES: *Sobre filosofía y religión*, introducción, selección de textos, traducción y notas de Rafael Ramón Guerrero; Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, 140 págs.

*Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*⁴; *El pensamiento filosófico árabe*⁵; *Obras filosóficas de al-Kindî*⁶; una cuidada edición crítica bilingüe del *Kitâb al-siyâsa al-madaniyya* (*Libro del gobierno político, o De los principios de los seres: Mabâdi' al-maw'yûdat*), del *Kitâb al-milla* (*Libro de la religión*), y de los *Fuṣûl [al-'ilm] al-madani* (*Artículos de la [ciencia] política*) de Abû Naṣr Fârâbî⁷; *La recepción árabe del "De anima" de Aristóteles: al-Kindî y al-Fârâbî*⁸; *Avicena (ca. 980-1037)*⁹; e *Historia de la filosofía medieval*¹⁰.

De Averroes se había ocupado con anterioridad el profesor español, directa o indirectamente, en su *Contribución a la historia de la filosofía árabe*, en su historia de *El pensamiento filosófico árabe* y en su *Historia de la filosofía medieval*; así como en los siguientes artículos y traducciones: «De la razón en el Islam clásico»¹¹; «Nota sobre la presencia del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles en el mundo árabe»¹²; «Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la "izquierda aristotélica" en la filosofía árabe»¹³; «¿Qué es filosofía en la cultura árabe?»¹⁴; «Comentadores árabes de Aristóteles»¹⁵; «Comentario de Averroes a *Metafísica*, V-7»¹⁶; y su introducción a la mencionada reimpresión de la *Teología de Averroes* de M. Alonso¹⁷. Estudios, todos ellos, que —junto a «Sobre los orígenes de la filosofía árabe»¹⁸; «El conocimiento o ciencia profética en al-Kindî y al-

⁴ Madrid, Universidad Complutense de Madrid [U.C.M.], 1981.

⁵ Madrid, Cincel, 1985.

⁶ Madrid, Coloquio, 1986, en colaboración con E. Tornero.

⁷ Al-Fârâbî: *Obras filosófico-políticas*, Madrid, Debate/C.S.I.C., 1992.

⁸ Madrid, C.S.I.C., 1992.

⁹ Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

¹⁰ Madrid, Akal, 1996.

¹¹ *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [A.S.H.F.] de la U.C.M., III, 1982-83, págs. 23-63.

¹² *La ciudad de Dios*, CXCVIII, 1, 1985, págs. 117-121.

¹³ En MARTÍNEZ LORCA, A. (ed.): *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993, págs. 71-92.

¹⁴ *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln*, B. 26, 1998, págs. 257-270.

¹⁵ *Tópicos*, 14, (México) 1998, págs. 55-82.

¹⁶ En ÁLVAREZ GÓMEZ, A. & MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.): *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, págs. 403-418.

¹⁷ Cf. *supra*, n. 2.

¹⁸ *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 27-28, 1978-79, págs. 111-130.

Fârâbî»¹⁹; «Al-Fârâbî y la *Metafísica* de Aristóteles»²⁰; «En el centenario de E. Gilson. Las fuentes árabes del agustinismo avicenizante y el *Peri Noû* de Alejandro de Afrodisia. Estado de la cuestión »²¹; «Ibn Tufayl y el Siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí»²²; « El compromiso político de al-Fârâbî. ¿Fue un filósofo *shî'î*?»²³; «Al-Fârâbî y Maimónides»²⁴; «De nuevo sobre la “izquierda aristotélica”. Materia y posibilidad en al-Fârâbî y Avicena»²⁵; «La lógica en Córdoba. El libro *al-Taqrîb li-hadd al-mantiq* de Ibn Hazm»²⁶; y «El pseudo-Aristóteles árabe y la literatura didáctico-moral hispana: del *Sirr al-asrâr* a la *Poridat de las poridades* »²⁷— ponen de relieve la erudición y el rigor científico del que es ya sin lugar a duda uno de los máximos conocedores españoles del pensamiento islámico y medieval.

