



## Averroes a la luz y en la sombra de su tergiversación

Héctor Astudillo del Valle

*Porque quien no conoce el arte no conoce el artefacto, y quien no conoce el artefacto no conoce al artífice.*

AVERROES, *Fasl al-Maqāl*

### Introducción

Para empezar, expresaremos una intuición que concierne a la Historia de la Filosofía en su conjunto, y que si no es compartida por el lector, al menos tendrá la virtud de descubrir nuestro propósito e incitar a la reflexión: creemos que no sería una exageración afirmar que, a lo largo de esa Historia, nunca un autor fue tan tergiversado como Averroes. Fuere para adscribirse a su doctrina, fuere para condenarla, lo cierto es que nos encontraríamos en un aprieto si quisiésemos encontrar un caso similar al suyo en cuanto a equívocos, interpretaciones interesadas, deformaciones, terrores o intrigas se refiere. Da la sensación de que nadie haya recurrido nunca a Averroes si no es para proyectar en él sus deseos, la justificación de sus pensamientos, que a su vez justifican una vida, o la horrorosa figura de connivencia con un inexplicable mal que, hemos de decirlo, nunca nos es del todo extraño.

Imaginemos el grueso de su obra, compuesta casi sólo por unos *Comentarios*, y por muy voluminosa como fuera, aplastada por toneladas de traducciones imperfectas, comentarios, apologías, atribuciones, refutaciones y sermones, muchos de los cuales ya no podemos encontrar sino en el estado de ceniza o de polvo, y entre los que no podemos saber si también hay cuerpos consumidos. ¿Dónde, por tanto, encontrar esa obra sobre la que se eleva una montaña de confusión? Y, sin embargo, lo más sorprendente de todo es que, bajo todos esos restos que continuamente surgen y se degradan, no encontramos sólo unas hojas dispersas de un volumen de lomo destrozado, sino, escritas con trazo firme en un papel que no envejece, la práctica integridad de las obras que escribió el mismo Averroes.

Nosotros nos lo preguntamos con una ingenuidad que sorprendería a muchos: ¿cómo leer a Averroes, después de todas esas deformaciones, si toda su obra es accesible a cualquiera que, con algo de interés y de tiempo, tenga la determinación de hacerlo? Por nuestra parte, hemos de decir que sólo podemos enorgullecernos de haber leído parcialmente a este autor, pero nos ha parecido suficiente para expresar unas pocas consideraciones con las que esperamos al menos indulgencia.

Nada parece más extraño a este autor, cuando se lo conoce mínimamente, que la vorágine de especulaciones, muchas veces malintencionadas y quizá siempre interesadas, que han nacido al son de su pensamiento. Y sin embargo, por muy libre que parezca Averroes de todo lo que ocasionó, no podemos dejar de pensar que debe existir algún vínculo. Si hubo malentendidos ¿por qué a propósito de Averroes y no de cualquier otro autor, que no faltaron, e incluso más gravemente heréticos — en el caso de que éste lo fuese? Hemos de declarar que no confiamos en la mera casualidad a

este respecto. Si podemos creer a Cruz Hernández cuando hace una introducción a su tan completa monografía sobre el autor que nos interesa, esos malentendidos gobiernan la maltrecha historia de la filosofía ya «desde Sócrates»<sup>1</sup>.

¿Por qué este hombre, esta firma, esta obra, este pensamiento, digamos incluso esta carne, esta vida, y no cualquier otra? ¿Qué halo de divinidad o de perversidad ha de envolver a alguien para que sobre él hayan proyectado generaciones enteras de occidentales representaciones tan funestas? Para quien piense que basta con remitirse a los textos y a la historia, hemos de advertirle que corre el riesgo de ser una opinión más, de ver en esa obra lo que ésta no dice y sacar de ella lo que nunca propuso. Frente a una obra clara y unos volúmenes íntegros, somos precisamente nosotros los que quedamos reducidos a las hojas dispersas de un libro ajado por siglos de odios y amores sin razón. Obligados a buscar en nosotros mismos, ya no basta con preguntarse qué dijo Averroes, ni tampoco qué pensaba, vadeando las frases para extraer de ellas un sentido o una intención conforme a una idea preconcebida, — precisamente lo que él no hizo siquiera con libros sagrados.

Nosotros nos preguntamos, más bien, qué hizo, *qué hace*, aún hoy, Averroes.

Y si no hemos formulado nuestra pregunta de este otro modo, similar: *¿quién es Averroes?*, es porque tampoco creemos que la solución esté en una biografía. Aparte de que no disponemos de una gran cantidad de datos, los testimonios o incluso los estudios más completos responden a las mismas motivaciones que transforman su pensamiento en una caricatura, sarcástica o ridícula. Averroes —y esto sí que podemos afirmarlo de manera invariable en todas las lecturas que se han hecho de su obra— representa el cumplimiento sin tacha de la filosofía que formuló; y esto a pesar de la desgracia del destierro. Las deformaciones, por tanto, sacuden la obra, el pensamiento, las intenciones, cada frase y cada palabra, pero parecen destinadas de manera inexorable al hombre... Aun si no supiésemos nada de la vida de Averroes, la imaginación que se adhiere a la admiración o al impaciente descrédito, figura momentos, aceptaciones, rechazos que han de darse en una vida, sólo una, pero ya definitiva.

Averroes es hasta tal punto una sombra, y tan fugaz, que nos hace sospechar que la Historia de la Filosofía, y no sólo desde él, no haya sido más que su desfile.

## El Hombre y su Obra

Tanto para demostrar lo que decimos, como para, invocándonos a nosotros mismos, que encontremos algo con lo que empezar a responder, nos remitiremos a un testimonio que transmite Cruz Hernández<sup>2</sup>, de valor incalculable.

Cuando Abentofail lleva a Averroes ante el rey Yusuf, se dice que éste hace los elogios de su familia y a continuación le pregunta qué opina sobre un tema controvertido que, al menos en aquella época, caía dentro de las cuestiones de la filosofía. Sin embargo, Averroes parece no aceptar del todo el elogio que el rey hace de él y de su familia: en el testimonio, que se habría puesto por escrito al menos de tercera mano, se ve cómo, contándoselo a un segundo, afirma que no lo merecía en absoluto. No sabemos si respondió de algún modo a tal halago. Y en cuanto a la pregunta que le plantea, Averroes apenas llega a articular que no se ocupa de la

---

<sup>1</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Abu-l-Walid ibn Rusd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986, p. 12.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pág. 26. Allí se explica el origen y el modo de transmisión de este testimonio, de cuya autenticidad no podemos estar completamente seguros.

filosofía. Así dice la página suelta que nos ha llegado al respecto: «Lleno de confusión y de temor traté de *soslayar la respuesta*.»<sup>3</sup>

Nada más fácil, se pensará, que interpretar esta escena: el rey Yusuf se dirige a él siendo consciente ya de sus capacidades, y Averroes, habiéndose ocupado de ellas ya con rigor, pero sin dejarlas ver a los demás por celo, niega humildemente que sepa algo al respecto. Pero, entonces, ¿cómo es posible que pocos años después, y conociendo que tal encuentro había tenido lugar, ya en época de Almanzor se lograra describir la actitud de Averroes como de una hipocresía consumada<sup>4</sup>? ¿Qué nos impide — y aun cuando estas palabras hubiesen sido puestas por escrito por el mismo Averroes — pensar que rechaza tanto esos elogios como la caracterización de filósofo por tener conciencia de haber estado trabajando ya en un terreno que sólo podía ser condenado desde la autoridad, y de ahí su confusión y su temor?

Nada de lo que Averroes dijo y nada de lo que aconteció en su vida, por muy paradójico que esto parezca, puede servirnos de apoyo para llegar a Averroes, por mucho que creamos que es ahí donde podemos encontrar su rúbrica más propia y su particularidad. Y esto es así porque este acerbo de obras, de palabras, de actos, de vivencias, supone el lugar donde todo aquél que quiere proyectar su imagen o su sombra sobre Averroes, debe hacerlo. Nada hay en Averroes que resista al expolio: su vida, su nombre y su propio cuerpo están usurpados, aquello que, para una mirada superficial, no se le puede arrebatar a nadie.

Nada, salvo precisamente lo que *hizo*. Hemos de remitirnos a lo más aparente, allí donde normalmente no se detienen mucho tiempo los que intentan atribuirle tal o cual doctrina, tal o cual intención. ¿Qué hizo Averroes, que aún hoy suponga un hombre, con un pensamiento?

Del testimonio, casi una anécdota, casi un rumor, sólo podemos haber deducido cómo Averroes se *retira*, tímida o hipócritamente, cómo se sustrae a las palabras de un monarca, y aquí no nos importa si esto es más consciente que inconsciente. Pero del resultado de ese encuentro, cuando ya, en efecto, Averroes se ha retirado, tenemos un legado insustituible. Yusuf habría sonreído ante la timidez de Averroes pero, sabiendo de lo que era capaz, le sugiere la idea de comentar la obra de Aristóteles: una obra inmensa pero necesaria, y que Averroes, como contrapartida a su falta de viveza ante su rey, lleva a cabo durante años y años, y es de prever que incluso cuando ya ese monarca había sido suplantado.