Publicado por la Universidad de Navarra²⁸, este nuevo trabajo de R. Ramón Guerrero —primero que en dicha colección versa sobre la filosofía hispano-musulmana— añade asimismo un otro capítulo a la valiosa serie de ediciones y traducciones previas a él debidas en materia de *falsafa* islámica. A las obras de al-Kindî, Fârâbî y Averroes antes mencionados se suman, en efecto, los siguientes títulos: «Un tratado pseudo-aristotélico sobre el alma en versión árabe»²⁹; «Al-Fârâbî: “Epístola sobre los sentidos del intelecto”»³⁰; «Los “Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica” de Abû Nasr al-Fârâbî»³¹; «Una introducción de al-Fârâbî a la filo-

¹⁹ *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica [A.J.C.A.I.] (1978)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura [I.H.A.C.], 1981, págs. 353-358.

²⁰ *La Ciudad de Dios*, CXCVI, 1983, págs. 211-240.

²¹ *A.S.H.F.*, U.C.M., 4, 1984, págs. 83-106.

²² *Ibid.*, 5, 1985, págs. 53-58.

²³ *A.J.C.A.I. (1980)*, Madrid, I.H.A.C., 1985, págs. 463-477.

²⁴ *A.S.H.F.*, U.C.M., 7, 1989, págs. 43-52.

²⁵ *Anales del Seminario de Metafísica. Homenaje a Sergio Rábade*, U.C.M., 1992, págs. 965-985.

²⁶ *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 29, 1997, págs. 163-180.

²⁷ En SOTO RÁBANOS, J.M. (ed.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, C.S.I.C. / Consejería de Educación de Cultura de la Junta de Castilla y León / Diputación de Zamora, 1998, págs. 1037-1051.

²⁸ Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 8.

²⁹ *A.S.H.F.*, U.C.M., I, 1980, págs. 9-20.

³⁰ Recogido en *Contribución a la historia de la filosofía islámica*, págs. 395-463.

³¹ *A.S.F.H.*, U.C.M., 6, 1986-88, págs. 143-153.

sofía»³²; «Tres breves textos de Abû Naṣr al-Fârâbî»³³; «Al-Fârâbî lógico. Su “Epístola de introducción a la lógica”»³⁴; «Al-Fârâbî lógico. Su exposición de la “Isagoge” de Porfirio»³⁵; «Textos de al-Fârâbî en una obra andalusí del siglo XI: *Ghâyât al-hakîm* de Abû Maslama al-Mayritî»³⁶; «Al-Fârâbî: el concepto del ser»³⁷; «El prólogo del *Taqrîb li-hadd al-mantiq* de Ibn Hazm de Córdoba»³⁸; «Al-Fârâbî: “Discurso sobre la substancia”»³⁹; y, finalmente, la selección de textos de Avicena extraídos del *Qanûn fi-l-tibb*, las enciclopedias *al-Shifâ’* y *al-Nayât*, el *Kitâb al-ishârât wa-l-tanbîhât*, los *Uyûn al-hikma*, el *Mantiq al-mashriqîyîn* y los *Rasâ’il Fî aqsâm al-‘ulûm al-‘aqliyya, Hayy b. Yaqzân* y *al-Tayr*, reunida en *Avicena (ca. 980-1037)*⁴⁰.

Averroes: *Sobre filosofía y religión* reclamará a buen seguro tanto la atención de los estudiosos del pensamiento islámico y andalusí, como la del lector que busque comprender, de modo no tópico, algo de la forma en que han dado en plantearse, históricamente, las relaciones entre filosofía y religión en una importante zona de la *dâr al-islâm*. Hecho, éste, en el que Averroes — explícito en el tratamiento de la cuestión y abiertamente polémico contra quienes en el Islam defienden, desde el *kalâm* o teología dogmática, la supresión de la primera en favor de la segunda, calificando de negativo el vínculo entre ambas— es más que una referencia entre otras, y cuyo desconocimiento impediría, en definitiva, acertar a entrever cuál pueda ser en un futuro más o menos inmediato, y cuál es hoy en el contexto del renacimiento religioso que al Islam caracteriza, la virtualidad de tales relaciones; en lo teórico, sin duda, mas también en lo político. En este sentido, *Averroes: Sobre filosofía y religión* halla sus antecedentes, reordenando ciertos estratos de la investigación allí propuesta y felizmente desarrollada, en algunos de los artículos y libros citados, como, por ejemplo, «Sobre los orígenes de la filosofía

³² *Al-Qanṭara*, 5, 1984, págs. 5-14.

³³ *Ibid.*, 8, 1987, págs. 7-27.

³⁴ *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M. con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987, págs. 445-454.

³⁵ *Revista de Filosofía*, U.C.M., 4, 1990, págs. 45-67.

³⁶ *Al-Qanṭara*, 12, 1991, págs. 3-17.

³⁷ *Revista de Filosofía*, U.C.M., 11, 1994, págs. 27-49.

³⁸ *Qurtuba*, 1, 1996, págs. 139-165.

³⁹ Se trata del comienzo del *Kitâb qâtâguriyyâs ayy al-maqlûlât*, o *Libro de las categorías*, recogido en apéndice en «Comentadores árabes de Aristóteles», cf. *supra*, n 15.

⁴⁰ Cf. *supra*, n. 9, págs. 51-88.

árabe»⁴¹, *Contribución a la historia de la filosofía árabe*⁴², «El conocimiento o ciencia profética en al-Kindí y al-Fârâbî»⁴³, «De la razón en el Islam clásico»⁴⁴, «Ibn Tufayl y el Siglo de las Luces»⁴⁵, «El compromiso político de al-Fârâbî»⁴⁶, *Al-Fârâbî: Obras filosófico-políticas*⁴⁷, y «¿Qué es la filosofía en la cultura árabe?»⁴⁸, por no mencionar la breve historia de *El pensamiento filosófico árabe* de 1985⁴⁹, y la más reciente *Historia de la filosofía medieval*⁵⁰. En suma —y he aquí lo esencial—, puede decirse que Averroes: *Sobre filosofía y religión* representa una rigurosa contribución a la historia de las ideas provista, además, de una vivísima actualidad filosófica.

Dos son las secciones de que se compone el libro. La primera⁵¹ comprende una extensa Introducción en la que se abordan y explican, lúcida y pormenorizadamente, las diversas cuestiones que dan título a los sucesivos epígrafes, a saber: la incorporación de la razón griega en el mundo árabe⁵², la posición de la filosofía en el Islam⁵³, y sus relaciones con la religión antes de⁵⁴ y en Averroes⁵⁵, apartados a los que sigue la correspondiente bibliografía⁵⁶. La segunda sección⁵⁷ comprende, por su parte, la traducción del *Kitâb faṣl al-maqâl wa taqrîr mâ bayn al-sharî'a wa-l-hikma min al-ittisâl* (o *Libro del discurso decisivo donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la filosofía*)⁵⁸, la traducción parcial del *Kitâb al-kashf'an manâhiy al-adilla* (o *Libro de los métodos de demostración de los dogmas de la religión y de reconocimiento de los argumentos capciosos desviadores y de las*

⁴¹ Cf. *supra*, n. 18.

⁴² Cf. *supra*, n. 4.

⁴³ Cf. *supra*, n. 19.

⁴⁴ Cf. *supra*, n. 11.

⁴⁵ Cf. *supra*, n. 22.

⁴⁶ Cf. *supra*, n. 23.

⁴⁷ Cf. *supra*, n. 7.

⁴⁸ Cf. *supra*, n. 14.

⁴⁹ Cf. *supra*, n. 5.

⁵⁰ Cf. *supra*, n. 10.

⁵¹ Cf. págs. 7-72.

⁵² Cf. § 1, págs. 9-18.

⁵³ Cf. § 2, págs. 18-27.

⁵⁴ Cf. §§ 3-4, págs. 27-45.

⁵⁵ Cf. § 5, págs. 46-63.

⁵⁶ Cf. págs. 64-72.

⁵⁷ Cf. págs. 73-140.