Es «el Príncipe de los creyentes»<sup>5</sup> el que le encomienda, con una palabra que sólo puede cumplirse y ser imperativa cuando Averroes ya está solo, la tarea de comentar al *Filósofo*. Estamos de acuerdo con los latinos medievales en que Averroes es *el Comentador*. Para ello estaba avalado por un rey a su vez amparado por Dios.

Y no sólo eso: Averroes es un hombre de ciencia y de relevancia política, médico, jurista, cadí de Sevilla y después de Córdoba, pero también imán. Si alguna vez hubo, o pudo haber una Ilustración devota, en cierto modo anti-infiel, ésta tuvo lugar sin duda en el al-Andalus del siglo XII.

Como un anillo o una pulsera, dorados, la exigua obra filosófica de Averroes reúne y mantiene unido el ramo de las ciencias y las ocupaciones que él cultivó con su propia mano: hoy, éstas ya marchitas, hemos de seguir leyendo aquélla como un trezado de orfebre que, *minima philosophia*, sobrevive llanamente a lo que hizo.

En nuestra imaginación siempre situamos el detalle de ese fresco que sobre 1365 acabó en Florencia el pálido artista Andrea de Bonaiuto: *El Triunfo de Santo Tomás*. Se trata de un lugar y una época en los que a pesar de todo no era necesario representarlo muerto o ardiendo en el infierno. Aunque situado en un puesto

<sup>3</sup> *Ibid.* El subrayado es nuestro.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pág. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 26.

subsidiario respecto al triunfo del dominico, Averroes parece retirado en un rincón privilegiado de su hogar, pensativo, tal vez en un éxtasis que Renan califica de «lúgubre»<sup>6</sup>, pero apoyado sobre un delgado libro que quizá sea uno de Aristóteles o quizá uno suyo.

Nosotros no creemos en absoluto en la imagen de perverso que se le ha asignado en sucesivas épocas, y esto porque para tal atribución no hay más motivos que las injurias de las que fue blanco. Aquí queríamos ofrecer tan sólo una pincelada, que, aun siendo tímida, sea segura, en el cuadro que presentamos. Si no podemos vanagloriarnos ni siquiera de la supuesta timidez de Averroes, sí al menos nos gustaría situarnos en un punto en el que no nos sea extraña.

## La Ley Divina y el Proceso del Saber

El centro de las cuestiones que aún hoy implican siempre a Averroes en una discusión o en una especulación es la llamada relación entre fe y saber, o fe y razón, religión y filosofía, o incluso teología y filosofía. En este terreno su posición siempre parece ser un extremo al que aludir, sea como modelo a seguir o a perseguir. Nosotros no intentamos solucionar estos graves problemas a los que han intentado aportar una solución muchos de los autores de todas las épocas, incluso de las más cercanas, pero sí nos gustaría hacer algunas consideraciones al respecto.

En primer lugar, la recurrencia a Averroes encuentra su pertinencia desde el momento en que, no habiendo encontrado aún una solución, se lo puede utilizar para fundamentar una posición personal que por sí misma no puede imponerse. Para quien se preocupa por las relaciones entre la fe y el saber, por tanto, para quien aún no ha encontrado una tesis o incluso un método que zanje la cuestión, Averroes es una referencia obligada, pues él sí se vanagloria de haber encontrado una solución, y que a propósito sería la más inmediata: que no hay ningún problema ni ninguna contradicción en esa relación mutua.

Desde este punto de vista, Averroes es un autor incitante, también uno de los que más ha contrariado a los que se han sentido llamados a tales problemas. Tanto si se lo rechaza como si se lo acepta, ¿no nos vemos arrastrados a un extraño terreno donde parece que Averroes siempre se nos adelanta? Si, buscando la solución a los problemas entre fe y saber, encontramos otra que la de Averroes, ¿no implica ya, por sí misma, que no existen tales problemas y que nunca han existido desde cierta postura rigurosamente intelectual? Y es precisamente esta postura y el que haya una solución lo que hace que ya Averroes esté por delante de nosotros, porque ya se dedicó a ello de una manera más firme y más certera. Si por el contrario aceptamos la propuesta de Averroes, ¿para qué imitarlo, si ya lo logra él por sí mismo? No queremos negar la importancia de defenderlo, pero resulta difícil defender a Averroes cuando se está más preocupado en mostrar que se está en lo cierto y que otros se confunden.

Posturas intermedias son posibles, y sin duda Tomás de Aquino defendió a Averroes como hombre de ciencia y gran comentador, a la vez que elaboró su propia manera de confrontar y armonizar la fe y el saber. En todo caso, estaremos de acuerdo en que no todos lo que se han atrevido a opinar sobre Averroes tienen la capacidad de Tomás, y que no todos hayan estado preparados para encontrar soluciones por cuenta propia. Y estaremos también de acuerdo en que, aun teniendo estas cualidades, pocos son los autores capaces de revivir el problema en cada época conllevando tantas controversias.

---

<sup>6</sup> RENAN, E., *Averroes y el averroísmo: (ensayo histórico)*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 212.

En segundo lugar, hemos hablado de la problemática entre varias parejas de términos: fe-saber, o fe-razón, religión-filosofía, e incluso teología-filosofía. Hemos de decir que las coordenadas en las que se evoca a Averroes no siempre están bien planteadas. Para empezar, no queda claro de manera inmediata que los primeros términos de cada par sean mutuamente coextensivos: no negamos que fe, religión y teología estén conectadas o incluso correspondientes, pero esto no es evidente y haría falta explicarlo cuando el tema se aborda. Los segundos términos, por su parte, tampoco coinciden: el saber, la razón y la filosofía pueden coexistir y formar sistema en cierta época y bajo determinadas circunstancias, pero desde luego que no se presentan de manera inmediata en bloque e indistintamente.

Por otra parte, aun creyendo que sólo hay dos términos en esa relación, pongamos religión y filosofía, no queda claro que tengan que ser dos bloques independientes. Precisamente el problema es si hay elementos comunes, si hay independencia, subordinación de uno para con el otro o incluso coincidencia... En todo caso, la dificultad está en que los textos revelados nada dicen de la filosofía, y no son ellos mismos, al menos de manera inmediata, un texto filosófico. Así pues, si se determina una relación, cualquiera que esta sea, e incluso una ausencia de relación entre ambas, esta determinación proviene de la filosofía, y no de la propia religión. Si se confrontan razón y fe, la autora será la razón, y no la fe; si se trata de fe y saber, caerá del lado del saber, y así sucesivamente.

Este es el motivo por el que el mismo esfuerzo por coordinar los dos ámbitos ha determinado la condena de cada una de las soluciones propuestas, pues el segundo de los términos no se podía poner en relación con el primero sin socavarlo y desposeerlo de su propio terreno, y entonces no cabe más remedio que ceder o usar la fuerza. En cada una de las tradiciones, musulmana, católica, protestante, sólo un delgado hilo de argumentos y tesis han podido salvarse, a través de los siglos, de las condenas sucesivas que han sufrido pensamientos demasiado amenazantes para una ortodoxia sólo celosa de su propia persistencia y que, de verlos más de cerca, quizá debiéramos concluir que sólo se han aceptado y se aceptan aún hoy porque se identifican con un dogma y excluyen la objeción. Solos el fuego y la sangre habrán sido los garantes de la fe cuando unos hombres se hayan creído en el exclusivo derecho de representarla y defenderla, hayan requerido de un aparato mundano que, por sí mismo, resultaba inadecuado para con su objeto, e impotente con el mundo.

Este es el panorama general de las dificultades que supone la interpretación de Averroes. Tenemos conciencia de que nuestras consideraciones son muy simples, incluso poco comprometidas, pero se suelen pasar por alto y por ello nos ocupamos de tratarlas de manera, digamos, preliminar. Sin intentar resolver las graves cuestiones que implican, como ya hemos dicho, sí nos interesa, no obstante, matizar cómo se presentan de manera particular en nuestro autor.

Para ello seguimos el texto del *Fasl al-Maqāl* traducido por Manuel Alonso<sup>7</sup>, así como las anotaciones con las que lo precisa.

Ya su título, traducido, es elocuente: “Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia”. No sobra ni falta ninguna palabra. Pero ¿cuál es su sentido? Manuel Alonso ofrece algunas explicaciones, siendo en esta ocasión más filólogo que filósofo. La palabra traducida con “revelación” significa, de una manera literal, “ley”. Y advierte de que en esa ocasión, como en otras muchas, se alude específicamente a la ley revelada del Islam<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Fasl al-Maqāl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. española de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, pp. 149-200.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 149.

En cuanto a la palabra “ciencia”, el traductor no especifica si se trata de la misma palabra que, en la página siguiente traduce por “filosofía” (*falsafa*)<sup>9</sup>. Pero Manuel Alonso hace otra advertencia en la misma nota: también traducirá por “filosofía” otra palabra que literalmente significa “sabiduría” (*hikma*)<sup>10</sup>. No nos sorprendería, en todo caso, que Averroes utilizase el término bastante neutro de “sabiduría” (algo así como, conjuntamente, el saber y su realización) para designar lo que en griego quiere decir más bien “amor por la sabiduría”.