⁵⁸ Cf. págs. 75-106; abreviado aquí: *Faṣl*.

innovaciones extraviantes que surgen de la interpretación)⁵⁹, ambos previamente vertidos a nuestro idioma por M. Alonso⁶⁰, y la de algunos pasajes del *Tahâfut al-Tahâfut al-falâsifa li-l-Ghazzâlî* (o *Destrucción de la "Destrucción de los filósofos" de Ghazzâlî*)⁶¹, viéndose glosados, los tres escritos, a lo largo de 175 notas que se suman a las 124 que conforman a su vez el aparato crítico de la primera sección, las cuales establecen un permanente diálogo con algunas aportaciones de la crítica especializada.

Como señala un historiador contemporáneo, «*si las ciencias extranjeras de los griegos pudieron vivir tanto tiempo y desarrollarse hasta tal punto en el Islam fue sólo porque recibieron constante apoyo y fueron objeto de sostenidos interés. Decir [en consecuencia] que su posición en la civilización islámica era marginal únicamente serviría para liberarnos de la necesidad de explicar su existencia*»⁶². La introducción del nuevo libro de R. Ramón Guerrero se abre, precisamente, con un estudio tocante a la actitud que el Islam mantuvo inicialmente, de acuerdo con sus fuentes (el *Corán*, la *sunna* o tradición profética y el consenso comunitario o *îymâ'*), hacia el ejercicio de la racionalidad, subrayándose la invitación al mismo en ellas consignada. A continuación se analiza, en primer lugar, el modo en que le fue posible al Islam incorporar, dada tal actitud favorable, los procedimientos y los contenidos de la filosofía griega, así como el papel que jugó en este punto la lógica aristotélica. «*El pensamiento que se generó en el mundo musulmán tuvo su origen... en el Libro revelado. En él no hay un sistema doctrinal completo; lo único que se puede encontrar son algunos principios, disposiciones de tipo jurídico y ciertas prescripciones culturales y rituales. Su contenido tuvo que ser elaborado, pues "el Corán sólo no basta para entender plenamente el Islam en su acontecer histórico"* —apunta el profesor español retomando una tesis de I. Goldziher—. *El Corán introdujo una situación hermenéutica en la vida de los creyentes* —continúa—, *pues el Libro debía ser interpretado para extraer de él lo que permitiera realizar la edificación de la religión y de la comunidad. Aparecieron [así] las distintas ciencias y movimientos o formas de pensar que integraron elementos tomados de la filosofía griega, aunque de suyo ellos no constituyan un sistema filosófico propiamente dicho.*

⁵⁹ Cf. págs. 107-133; abreviado aquí: *Kashf*.

⁶⁰ Cf. *supra*, n. 1.

⁶¹ Cf. págs. 134-140; abreviado aquí: *Tahâfut al-tahâfut*.

⁶² SABRA, I.: « La empresa científica », en LEWIS, B. (ed.): *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*, Madrid, Destino, 1995, pág. 216.

La existencia de estas corrientes muestra hasta qué punto la filosofía procedente de Grecia no fue considerada como rechazable en su totalidad..., según algunos heresiógrafos han querido dar a entender... Lo que no se aceptó, lo que sí provocó un gran choque con la mentalidad musulmana, lo que al fin y a la postre no llegó a tolerarse en un momento determinado, siendo combatida duramente por el Islam oficial, fue una tendencia que surgió en el Islam de este contacto. Fue el movimiento conocido con el nombre de Falsafa, término que es mera transcripción del griego, y que ofreció como carácter distintivo frente a las otras formas del pensamiento musulmán, el haber entendido la filosofía como un método distinto de acceso a la verdad»⁶³. Del debate así suscitado dan idea, entre otros, los escritos de Averroes reunidos aquí.

Pero es obligado acudir a las fuentes de la posición averroísta, mostrando sus precedentes. *Ab initio*, el problema de las relaciones entre filosofía y religión dista con mucho de querer ser exclusivo del Islam. Antes bien —señala R. Ramón Guerrero—, «con el conocimiento y aceptación de la filosofía griega y, en especial la aristotélica, lo que verdaderamente se planteó en el mundo árabe fue uno de los problemas que atraviesa la historia misma de la filosofía... Como específico problema filosófico, la antinomia religión-filosofía fue reconocida por Hegel al afirmar que ambas tienen un mismo contenido, pero que difieren en la forma en que ese contenido existe en cada una de ellas: mientras que en la religión se manifiesta como representación, en la filosofía se muestra como pensamiento, como concepto. En el Islam, esta antinomia se manifestó en la contraposición entre la Palabra de Dios, que es palabra revelada, que es palabra no lógica al no ser obtenida por la razón, palabra dada, por una parte, y el Lógos-Nuṭq o palabra de la razón, palabra adquirida por el hombre, palabra no recibida, por otra... El problema se debatía, entonces, entre una fe en una palabra dada y una razón creadora de palabra»⁶⁴. A menudo se ha supuesto que, al carecer el Islam de ortodoxia —por carecer de Iglesia—, la atribución de heterodoxia a la filosofía —en la que abundan por ejemplo los testimonios de Ghazzâlî, Shahrastânî e Ibn Jaldûn⁶⁵— resultaría, en sí misma, tan problemática como injustificada. *De iure* es ello cierto; *de facto* no, pues la fijación de los límites de la ortodoxia queda «como una competencia propia de quien, en cada momento, detenta el

⁶³ Págs. 18-19.

⁶⁴ Pág. 28.

⁶⁵ Cf. págs. 23-27.

poder político»⁶⁶, lo que lejos de solucionarla agrava en ocasiones la cuestión, como nota R. Ramón Guerrero.

La discusión entre fe y razón tomó cuerpo en el Islam en época temprana⁶⁷. El *kalâm* se formó precisamente a modo de respuesta denegatoria de las aspiraciones de la *zandaqa*, «vocablo que designó toda actitud intelectual que amenazara la integridad de la doctrina islámica. Este movimiento estuvo encarnado por algunos autores de los que apenas nos han llegado alusiones o fragmentos de textos. El aspecto más importante que los vinculó a todos ellos fue su actitud racionalista radical, al afirmar, por una parte, el valor supremo y total de la razón como única facultad capaz de alcanzar la verdad, y al negar, por otra, toda concepción religiosa, revelada o mística por ser fruto del irracionalismo»⁶⁸. La actitud de los filósofos fue intermedia entre ambas posturas, aunque variada en cada caso. Así, al-Kindî, «el filósofo de los árabes», defendió la superioridad de la Revelación sobre la razón, por considerar la actividad de ésta requería mayor esfuerzo⁶⁹. En contraste, Fârâbî sostuvo su anterioridad axiológica frente a la religión, al igual que la de la lógica, por universal, frente a las gramáticas y lenguas particulares⁷⁰. «Ambas, religión y filosofía, tienen [para él] una misma fuente, una iluminación superior que proviene de Dios, pero no de manera directa, como ocurría en al-Kindî, sino por mediación del Intelecto Agente, entidad separada del hombre, perteneciente al mundo supralunar, inmaterial e incorpóreo, y que tiene como misión la de regir, en todos sus aspectos, el mundo sublunar. Cuando del Intelecto Agente fluye una emanación de formas que actualizan al intelecto humano, el hombre adquiere conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser sabio y filósofo. Si esa iluminación actualiza la potencialidad de la imaginación, el profeta —único capaz de recibirla en toda su perfección— reproduce en imágenes las verdades inteligibles y las comunica a todos los hombres, de manera que las conozcan todos aquellos que no pueden obtenerlas intelectualmente... La religión cumple una función social al constituirse en ley por la que se rigen las comunidades que la aceptan, y al dar a éstas cohesión plena. Sin embargo, es la filosofía la única que puede ofrecer un conocimiento científico, por demostrativo, de la verdad»⁷¹. Los

⁶⁶ Pág. 21.

⁶⁷ Cf. págs. 29-32.

⁶⁸ Pág. 29.

⁶⁹ Cf. págs. 32-34.

⁷⁰ Cf. págs. 34-40.

⁷¹ Págs. 39-40.