Y el título también habla específicamente de “concordia”, así como de que esta concordia quedaría fundamentada por la doctrina expuesta en este libro, y que además es definitiva, ya nadie podría contradecirla ni desde un campo ni desde otro.

Ahora bien, ¿qué es lo que puede determinar esta concordia? Y, en un segundo plano, pero también de una manera acuciante, surge una pregunta que se hace esperar algo más, quizá el tiempo de una reflexión sobre uno mismo: ¿con qué derecho puede un hombre atribuirse esta singular “doctrina decisiva”?

Empecemos por la primera, y dejemos a la segunda suspenderse: « [...] el intento de este ensayo es inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada [...] »<sup>11</sup>.

Después de haber definido la filosofía como «examen de los seres existentes [...] en cuanto son cosas hechas»<sup>12</sup>, recurre al «texto revelado», al «*Libro de Dios*» para sacar de él unos versículos que, por sí mismos, al menos en opinión de Averroes, incitan o incluso obligan al ejercicio de la razón y a la investigación de los seres existentes.

La conclusión parece categórica: «tenemos la obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual»<sup>13</sup>.

En cuanto a lo que significa raciocinio, el texto de Averroes también es muy claro: «el acto de deducir de lo conocido lo desconocido», definición que sin duda está en conexión con el privilegio de la demostración apodíctica por encima de la dialéctica, la retórica y la sofística<sup>14</sup>.

En este breve comienzo, de pocas páginas pero lleno de pliegues, bucles y determinaciones gravísimas — y según reconoce también Manuel Alonso en la nota que aparece ante la primera referencia al Corán —, es donde encontramos el paso del que se deduce todo el resto de las afirmaciones del tratado.

Veamos de qué disponemos. Un ejercicio de la razón que siempre parte de lo conocido para deducir lo desconocido, y por tanto nunca al revés, y que siempre se aplica a los seres existentes, ya creados, ya ahí frente a nosotros. Sin duda Averroes se refiere al tipo de conocimiento aristotélico por antonomasia, el conocimiento científico por abstracción. Por otra parte, una ley revelada contenida en un libro sagrado, el Corán, de donde el autor extrae versículos que justifiquen y obliguen tanto al ejercicio de la razón como a que tal ejercicio se aplique a los seres existentes, entre los cuales se encuentra todo lo creado.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 150. Para la transcripción de esta palabra y la siguiente, cf. HAYOUN, M.-R. y LIBERA, A. de, *Averroès et l'averroïsme*, París, PUF, 1991, pág. 21.

<sup>10</sup> Por el hecho de que le llama a la filosofía «ciencia» una línea más arriba en la misma anotación, y viendo el título de esta obra en italiano y en francés, me veo obligado a llegar a la conclusión de que es más bien esta última (la que literalmente traduciríamos por “sabiduría”) la que aparece en el título del *Fasl al-Maqāl*. Por desgracia, como se verá, desconocemos la lengua árabe, y aunque esta ignorancia nos lleve a especulaciones poco rigurosas, para nosotros son imprescindibles.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 149, 150.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 150.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, pág. 151.

Ahora bien, ¿cómo se da de manera efectiva esa concordia entre revelación y filosofía, más allá incluso de una mera justificación? En efecto, cualquiera que perteneciese a la religión de Averroes hubiese podido deducir, de las palabras de este, que la filosofía está permitida por dicha religión. Pero de ahí a deducir que se está *obligado* a hacer filosofía hay una diferencia.

Quedan cuestiones pendientes, que no podemos deducir de una lectura superficial. En primer lugar, ¿incluye el texto revelado algún contenido?

Respondamos que sí, de una manera ingenua: *al-Corán* significa precisamente “recitación”, aquella que, a la muerte de Mahoma, que supuestamente era analfabeto, recogieron sus seguidores. El “contenido” de la revelación, sin embargo, no se halló directamente en el texto, sino que le fue revelado directamente a Mahoma por el arcángel Gabriel. Por tanto, no contamos exactamente con un texto inspirado como en el cristianismo, o en una ley originariamente escrita, como entre los judíos: si bien Dios se le aparece a Moisés, éste plasma inmediatamente los Mandamientos, y está en la tradición que él mismo es autor de la Torá.

El texto del Corán contiene sin duda la ley revelada, pero lo que cuenta precisamente esa recitación que es el Corán, es *cómo la ley se revela a un hombre*. Mahoma, a este respecto, no sólo es el profeta a quien se le revela todo lo que hay por revelar, sino el que hace valer esa revelación para cualquier hombre; digámoslo así: que siguiendo los preceptos y la vida, no lo olvidemos, de Mahoma, estamos siendo tan beneficiarios de la revelación como él lo fue.

Así, por tanto, Averroes pasa sin transición de la mera incitación del Libro de Dios, a una obligatoriedad impuesta: tenemos la obligación de hacer filosofía.

Pero da la sensación de que Averroes aplica su primera deducción en este tratado no a lo que existe creado de una manera digamos ordinaria, sino precisamente respecto al Libro de Dios. ¿Cómo es posible esto? ¿El mismo Libro de Dios es una criatura? ¿Detenta, por pensarlo de otro modo, contenidos propios? ¿Y estos contenidos, de ser tales, coinciden con los que necesita el raciocinio para comenzar con el proceso de lo conocido a lo desconocido?

Se trata de preguntas difíciles, donde vemos ya los puntos centrales de las controversias posteriores. Y están ligadas a esa cuestión que antes nos planteábamos sobre cómo la revelación y la filosofía se armonizan no sólo de derecho, sino de hecho.

Dejemos para después la capciosa pregunta sobre si el Corán es o no criatura. Detengámonos en cuál puede ser, si lo hay, el contenido de la revelación. Percatémonos de que casi todos los versículos citados por Averroes al principio de este tratado son más bien exhortaciones, y no tanto aseveraciones.

Averroes parece aceptar la existencia de un saber religioso aparte de un saber racional, que concurriría tanto como éste al ejercicio de la razón<sup>15</sup>. Pero también es verdad que tal saber, aun siendo necesario para el raciocinio, no tiene por qué consistir en datos sensibles, o en una constatación de tales datos. Ya hemos señalado que la sabiduría tiene ese aspecto de realización, aparte de consistir en un acerbo de conocimientos que, de por sí solos, serían demasiado áridos.

Si algo hemos de conocer a través del Corán, no será un breviario de las leyes fundamentales de la física; sería demasiado ingenuo intentar descifrar tales cosas del

---

<sup>15</sup> Cf. *Averroes's Tahāfut al-tahāfut (The Incoherence of the incoherence)*, 2 vols., introducción y notas de Simon Van Den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford, OUP; London, Luzac, 1954; rep. 1969, p. 318. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del "Tahafut al-tahafut"*, Madrid, Trotta, 2001, pág. 92. — Todas las citas de esta obra de Averroes están tomadas del libro de I. Maiza Ozcoidi, pero señalaremos en primer lugar y entre paréntesis la página de la versión inglesa; de esta manera, la referencia presente quedaría como sigue: Cf. *Tahāfut* (p. 318). Citado en, etc.

Libro de Dios. Lo que conocemos son algo parecido a postulados: «si es verdad que sólo es posible el perfeccionamiento de las ciencias teóricas tras la aceptación de postulados y axiomas primeros, lo será más aún en el caso de las *ciencias prácticas*.»<sup>16</sup> De aquí no hemos de deducir que las ciencias teóricas tengan unos postulados teóricos y otros prácticos, pues aquí se habla específicamente de ciencias prácticas, pero tampoco hemos de deducir que estas ciencias prácticas sean de por sí la religión o la revelación.

Citemos otro pasaje: «todos los filósofos están de acuerdo en que los principios del comportamiento deben ser tomados de la ley [divina], pues no hay nada que demuestre *la necesidad de la acción*, a no ser la existencia de virtudes alcanzadas por medio de acciones morales y su práctica»<sup>17</sup>; ejemplo de lo cual, evidentemente, es Mahoma. Tampoco hemos de suponer, sin embargo, que la ciencia teórica forma parte de algún modo de las ciencias de la práctica, aún más extensa. La separación en Averroes nos parece tajante.

Lo que sí podemos y debemos conocer del Corán, y lo que el Corán nos hace conocer para que cumplamos, es la ley. Ni más ni menos. Hemos de conocerla para cumplirla. Y esto, si bien no presupone cualidades especiales en ningún hombre, sí puede dar lugar, en base a ejemplos de su cumplimiento — entre los cuales está Mahoma en primer lugar, como ya sabemos —, a una ciencia práctica.

Es fundamental el hecho de la separación entre ciencia teórica y ciencia práctica: la segunda no requiere de principios teóricos, mientras que la primera no requiere de modelos morales. La ley, al revelarse, se impone, y al imponerse toma forma en un texto que expone lo que hemos de hacer según unos preceptos que no son simplemente mínimos. *El revelarse de la ley* es por tanto lo que determina su misma obligatoriedad. En el Islam, o al menos en un pensador musulmán como Averroes, no podría existir la ley sin la revelación, puesto que no sería vinculante, y no podría haber revelación sin ley, puesto que nada habría allí diferente al conocimiento más burdo.