«Hermanos de la Pureza» vieron en la filosofía, por su parte, la posibilidad de renovar y enriquecer, reorientándola, la religión positiva, la *sharī'a* —actitud, ésta, característica de los pensadores ismailíes—, mientras que la posición de Avicena al respecto, también él *shī'ī* aunque imâmíta, no deja de ser compleja, mostrando el filósofo persa un interés por la religión mayor que el de al-Kindî y Fârâbî—; tanto más a la luz de las recientes investigaciones acerca de su filosofía « oriental », que parecen limitar, implícitamente, el alcance de la interpretación y crítica *ghazzâlî*anas de su filosofía peripatética, defendido por J. Jolivet⁷². En Al-Andalus, Avempace e Ibn Tufayl optaron por el racionalismo. Para el primero, «el hombre que vive bajo el régimen de la razón, que es movido a obrar por la recta razón, es un ser que posee dones naturales y espirituales extraordinarios, siendo perfectamente autónomo y solitario en medio de una sociedad corrompida»⁷³; para el segundo —cuya doctrina fuera ensalzada por algunos pensadores ilustrados—, «filosofía y religión... obtienen el mismo fin, aunque el método de acceso a él sea distinto»⁷⁴.

Llegamos así a Averroes. Éste, «siguiendo a al-Fârâbî, reduce a tres los tipos de argumentos que Aristóteles —considerado por los *falâsifa* el «primer maestro»— había especificado en sus obras lógicas: el demostrativo, el dialéctico con el erístico y el retórico con el poético. El propio de los filósofos es el demostrativo; el de los teólogos, el dialéctico; el de la gente vulgar, el retórico, que es el que se sirve sólo de la imaginación... Sobre esta distinción de tipos de argumentación Averroes funda la diferencia entre filosofía y religión, destinada la una a los sabios, y la otra a la gente común, que ha de contentarse con el sentido literal del texto revelado»⁷⁵. Ahora bien, «para combatir el ataque de Algazel contra los filósofos, Averroes no utiliza, como parecería lógico, el sistema elaborado por ellos ni tampoco sus obras —nos recuerda R. Ramón Guerrero—, sino que recurre [ante todo] a los argumentos expuestos por los antiguos filósofos y, en concreto, los de Aristóteles... Averroes necesitaba, además, demostrar que nada había en la filosofía que pudiera amenazar las creencias religiosas, puesto que ambas, filosofía y religión, coinciden fundamentalmente: si hay aparente conflicto, éste se debe a los distintos modos de expresión de cada una de ellas... [Por ello,] se propo-

⁷² Cf. págs. 40-44.

⁷³ Pág. 45.

⁷⁴ Pág. 45.

⁷⁵ Pág. 52.

ne [asimismo] defender la verdad de la filosofía... por medio de una defensa legal de la propia filosofía, dentro del contexto jurídico propio del Islam»⁷⁶.

Así, en el *Faṣl* Averroes indica que la Ley induce al estudio de los seres por medio del intelecto (no siendo la tarea de la filosofía más que el estudio de aquéllos en cuanto signos de su divino Autor), y que su fruto no es sino el conocimiento demostrativo. «*Nadie puede decir que esta clase de estudio, [basado] en el silogismo racional —señala el filósofo—, sea una innovación herética, puesto que no existía al comienzo [del Islam]; ciertamente, también el estudio [basado] en el silogismo jurídico y sus clases fue algo que apareció después del comienzo y no se le considera innovación herética»⁷⁷. Dicho estudio presupone, por otra parte, el de las clases de la demostración y sus condiciones. Por lo demás —y así ocurre en el estudio del derecho—, «*si otros han examinado esto, está claro entonces que debemos servirnos en nuestro estudio de lo que han dicho acerca de ello quienes nos han precedido»*, comenta Averroes⁷⁸. También se pronuncia acerca de cómo la filosofía no contiene nada contrario a la religión, revisando y sometiendo a crítica las opiniones de los teólogos⁷⁹. «*Puesto que la Ley es verdadera y apela al estudio que conduce al conocimiento de la verdad,... el estudio demostrativo no lleva a una contradicción con lo que se dice en la Ley. Ciertamente, la verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y es testimonio de ella —escribe Averroes—. Si esto es así y el estudio demostrativo conduce a un conocimiento cualquiera sobre un ser cualquiera —prosigue—, entonces una de dos: o sobre este ser no se dice nada en la Ley, o proporciona [ella] conocimiento sobre él. Si no se dice nada sobre él, entonces no hay... contradicción... Si la Ley habla de él, entonces una de dos: o el sentido literal de la expresión está de acuerdo con aquello a lo que llega la demostración sobre él, o hay contradicción. Si está de acuerdo, nada hay que decir; si hay contradicción, hay que recurrir aquí a su interpretación [no literal]»⁸⁰. Establecido ello, Ibn Rushd expone los diferentes tipos de asentimiento característicos de la Ley (los que más arriba se han llamado modos argumentativos), y brinda una serie de consideraciones finales acerca, por ejemplo, de la divulgación de las verdades filosóficas —asunto que reto-**

⁷⁶ Págs. 53-55.

⁷⁷ § 1, pág. 78.

⁷⁸ § 1, pág. 79.

⁷⁹ § 2, págs. 83-97.

⁸⁰ § 2, págs. 83-84.

ma asimismo el *Kashf*—, el estatuto y las funciones del legislador⁸¹. «*Quien prohíbe el estudio de los libros de la filosofía a aquel que es apto para ello, porque se cree de algunos hombres despreciables que se han extraviado a causa del estudio de ellos, es semejante a quien prohíbe al sediento beber agua fresca y potable hasta que muere de sed, porque hubo quienes se ahogaron con ella y murieron*», afirma el filósofo⁸².

El *Kashf*, redactado con posterioridad al *Fasl*, comprende siete capítulos dedicados, según advierte en su introducción⁸³, a analizar tanto el sentido literal de los dogmas que la Ley impone a la gente común como la intención del legislador (recuérdese que Averroes fue, amén de médico y filósofo, juez). Ibn Rushd prolonga aquí su discusión con Ghazzâlî, cuya entrega sistemática brinda el *Tahâfut al-Tahâfut*: «*Los hombres se han dividido en dos grupos —escribe en el Kashf—. Uno de ellos se dedica a denigrar a los filósofos y la filosofía; el otro grupo se dedica a interpretar [sin más, o únicamente] la Ley y a querer someterla a la filosofía. Todo esto es un error. Antes al contrario, se debe aceptar la Ley en su sentido literal y no exponer a la gente común la armonía entre la Ley y la filosofía, porque exponerles eso es exponerles las conclusiones de la filosofía sin tener demostración apodíctica de ellas. Esto no es lícito ni está permitido;... porque no es propio de los sabios que armonizan la Ley y el intelecto ni tampoco de la gente común que está supeditada al sentido literal de la Ley. Al hacer eso, [Algazel] consiguió perturbar ambas cosas a la vez, es decir, la filosofía y la Ley entre unos hombres, y conservar ambas a la vez entre otros. Perturbó la Ley en tanto que expuso una interpretación sobre ella que no debe exponerse [indiscriminadamente]; perturbó la filosofía al exponer también sentidos acerca de ella que no deben exponerse más que en los libros de la demostración apodíctica. Conservó ambas porque muchos hombres no ven entre ellas contradicción respecto al método de armonizarlas que empleó. Afirmó esta idea al dar a conocer el modo de armonizarlas; hizo esto en su libro titulado al-Tafriqa bayna al-islâm wa-l-zandaqa, donde enumera las clases de interpretaciones y prueba que el intérprete no es infiel aunque al interpretar viole el consenso unánime (iymâ'). Por tanto, lo que hizo con estas cosas fue dañar a la Ley por una parte, a la filosofía por otra y a las dos por otra más*»⁸⁴.

⁸¹ § 3, págs. 97-106.

⁸² § 1, pág. 82.

⁸³ § 1, pág. 108.

⁸⁴ § 5, págs. 122-123.