¿Cuál será por tanto, la relación entre revelación y filosofía? Podríamos pensar que de los versículos, Averroes extrae que simplemente hay que dedicarse, en cuanto creyente, a hacer filosofía; pero esto no puede ser así, porque contradiría lo que él mismo dice en numerosas ocasiones a propósito de la exclusividad del ejercicio de la filosofía a unos pocos.

La ley revelada, por tanto, no impone directamente a todo musulmán, el ejercicio de la filosofía. ¿Cómo entonces ha podido deducirlo Averroes de unos versículos del Libro de Dios? Porque él ya conoce el arte de la deducción apodíctica, él ya es un filósofo...

Aquí parece que estamos en el punto más alejado de una concordancia entre ley y especulación. Pero no es así. Hemos visto que lo propio de la ley es imponerse, puesto que es revelada, y antes consideramos la especificidad del Islam respecto al destinatario y detentador de esta relevación: se impone al hombre directamente. Incluso antes de adoptar la forma por todos aprehensible de un libro y de una recitación, la ley obliga y el hombre está obligado. Si en las ciencias morales lo importante es la acción conforme a contenidos mínimos que determinan una acción ejemplificada por el profeta, en las ciencias intelectuales lo fundamental será un conocimiento que dé cuenta de la obligatoriedad de la ley.

Digámoslo de otro modo: por el hecho de que la ley se me impone, puedo y debo conocer. Aquí no partimos de la necesidad de datos, sino de la obligatoriedad de principios. La labor del filósofo se acerca aquí, hasta prestarle dimensiones planetarias, a la de jurista, o incluso a la de juez.

---

<sup>16</sup> *Ibid.* (p. 315). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 392.

<sup>17</sup> *Ibid.* (p. 361). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 392. El subrayado es nuestro.

El jurista inquiera, bajo la entera sumisión a la ley impuesta, la interpretación que debe hacerse de su texto, y a cómo debe de aplicarse. Y no poco había de saber Averroes al respecto, debido a su oficio. El juez, por su parte, es comparado por él mismo en una página destacada: «¡qué juez más grande que el que juzga sobre si lo existente es así o no es así!»<sup>18</sup>. Casi en cada página del *Fasl* la labor de la filosofía es justificada, legitimada, legalizada incluso en la analogía con el derecho: defiende el raciocinio intelectual de la acusación de herético en la misma medida en que el raciocinio jurídico no lo es<sup>19</sup>, las leyes aparecen como modelo de lo que se puede heredar de los que comparten la misma religión<sup>20</sup>, descarta la objeción que invalidaría la filosofía porque en ella se den errores evocando el derecho canónico<sup>21</sup>, y un largo etcétera que recorre el opúsculo de parte a parte.

Averroes no sólo legitima a la filosofía, la convierte a ella misma en una labor de legitimación. Desde el momento en que somos musulmanes, es decir, según su significado en árabe, *sumisos*, hemos de aceptar la ley y, desde el momento en que la aceptamos, hemos de aplicarla. Ahora bien, ¿cómo ser creyente sin haber aceptado ya la ley, sin haberse ya sometido de una vez y de forma definitiva a ella? ¿Cómo podría ser ley revelada si no se impusiese ya de una vez por todas, nos transformase y nos constriñera?

Justo antes de escribir claramente el objetivo del ensayo, Averroes mismo admite que se coloca «desde el punto de vista positivo de la religión revelada»<sup>22</sup>, y no podemos explicarnos que nadie se pueda colocar desde tal punto de vista, y de que hable de una positividad de esa revelación, sin tomar en consideración esa constrictión que tanta importancia tiene en el Islam. Se dirá que es algo pretencioso, y así se le criticará desde el mismo Islam o desde el cristianismo. Pero no podemos dejar de reconocer que es consecuente.

¿Queremos decir, por tanto, que el hecho de que Dios *obliga*, por sí mismo, al revelar la ley, hace que el hombre dotado ya para ello esté *obligado* en sí mismo a la especulación filosófica? En cierto modo, esto no es así, desde el momento en que Dios no sólo revela una ley, sino que crea un mundo: nada puede haber en éste que, desde los más bajos fenómenos que se muestran a los sentidos, no responda al arte con el que el Hacedor ya las ha creado. Así, por tanto, los griegos pudieron partir de lo conocido y deducir de allí lo desconocido sin que se violentase ningún precepto básico para los creyentes.

Pero por otra parte, así es: como principio que oponer a aquél que tomaron del neoplatonismo Al-Farabi y Avicena, según el cuál sólo lo uno puede nacer de lo Uno, en Averroes el hombre particular sólo puede serlo en toda su amplitud desde el momento en que el Único se revela como tal<sup>23</sup>. El conocimiento no se deriva solamente de los sentidos, sino, como la lógica, de la propia necesidad del pensamiento. Y sólo podemos atribuir esta necesidad al desarrollo de nuestro pensamiento en la medida en que ya existe lo obligado por Dios. Como el juez que tiene que aplicar la ley, sólo en la medida en que se somete por completo a ella puede utilizar plenamente sus facultades para inquirir lo preciso para hacerla valer. O incluso, digamos: sólo el cadí que vela con fidelidad por el gobierno de su rey, sólo él es capaz

<sup>18</sup> *Fasl al-Maqāl*, *op. cit.*, pág. 179.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, p. 153.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, p. 154.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, p. 158.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 149.

<sup>23</sup> Podemos proponer que esta impugnación del principio neoplatónico provocaba no sólo una más rigurosa clasificación de las ciencias, sino incluso su independencia, así como una considerable disminución de las fantasías de la síntesis, que llenaban el cosmos de entidades intermedias.

de poner en juego todas sus habilidades por el bien de todos y nada hará, de ejercitarlas adecuadamente con sus propias leyes, que pueda dañar a nadie.

La unidad, la unicidad y la omnipotencia de un Dios creador determinan por primera vez en Averroes el paso de una trascendencia incuestionable a una immanencia sin límites. Sin salirse de la creencia, Averroes justifica el ejercicio libre y pleno de las propias capacidades, sean cuales fueren<sup>24</sup>, algo que no sólo entre los teólogos árabes, sino también e incluso más entre los latinos fue mirado con recelo.

Así pues, no constituiría una objeción decir que Averroes se enfrenta al texto sagrado para deducir de éste, y aunque todos lo entendamos, obligaciones que sólo él descifra en tal texto: esto es así porque es el único que puede llevarlas a cabo. Y quizá también alguien diría: así lo hace porque es filósofo antes de creyente. Pero nada induce a ello, desde el momento en que existe la ley que enseña que Dios es omnipotente y obliga a través del testimonio de Mahoma y del texto de la revelación. Tampoco se puede decir que es antes creyente que filósofo, porque los principios de la filosofía están instaurados al menos desde que Aristóteles existió.

¿Cómo, sin someterse a la revelación, pudo Aristóteles ser modelo de saber e, incluso, de prudencia y de sabiduría? No importa demasiado, en un primer momento: basta con que haya existido, con que lo haya sido, y que el desarrollo de las facultades intelectuales haya alcanzado una perfección y una medida tales que tengamos que tomar su legado. Incluso podemos pensar en el azar. En un segundo momento, sólo nos importa en la medida en que Aristóteles pertenece a un medio social privilegiado por las causas que sea y que tal medio nos sirva de inspiración y de reflexión. Aun si la pregunta persiste, siempre se puede responder que la sabiduría del hombre particular nunca contradice la revelación de Dios, sino que la confirma, puesto que da pruebas del orden de su creación. Lo importante de la revelación no es que sin ella nadie pueda ser feliz, o hacer lo que debe hacer, sino que «la ley religiosa sólo instruye a la masa en aquello que necesita para la felicidad»<sup>25</sup>.

Tenemos, por tanto, la posibilidad o, mejor dicho, la necesidad de someternos a la revelación para, al momento, adoptar el punto de vista de su obligatoriedad. ¿Cómo, desde este punto de vista, podía el raciocinio filosófico, deduciendo lo que no conoce de lo que le es conocido, contradecir el contenido de la imposición a la que se somete? «Siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, *resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes*, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque *la verdad no puede contradecir a la verdad*, sino armonizarse con ella y *servirle de testimonio confirmativo*»<sup>26</sup>.

Me arriesgo a considerar la obligatoriedad de la ley revelada en Averroes como una especie de baremo de certidumbre, que no de verdad, pero que sí ha de acompañar a todas las verdades, — a la manera de la que descubre Descartes en el momento del *cogito*, o incluso como el índice de la ilimitada potencia de la sustancia de Spinoza en el continuo despliegue por causalidad eficiente de los modos en el atributo pensamiento y en paralelo al resto de ellos.

Desde el adoptar el punto de vista de la revelación pasando por las demostraciones apodícticas hasta la obtención de la verdad que sólo es una, nos

---

<sup>24</sup> Cf. *Fasl al-Maqāl*, *op. cit.*, pág. 159. Si vamos a la pág. 161, allí se dice que la revelación contiene los caminos que llevan a todos al conocimiento de Dios, pero esto no es porque Averroes los deduzca, ni siquiera alegóricamente, del Corán, sino por el hecho de que la *revelación* es tal.

<sup>25</sup> Cf. *Tahāfut* (p. 258). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 390-391.

<sup>26</sup> *Fasl al-Maqāl*, *op. cit.*, pág. 161.

situamos en un bucle cerrado sobre sí. Y por fuera de él, desbordándolo, sólo la inexplicable seguridad de que hay revelación, de que la ley nos obliga, y muy concretamente, a nosotros: «La mayor parte de las cosas posibles en sí mismas son imposibles para el hombre, y lo que es verdad del profeta, que puede interrumpir el curso ordinario de la naturaleza, es imposible para el hombre pero posible en sí mismo. Pero es necesario por esto admitir que las cosas lógicamente imposibles son por el contrario posibles para los profetas. Si se examinan los milagros de cuya autenticidad no se duda se descubrirá que son de esta clase. *El más evidente entre ellos es el Libro Venerable de Dios*, cuya existencia no supone una interrupción en el curso de la naturaleza conocida por tradición, [...] sino que *su naturaleza milagrosa se establece por medio de una simple percepción y reflexión por parte del hombre* [...] Por esto, este milagro es muy superior a todos los demás»<sup>27</sup>. ¿En quién si no es en nosotros podría darse el milagro? ¿Cómo entonces podría ser lo imposible?

Respondamos a algunas preguntas anejas, antes de pasar a otro ámbito.

¿El Libro de Dios puede entonces ser criatura? Sí, en efecto, ya que su naturaleza, aun siendo milagrosa, depende de Dios, y por ello no puede interrumpir en su curso. Como tal, puede ser inquirida, interrogada y descifrada por quien tenga capacidad para ello, pero eso no significa que el Corán deje de ser un milagro. La ley revelada se impone al hombre, éste la acepta si no es un infiel y actúa en consecuencia. E incluso podría suceder que un hombre cumpliera con la ley sin que se le haya impuesto; pero lo que nunca, en todo caso, podría suceder, es que ese hombre anticipase el poder vinculante de la ley para todos. El milagro es que la ley se revele y nos obligue a todos, y esto es precisamente lo que está por encima de las capacidades del hombre.

Podemos y debemos ocuparnos del contenido de la ley, pero siempre hay algo que depende de la ley por sí sola y a lo que la razón no puede llegar<sup>28</sup>, precisamente por el hecho de que, habiendo existido ya la filosofía, no pudo anticipar su revelación. La filosofía, en este sentido, aunque llegase a un amplio conocimiento de la ley, y a un cumplimiento ejemplar antes de que se hubiere revelado, requeriría de la revelación para llegar a todos. Pero esto no quiere decir que la religión divulgue la filosofía, como ya hemos dicho, sino que hace posible que el filósofo guíe a la masa a través de sus labores políticas.

Otro punto a considerar, es que la filosofía es «la mejor de las religiones»<sup>29</sup>. ¿Esto es así tanto cuando se ha revelado la ley como cuando aún no lo ha sido? En el segundo caso porque es la que más se acerca al conocimiento de Dios, aunque éste no se haya dado a conocer por sí mismo; en el primero porque, ya habiendo aceptado la revelación, el filósofo cumple con la ley en más sentidos y con todas las capacidades propias del hombre.

Esta afirmación, tan llamativa, se compensa, para quien tuviese sospechas, con esta otra: quienes admiten que puede haber religión basada en la mera razón, «deben reconocer que esa religión es inferior a la religión fundada a la vez en la razón y en la revelación»<sup>30</sup>, cosa que consigue solamente el Islam: si es la mejor de las religiones reveladas es porque en él la filosofía no sólo es posible, sino que es

<sup>27</sup> *Tahāfut* (p. 315). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 70. Los subrayados son nuestros.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* (pp. 258-259). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 84: «Los filósofos nos ocupamos de examinar todo el contenido de la Ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si por el contrario la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe». Ver también: *ibid.* (p. 322). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 69.

<sup>29</sup> *Tafsir de la Metafísica, libro A*, cap. 1, par. 2, cit. en S. Punk, *Mélages de philosophie juive et arabe*, p. 456. Citado a su vez en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 75.

<sup>30</sup> *Tahāfut* (p. 322). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 69.

obligatoria para algunos. La revelación es más perfecta porque es más vinculante y obliga a un mayor conocimiento de Dios.

Ahora bien, aun impulsado, obligado y legitimado en todas sus facultades por la ley, ¿se detiene el filósofo en una revelación particular? El proceso de adquirir sabiduría, a través de ciertos procedimientos, le acerca a Dios aunque éste no se haya revelado por sí mismo. Por ello todas las religiones son verdaderas, desde ese punto de vista, y el filósofo escoge la mejor de entre ellas. ¿Pero qué ocurre cuando un filósofo ya acepta la revelación, incluso la más perfecta de ellas? El saber no se acaba todavía. En contra de los teólogos de su tiempo, y a pesar de sus grandes conocimientos de los antiguos y de diversas materias, Averroes siempre incidirá en lo mucho que nos queda por saber. En este complicado punto, la concordia entre revelación y filosofía parece cortocircuitarse: aceptar la revelación es algo obligado para el filósofo, no sólo por ser hombre, sino en cuanto tal; si admitimos que para seguir con el proceso del saber hace falta la revelación y este proceso no acaba nunca, ¿por qué no habríamos de esperar, aparte de proseguir con nuestras investigaciones, que una revelación aún más amplia es posible? El milagro de la revelación en el Libro de Dios ya está aceptado, pero si en el proceso que ésta obliga hay lugar para admitir todavía su milagro, y nuestra ignorancia, ¿cómo no pensar que *el milagro aún puede darse*? ¿Cómo, siendo creyente, no *creer* que la revelación es aún posible?

El filósofo está obligado a escoger la mejor religión de su época, aun cuando *todas ellas sean igualmente verdaderas para él, y debe creer que la mejor puede ser abrogada por otra aún mejor*<sup>31</sup>.

Nos sorprende que esto sea así; incluso nos atrevemos a pensar que este último paso que damos se deba a un mal conocimiento de la obra de Averroes. Quizá se refiera en este pasaje a los pensadores anteriores al Islam... ¿Cómo creer en el Corán y aún así creer en la posibilidad de otra revelación mejor? ¿Cómo seguir a Mahoma y creer en su perfectibilidad como hombre? Dicho de otro modo: ¿cómo ser filósofo y musulmán?

Sin duda hace falta escoger, o elegir, para ser *sumiso* a una ley que se impone, aunque no se imponga lo suficiente como para haber sido revelada desde siempre. Dicho de otro modo: para ser musulmán, y someterse a la ley como hizo Mahoma, hace falta *elegir* la mejor religión. Y esta elección, que es necesaria para que la ley se imponga sin caer en una necesidad de tipo natural, o constrictiva, es la que permite aún hoy, para los devotos de esa mejor de las religiones, que estén abiertos a otra mejor todavía. Es más: no sólo *puede* creer un verdadero musulmán en la venida de una religión mejor que la de Mahoma, sino que *debe* creer en tal posibilidad si es musulmán en todos los sentidos.

En este punto nos situaríamos en un ultra-islamismo, pero completamente alejado de toda postura radical: no que cualquier esfera, y con ella la filosofía, se lleve ante el tribunal de la fe musulmana, sino que el tribunal ante el que son llevadas todas las cosas (incluida esa fe) esté protegido por los principios mismos del Islam.

Démonos cuenta, sin embargo, de que Averroes no habla aquí de los musulmanes, sino sólo de los filósofos. Y hemos sido nosotros los que nos hemos planteado la cuestión del filósofo musulmán. Podemos pensar que, para los musulmanes no filósofos, la sumisión es de otro tipo: una *sumisión sin elección*. Nada sería más coherente con lo que ya señalamos antes: que la ley religiosa sólo instruye a la masa, mientras que el filósofo, en cierto modo más cercano al contenido que

---

<sup>31</sup> *Ibid.* (p. 360). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 69. La cursiva es nuestra.

impone la ley, si no a la fuerza con que se impone de hecho a todo hombre, adquiere la ventaja de cierto margen de maniobra.

Por una parte, la ley es obligatoria para la masa, y debe serlo también a través de las tareas de legislador, jurista y gobernante. Por otra parte, el filósofo no habrá de serlo hasta tal grado de perfección que llegue a saberlo todo de manera apodíctica, y en la espera de una *posible* religión mejor, en tanto dura, por siempre, la ignorancia, queda el espacio para la labor de la fe musulmana. Así se darían dos formas de obligatoriedad de la ley para dos tipos de hombres muy distintos según sus capacidades: los que son sólo obligados por la ley y los que, aparte de obligados, pueden y deben también obligar a otros hombres con sus facultades superiores. Pero también serían dos formas de obligatoriedad aptas para dos dimensiones de un mismo hombre: devoto e imán, jurista y posible reo, cadí y gobernado, sabio e ignorante. Un mismo impulso sería entonces aquél que le lleva al hombre, filósofo y musulmán, a creer en la revelación de la ley de Mahoma y a creer en la posibilidad de una revelación más amplia.