Por último, en el pasaje del *Tahâfut al-Tahâfut* traducido al final del libro (correspondiente a la cuarta discusión sobre cuestiones de Física, vigésima y última de las planteadas en él), Averroes expone, en discusión con Ghazzâlî, la actitud del filósofo ante la Ley religiosa, recurriendo para ello a la disputa relativa a la resurrección de los cuerpos y a la vida futura. Destaquemos aquí que, según lo dicho en el *Faṣl*, «el fin de la Ley es únicamente enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera. La ciencia verdadera es el conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres tal como ellos son, especialmente los más nobles, y el conocimiento de la felicidad y de la desgracia en la otra vida. [Mientras que] la práctica verdadera consiste en realizar actos que promuevan la felicidad y evitar aquellos que procuren la desgracia»⁸⁵. «La religión —escribe R. Ramón Guerrero— es [para Averroes] necesaria en todo tiempo y lugar, puesto que es la única posibilidad que tienen muchos hombres para llegar a conocer la verdad. Pero, además, aun cuando el filósofo pueda alcanzar por sí mismo la verdad, también él necesita de la religión al ofrecerle ésta sugerencias y contenidos que no aparecen claramente en la filosofía y que el filósofo, sin embargo, debe conocer, puesto que se refieren a la realidad o sentido oculto de la revelación. Pero no se trata de una religión cualquiera aquélla a la que debe pertenecer, sino que debe escoger la que crea que es la mejor de su época: “Debe —en palabras del propio Ibn Rushd—... elegir la mejor de su tiempo, aunque todas ellas sean verdaderas para él, y debe creer que la mejor será abrogada por otra mejor que ella. Por eso, los sabios que enseñaban a la gente en Alejandría se hicieron musulmanes cuando les llegó la Ley del Islam —afirma el filósofo—; los sabios que había en el Imperio Romano se hicieron cristianos cuando les llegó la Ley de Jesús. [Y] nadie duda de que entre los israelitas había muchos sabios; lo que resulta evidente de los libros que se encuentran entre ellos, atribuidos a Salomón”... [Así pues,] según Averroes, toda sociedad ha de estar regida por unas leyes promulgadas por un legislador. La religión es el ámbito en el que se establece la normativa política que fundamenta y asegura el orden social de la comunidad. Ella es la que hace posible la existencia y la actividad especulativa del filósofo. Éste, al cultivar libremente la filosofía y la ciencia, cumple de la manera más perfecta la misión que se le ha encomendado y, en definitiva, su propio deber religioso»⁸⁶.

⁸⁵ § 3, pág. 97.

⁸⁶ Págs. 61-62.

Desgraciadamente, fue la postura de Ghazzâlî y no la de Averroes la que a la postre triunfó en una amplia zona del Islam: la autodenominada sunnita, por otra lado mayoritaria (en el Islam oriental, y en concreto en el Islam *shî'î*, cuyo centro ha sido tradicionalmente Persia, ambas pasaron análogamente desapercibidas por partir él de otros supuestos); lo que supuso, si no la extensión de la investigación filosófica puntual —a menudo camuflada, consciente o inconscientemente, bajo otros nombres—, sí la de la filosofía en cuanto disciplina autónoma. Buena parte del mundo islámico vuelve a replantearse hoy su posibilidad y su sentido, y ha querido ver en los escritos de Averroes un camino, una vía transitable con vistas a ello. Lo cierto es que para hecer plena justicia al estado de la cuestión, habría que atender, asimismo, a la especificidad cultural del Islam en el que la filosofía sí logró subsistir, más allá de ocasionales conflictos, al lado de la religión positiva aunque sin confundirse con ella, lo que fue posible gracias a que la una no se vió reducida a la argumentación apodíctica, ni se hizo equivaler la otra a la argumentación retórica, en el sentido apuntado, subordinándose además su sentido literal, o exotérico, al desvelado por medio de la hermenéutica simbólica (o *ta'wîl*, término que aparece también en Averroes); hermenéutica cuya custodia él atestigua, preservando su dignidad y primacía tanto espiritual como teórica. Nos referimos al Islam *shî'íta* —para el que el intelecto (*'aql*) representa la cuarta fuente del Islam—, pero tomarlo en consideración sería objeto ya de un estudio diverso⁸⁷.

⁸⁷ Cuyas claves recoge magistralmente, ofreciendo preciosos itinerarios a la investigación filosófica, la por lo demás extensa obra de Henry Corbin. Véase v.g.: *En Islam iranien (Aspect spirituels et philosophiques)*, Paris, Gallimard, 1971-72, 1ª ed.; 1991, 3ª ed.