De este modo pensamos que puede resolverse este punto crucial: no tanto en una dialéctica abstracta, como en la conjunción de tareas en la propia vida de Averroes.

## El Entendimiento Agente

Ya hemos identificado un aprecio inusitado por el desarrollo de las capacidades propias, que además Averroes ejemplificó en vida, en ese quicio donde se encontraban coordinadas la revelación y la filosofía. Con el tema del entendimiento agente nos encontramos con el otro polo de esa problemática religión-filosofía: no sólo se trata de describir cómo ha de ser ese desarrollo pleno de las capacidades que nos son propias, sino de definir su estatuto en el orden de los seres. Por ello es por lo que el entendimiento agente se convirtió de una manera perdurable en un problema crucial para toda la escolástica.

No nos ocuparemos de ofrecer una exposición exhaustiva de la psicología de Averroes, que además nos obligaría a remontarnos a otros autores, en una panorámica que se nos antoja inacabable. Sólo haremos algunas precisiones sobre ese enigmático entendimiento agente que, durante muchos siglos, parece haber ofrecido un indicador de cualquier solución que se ofreciese a las relaciones entre religión y filosofía.

Pensamos, de una manera quizá superficial, que este problema sobre *si el entendimiento es uno* se presenta de una manera similar, al menos inmediatamente, al problema de la interpretación de la tesis sofística que afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”. En efecto: ¿se habla del hombre particular o del universal? ¿En qué sentido es medida de las cosas: al pensar, al actuar? Y ¿de qué cosas se trata? Nada parece claro en una elocución tan lapidaria desde el momento en que se trata de interpretarla. Así, de un modo similar, con el entendimiento y su unidad, no sabemos en qué sentido es *uno*: ¿uno en sí o uno porque cada cual dispone de uno? ¿Es uno siendo separado o es uno esparcido en la multiplicidad de los hombres? ¿De qué entendimiento, finalmente, se trata: del agente, del alma, de una parte de la misma?

Por otro lado, consideramos que muchas veces la falta de precisión a la hora de interrogar a Averroes sobre el entendimiento agente ha consistido en un error de base: nada más lejos de este autor que un entendimiento esférico, digamos, una emanación del Uno que pertenece a un neoplatonismo respecto del cual se manifiesta claramente y en múltiples lugares. La virtud de Averroes consiste precisamente en una vuelta a Aristóteles limpio de las elucubraciones que hacían aparecer monstruosidades

angélicas hasta en los más groseros eslabones de la materia. Aquí el entendimiento agente no viene definido por una figura, un poliedro o una esfera. Por decirlo de algún modo, no le corresponde un lugar, una dimensión o un espacio. Es un *ejercicio*. *Entendimiento agente, en proceso, desarrollando su acción propia*, esto ya es suficiente: no hay lugar para figuraciones sin rigor.

Creo que se le haría más justicia si hablásemos de él en términos de capacidad, como venimos haciendo, de potencia, de energía: no extensión, sino intensidad, o incluso intensionalidad, por tomar un término deleuziano. La metáfora para referirse a él no será la de un arte, que necesita un material capaz de extraviarnos en consideraciones inútiles, sino la luz: sólo necesitándose a sí misma en lo que se refiere a los cuerpos, puede ganar intensidad, refractarse en un solo punto, canalizarse en haces. Si a pesar de todo quisiésemos ofrecer una imagen visual, hablaríamos del entendimiento como un cono, truncado en algunos hombres, con el vértice sin desbastar en otros, pero que en condiciones propicias afila su cara lateral en un solo punto infinitamente pequeño pero máximamente definido.

Y aunque no es una figura o una imagen, el entendimiento agente ocupa un rango: nada menos que el del conocimiento más perfecto de que es capaz el hombre. Sin embargo, y aunque ocupe un puesto privilegiado en su metafísica, no se reproduce una procesión emanatista. El entendimiento agente bien puede ocupar un lugar, ser incluso un lugar<sup>32</sup>, a condición de que no se distinga de lo que contiene. Averroes parece haber rescatado y admitido las posiciones más radicales de Aristóteles<sup>33</sup>. Insiste en la unidad entendimiento-inteligible, aparte de ciertos pasajes que hablan por sí solos: «el que piensa y lo pensado son una y la misma cosa en el entendimiento humano»<sup>34</sup>.

Este enigmático lugar, donde todo se hace transparente, ¿cómo habríamos de localizarlo? Parece igual de inadecuado el situarlo en una esfera, en la luna, o una parte del alma en la que sólo sería un sector junto a otros. Averroes se muestra muy comprometido precisamente en esta cuestión: nada de la imaginación, los sentidos o la memoria debe enturbiar al entendimiento agente, porque no hay nada en él que haya de ser corporal. Si es una facultad del alma, lo es *por lo que ésta puede*, no por lo que ésta es según un catálogo de burda fisiología.

Siendo de este modo, el entendimiento ha de ser eterno. ¿Por qué? En primer lugar por lo que conoce: si en nada se diferencia de los contenidos que ostenta, y todo lo cognoscible responde a principios invariables, el acto de conocerlos está tan poco sometido a la corrupción como dichos principios. Preguntémonos, sin embargo, por esos contenidos: ¿son los seres existentes o más bien su esencia, expresada en universales?

Sin duda el entendimiento no puede ser lo que no responde a su propia naturaleza, así que, en primer lugar, sus contenidos serán universales extraídos por abstracción de existentes cuya naturaleza no es el pensamiento. ¿Y cuál es el carácter de estos universales? ¿No habrán de ser existentes a su vez? No, en sentido estricto, pues mal podríamos coordinar el desarrollo de una potencia con un universal existente de manera separada: el universal por sí mismo está impregnado de la misma facultad que actúa al conocerlo, así como, inversamente, confiere eternidad a dicho acto.

---

<sup>32</sup> *Ibid.* (p. 351). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 303.

<sup>33</sup> *De anima*, III, 6-7, 431a: «Una misma cosa es la ciencia en acto y su objeto».

<sup>34</sup> *Tahāfut* (p. 108). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 329.

El acto, al igual que *su constante perpetuidad*, deben tomarse como cosas propias de esos universales en cuanto son inteligibles, no en cuanto son existentes, pues de lo contrario los universales existirían separados<sup>35</sup>.

Así pues, acto perpetuo de conocer, que en su despliegue ha de ser eterno como su objeto. ¿No supondrá un lastre para el entendimiento que sus contenidos no sean inmediatamente inteligibles? «No hay diferencia, así, entre el entendimiento y el inteligible, salvo que, como los inteligibles son inteligibles de cosas cuya naturaleza no es entendimiento y que sólo llegan al entendimiento cuando el intelecto abstrae sus formas de la materia, nuestro entendimiento no es inteligible desde todos los puntos de vista»<sup>36</sup>.

La solución se da en que siendo acto de conocer, el entendimiento no sólo puede ser uno con el inteligible, sea cual sea su origen, sino que no tarda en volver sobre sí: el entendimiento no sólo no se distingue de su contenido sino que, en su mismo ejercicio, no se distingue de su propia actividad, que supera con creces cualquier universal abstracto.

Es peculiar de esta percepción intelectual el que la percepción en ella sea idéntica al percipiente. Y por eso se dice que el entendimiento es lo inteligible en sí mismo. Y la causa de esto es porque el entendimiento, al abstraer de la materia las formas de las cosas inteligibles y al recibirlas con una recepción inmaterial, *llega a conocer su propia esencia*<sup>37</sup>.

Allí donde no hay quizá gnosis, ni misticismo, pero sería el lugar de lo místico, el entendimiento agente se produce a sí mismo en el desarrollo de sí. Si pudo parecer inadecuado que anteriormente lo llamásemos facultad, o potencia, que implica la potencialidad, aquí vemos que sólo puede ser acto en el desarrollo pleno de lo que al principio no es más que posible. En cuanto nos pertenezca nunca dejará de ser, en todo caso, una facultad, tocada por algo de potencial<sup>38</sup>.

Ahora bien, Averroes llega a decir: «nuestro conocimiento de las cosas es idéntico al conocimiento de nuestra propia esencia»<sup>39</sup>. ¿Cómo entonces el entendimiento agente no sería una facultad si, conociendo las cosas, nos conocemos a nosotros mismos, aun siendo imperfectos?

Hemos visto cómo la eternidad del entendimiento agente proviene de la perpetuidad de su progreso, pero hablando de su contenido habíamos hecho una referencia vaga a principios invariables. El propio entendimiento no será el primero de ellos, y quizá tampoco el último.

Vayamos por partes. El conocimiento de las cosas creadas, en Averroes, tomará la forma aristotélica por antonomasia: la única forma de conocer las cosas es por sus causas. El ejercicio del entendimiento, o incluso de los diversos entendimientos, encuentra su lugar en la necesidad de la existencia de causas segundas, y en la creación divina del mundo desde la eternidad.

Ahora bien, si conocemos las cosas en su orden propio, y nos conocemos a nosotros mismos en tal acto, ¿podremos tener algún objeto aún más noble por inteligible, que haga uno con el entendimiento? Volvamos a citar ese principio del *Fasl*:

<sup>35</sup> *Compendio de Metafísica*, trad. de Quirós, pp. 157-158. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 330. La cursiva es nuestra.

<sup>36</sup> *Tahāfut* (p. 202-203). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 332.

<sup>37</sup> *La Psicología de Averroes*, trad. de S. Gómez Nogales, pp. 199-200. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 332. El subrayado es nuestro.

<sup>38</sup> Cf. *Tahāfut* (p. 206). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 351.

<sup>39</sup> *Ibid.* (p. 20)1. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 340.

«la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas»<sup>40</sup>. Conociendo el arte y el artificio, ¿podemos conocer al artífice? Aunque en primer momento parezca herética, la respuesta es sí, porque del mismo modo que se consideran las cosas en cuanto están hechas, desde este punto de vista sólo podemos considerar a Dios como Hacedor. Se demuestra la existencia de Dios como Hacedor, es decir, se demuestra un atributo coránico de Dios.

Nada, por tanto, de un acceso o una asimilación de una forma de conocimiento que ya sería aquella con la que Dios se conoce a sí mismo. Averroes mismo tacha esta pretensión de herejía<sup>41</sup>. Cierta conocimiento del ente supremo, esto es lo que conviene, y no una gnosis.

A pesar de las advertencias de Averroes, preguntémosnos cuál es la diferencia entre el entendimiento del hombre y el de Dios. De creer lo que afirman algunos especialistas en la materia, el entendimiento humano no puede autointeligirse aprehendiendo algo diferente de sí mismo, pero, por sí mismo y en un modo más eminente, autointelige las cosas de modo tal que fuese su causa<sup>42</sup>. Es decir, no tanto por ser su causa, sino de modo tal que sería su causa. Por lo tanto, el nuestro llega, en este ámbito, solamente a uno de los contenidos del Libro de Dios, pero no a la supremacía con la que impone su poder y que, ahora sí, consiste en *acto puro*.

Dejaremos de lado esta difícil cuestión de la relación entre la voluntad y el modo de la sabiduría divina. Y abordemos el aspecto que nos interesa: si el entendimiento agente del hombre es eterno, y si, siendo así, está separado.

Dos eran las razones por las que el entendimiento agente era eterno, que más tarde quizá veamos resolverse. La primera, porque su contenido mínimo era el conocimiento de las cosas por sus causas, es decir, según principios necesarios que remiten a un mundo creado por un Dios omnipotente. La segunda, porque a través del entendimiento nos conocemos a nosotros mismos y, de manera separada, el mismo entendimiento se entiende a sí, sin más límite que sí mismo. Es por ello que tal intelecto, considerado de manera separada, tiene un rango dentro de la jerarquía de existentes inmateriales, sólo por encima del intelecto material.

Siendo eterno, y pudiendo inteligirse a sí mismo, ¿será uno para todos los hombres en conjunto? La respuesta, a pesar de las grandes dificultades, es no, pues en cuanto que es *para un hombre*, está manchado, por decirlo de algún modo, por la potencialidad. Sólo es uno, y está separado, cuando es *para sí*, si se nos permite esta expresión. Veamos entonces si es uno para cada hombre: y evidentemente así es, si se trata de una facultad...

Seguramente deberíamos considerar las dificultades referidas a una supuesta materialidad de los inteligibles inmateriales, así como las complicadas relaciones de los intelectos entre sí (material y/o potencial, etc.), pero aun sin abordar esas cuestiones tan técnicas y tan graves, creemos poder sacar alguna consecuencia. Aun tratándose de una facultad, de un *talento*, como se traduce a veces, ¿puede un

---

<sup>40</sup> *Fasl al-Maqāl*, *op. cit.*, pág. 150.

<sup>41</sup> Cf. *Tahāfut* (p. 215). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 239.

<sup>42</sup> Cf. HAYOUN, M.-R. y LIBERA, A. de, *op. cit.*, pág. 31. ¿Quiere esto decir que Dios conoce el entendimiento agente y, por tanto, a través de él? ¿O más bien que dispone de él desde toda la eternidad? Averroes se muestra más cauto de lo que se podría pensar en esta materia, y parece suspender el juicio, o más bien negar ambas opciones. Lo que sí parece claro es que Dios, según Averroes, dispone de ciencia y de voluntad, pero no son las humanas, pues entonces participaríamos del mismo Dios, que es «demasiado sublime para que esto suceda» (*Tahāfut* (p. 135). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 342.) El entendimiento de Dios en la creación, por tanto, no ha de ser el entendimiento agente: ni el que poseemos, ni al separado. Y Averroes, por tanto, se verá forzado a suponer una especie de subprocesión de entendimientos inmateriales.

hombre dar el salto, por decirlo de algún modo, a esa autointelección de la inteligencia inmaterial? Nosotros lo habíamos supuesto, pero ahora parece dudoso. Averroes, sin embargo, lo admite explícitamente: «por un corto período de tiempo»<sup>43</sup>, constituyendo «la felicidad suprema»<sup>44</sup>. El talento pone en marcha un proceso que llega a integrarse con el entendimiento agente en sí, y no con Dios mismo, según lo que hemos visto hace poco. Pero tal estado quizá no permanece consignado en lo que se llama entendimiento *in habito*.

Sólo desde este punto de vista el entendimiento agente puede ser uno en sí mismo y uno para todos los hombres: del mismo modo que el simple punto del vértice de ese cono que nombrábamos un poco más arriba puede ser vértice de infinitos conos.

Sin embargo, el acceso al entendimiento agente no nos hace perdurar en la eternidad, y precisamente porque él no perdura en nosotros. Lo cual, en todo caso, no puede hacer que deje de ser eterno... Si nos vimos obligados a entenderlo al principio como una facultad, el propio finalismo aristotélico de la filosofía de Averroes nos obliga ahora, por ese mismo proceso del conocer, a situarlo fuera del hombre.

A pesar de evitar la herejía, llegamos quizá a otro punto insalvable. Sin poseer de por sí ese entendimiento agente ¿cómo pasa nuestro entendimiento de la potencia al acto? Por el hecho de ser imperfectos y de poseer un cuerpo, dos soluciones han de formularse, que se necesitan mutuamente pero a la vez se anulan. La primera consiste en que, como el fin hacia el que tendemos, el entendimiento agente actúa sobre nuestra vil materia, o al menos sobre la potencialidad de nuestro entendimiento, a la manera de una orden o un mandato<sup>45</sup>. La segunda consiste en que desde el principio, desde antes de que el entendimiento agente marque y mueva al alma en lo que tiene de entendimiento material, existan ya en éste todos los conceptos inteligibles<sup>46</sup>.

Del mismo modo que las formas están contenidas en la materia sobre la que Dios crea<sup>47</sup>, los inteligibles están contenidos en el entendimiento potencial antes de pasar a ser agente. Por lo tanto, el *comienzo* del conocimiento debe tener el doble origen del entendimiento agente en sí y el de una especie de predisposición en el entendimiento material o potencial. Así nos atrevemos a decirlo, aun arriesgándonos a equivocarnos por nuestra falta de conocimiento sobre la materia: el problema del momento preciso en que se pone a actuar el entendimiento como facultad humana, queda a la vez sobreexplicado y sin explicación.

La determinación imperativa de la ley revelada que en la sección anterior nos atrevimos a extrapolar a la necesidad del proceso por el que se llega a la sabiduría, vemos, tal vez, que quede aquí desdoblada y sin vinculación. El Dios de la revelación bien puede haber obligado al ejercicio de la filosofía, haber creado un mundo, haber dispuesto las facultades para que por sí mismas se desarrollasen, pero ya las condiciones de esa concesión la limitan a la carne, al tiempo y a la muerte: la puerta que se abría e incluso dejaba vislumbrar la conjunción con el entendimiento divino, ahora deja el desarrollo de las propias facultades en una mera posibilidad, y de una evidencia carnal patente.

Averroes, aun suponiendo que estuviese por encima del resto de los hombres, también es un cuerpo obra de la creación y, en cuanto tal, imperfecto. En este caso, como en todos los demás, queda la salvación del Corán: que tras la muerte nos

<sup>43</sup> *Tafsir de la Metafísica. Libro Lambda*, trad. de A. Martín, pp. 238-239. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 367.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 126. Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 367.

<sup>45</sup> Cf. *Tahāfut* (p. 138). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 342.

<sup>46</sup> Cf. MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 367. Eludimos todo el desarrollo precedente, de gran dificultad.

<sup>47</sup> Cf. MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 209.

espera la felicidad, simplemente porque así está dicho, con nuestro cuerpo y lo que quede de nuestro saber<sup>48</sup>; y que en este mundo, por muy imperfecto que sea, la imperatividad de la ley religiosa en el ámbito civil propicie, al menos a los ojos de Averroes, la posibilidad de que el filósofo, ejercitando la sabiduría, tenga un lugar privilegiado en el estado, también como educador.

Basta en todo caso, para la filosofía, que algo sepamos, aunque no conozcamos la causa que determine tal comienzo. Basta, en todo caso, para que haya un arte que guíe el proceso hacia la sabiduría... Y que haya un hombre para quien tal comienzo y tal camino no sean extraños a las exhortaciones de un libro sagrado.

La simple existencia de este hombre, con sus convicciones, será lo inexplicable que la tradición herede en todos los cuestionamientos que le planteen y todas las sombras que proyecten sobre su figura, más allá de libros conceptualmente inmejorables, más allá de argumentos, entendimientos y pruebas.

El milagro de Averroes se funde con el logro del pecado.

### **Cuadro para la tergiversación de Averroes**

Volvamos, sin embargo, a representarnos un Averroes lúcido y potente, pues en primer lugar no estamos seguros de haber identificado correctamente los callejones sin salida de su pensamiento, en segundo porque, siendo así o de cualquier otra manera, el vigor de su pensamiento no deja de extenderse con fuerza durante siglos, y porque ya sólo por sí mismo no ha de merecer menos aprecio por parte nuestra.

¿A qué se debe el cúmulo de despropósitos, falsas atribuciones y condenas infundadas que tuvieron lugar en los siglos subsiguientes? Creemos haber mostrado, aunque sea de una manera muy sucinta, que no suscribimos en modo alguno ninguna de las interpretaciones que de modo tradicional le vienen atribuyendo posiciones más o menos deliberadamente heréticas. Pero también consideramos, y esto nos interesa sobremanera, que estas deformaciones no son casuales, que no dependen solamente del azar histórico, y que no podrían haber tenido a este o a otro pensador como objeto de manera indiferente. Para una consideración exhaustiva de estas eventualidades históricas, remitiríamos al clásico de Renan<sup>49</sup>, de un rigor y de una agilidad admirables; junto a éste, y paliando sin duda las carencias de sus fuentes documentales, que han ido avanzando con las décadas, ha sido de nuestro agrado el breve y preciso estudio de Hayoun y de Libera, en la famosa colección *Que sais-je?*, y que además tiene la rara virtud de exponer objetivamente los principales caminos que parten de Averroes hacia los averroísmos sin emitir ningún juicio de valor.

Nos preguntamos por cuenta propia cómo la obra de Averroes puede haber propiciado, aunque sea de una manera indirecta, aunque ella misma no sea responsable, y junto a eventualidades históricas que no estuvieron en su mano, las crueles caricaturas que se hicieron de ella, y que quizá, lo sospechamos, se vuelven

---

<sup>48</sup> Sería una cuestión interesante ver cómo esas capacidades que nos ha concedido Dios, por el hecho de que sean don suyo, y a pesar de sus imperfecciones, no pueden desaparecer como tales. Averroes mismo habla al respecto de una potencia concedida por "privilegio", del que se sigue una especie de permanencia eterna acorde con sus capacidades; y más adelante: «la cosa más cercana a la existencia necesaria individual es esta existencia. Y parece que a estos seres se les dio desde el primer momento su existencia y una potencia para conservar su existencia». *La Psicología de Averroes*, trad. de S. Gómez Nogales, p. 117. Hace falta que el alma sea inmortal con un cuerpo, aunque esté hecho de una materia sutil que sin duda no es la materia de los inteligibles inmatrimales, pero con la que quizá habría que comparar.

<sup>49</sup> RENAN, E., *op. cit.*, especialmente pp. 181-218.

contra quien las hizo. Quizá podamos tomar apoyo en los puntos que hemos intentado esclarecer y avanzar por las líneas de irradiación de esta luz negra.

Habíamos identificado un bucle cerrado en el *Fasl* del que hemos extraído algunas dificultades y algunos impases. La verdad no puede contradecir la verdad desde el momento en que adoptamos en punto de vista *positivo* de la religión revelada para saber lo que es lícito según esa misma revelación. Parece obvio. Y sin embargo no lo es. Adoptar tal punto de vista de manera inmediata planteaba los problemas de si es el filósofo el que encuentra la revelación, o si es la revelación la que funda la filosofía. Vemos dibujarse dos planos de inmanencia de los que no sabemos cuál es más englobante y cuál más antiguo. Parecen sucederse uno a otro en esas decisiones que el filósofo ha tenido que tomar y en el carácter de revelación de una ley que enseña que Dios es Uno, Único, Omnipotente y Creador.

Sin duda la solución de Averroes ya está dada, y de una manera fulgurante, definitiva, en ese primer gesto del *Fasl*: sólo hay un plano de inmanencia, desde el momento en que esa revelación va dirigida al hombre para que se someta, y éste, sometido, adquiere el privilegio de ostentar la ley. El filósofo inquiere, desde el punto de vista de la revelación, si la filosofía es lícita según esa revelación. ¿Cómo no habría de ser lícita si el filósofo ostenta la ley? ¿Cómo podría haber dos verdades?

Y sin embargo, la cuestión parece invertirse, en cierto sentido, si la independizamos del conjunto de posiciones y aseveraciones que sostiene Averroes, entre las cuales las políticas tienen una importancia crucial. Con tales omisiones, la cuestión adoptaría la siguiente forma: si hay alguna religión, ésta la representa *exclusivamente* el filósofo, porque es el único capaz de adoptar el punto de vista de la revelación en toda su amplitud. Para Averroes, esto sería herético, porque se niega así la capacidad que tiene el Corán para imponer a todos el común camino a la verdad y al conocimiento de Dios, así como a la felicidad. Pero no hay duda de que, fragmentando el pensamiento de Averroes, y sin duda desde otra religión, como es el cristianismo, tal deformación podía tener lugar.

Por otra parte, señalemos que la cuestión sobre qué es antes, o más abarcadora, si la religión o la filosofía, tenía como punto de anclaje polémico la creación del mundo. No tenemos ahora espacio de adentrarnos en este tema, al que por otra parte ya hemos aludido, pero todo gira en torno a la anterioridad de la materia y al poder vinculante de Dios sobre ella: ¿podrá Dios obligar cuando no hay nada para acatar su ley? ¿Se podrá decir que hay mundo cuando la materia aún no obedece? ¿Es libre Dios para crear, o la necesidad es intrínseca a su actividad? Vemos que el asunto de un Dios creador no sólo es el lugar donde se cruza una tradición filosófica y el contenido de un libro sagrado, sino una extrapolación del problema mismo que supone la existencia de esa revelación.

Por último, ya hemos visto que la doctrina del entendimiento agente supone un reflejo de la relación revelación-filosofía, en el que por lo demás hacía falta un complicado aparataje conceptual, de modo que ofrecía una especie de justificación al desarrollo de los conocimientos e inscribía su nacimiento y sus logros en el seno de la creación divina. La compatibilidad de esta doctrina de origen aristotélico con la ley revelada tomaba consistencia en su unidad, en su separación y en su capacidad para acoger la eternidad del individuo.

Si no nos equivocamos, son estos tres aspectos cruciales y, como vemos, relacionados entre sí, los que supondrán el centro de las discusiones en torno a la filosofía de Averroes. No podemos hacer un recorrido por todas las lecturas que se han hecho de nuestro autor, y tampoco es nuestra intención, aunque, para dar una idea de lo que podría ser esta tarea, diremos que, para nosotros, las obras a las que hemos remitido sólo son buenas introducciones. Nosotros, aún menos ambiciosos, sólo queremos dibujar un cuadro, muy esquemático, de todas esas lecturas y tergiversaciones.

En cuanto a la obra intelectual de Averroes, lo cierto es que parece tan acabada, es tan rigurosa y consecuente que resulta difícil aceptar uno de esos tres puntos señalados sin aceptar todo lo demás. Y la claridad de los argumentos, tan bien fundados y desarrollados, hacía imposible no tenerlos en cuenta al menos durante el tiempo en que la necesidad de contrastar la religión con los antiguos era de vital importancia.

Sin embargo, también parece difícil rechazar un solo aspecto de tal pensamiento sin rechazarlo por entero. Y, además, rechazarlo es incluso fácil, si no se tienen argumentos, pero la naturaleza de la época en que vivió y se leyó a Averroes, tanto entre musulmanes como entre cristianos, y por lo menos hasta Ockham, hacía necesario que todo lo que fuese rechazado, también debía ser rebatido. Antes aludimos a ello: ¿con qué fuerza, aparte de esa otra más tajante que acabó llegando, podía servir para rebatir el sistema de Averroes? ¿No se trataba del raciocinio? Pero, evidentemente, perseguir la incompatibilidad inmediata de filosofía y revelación, poniendo a aquélla al servicio de ésta, era suponer un punto común en el que, como postula Averroes, la filosofía pone en ejercicio lo que nos ha sido revelado, y la revelación acoge los resultados de tal ejercicio como su verdad.

Para concretar algo más estas cuestiones, empecemos con los teólogos a los que Averroes, ya en vida, se enfrentó. Como se ha señalado<sup>50</sup>, no se trata de una oposición estricta entre teología y filosofía al modo en que quizá pudo tener lugar en Europa, sino que ambas, ya de base, ofrecen una composición de componentes religiosos con componentes estrictamente filosóficos. A decir verdad, en cuanto que defiende el dogma contenido en el Libro de Dios, y en cuanto se declara como una ciencia de lo divino, al elevarse del conocimiento del artificio al del artífice, sería más adecuado designar teo-logía al pensamiento de Averroes. Sea como fuere, lo cierto es que se trata de maneras diferentes de utilizar y disponer componentes iguales. Lo que siempre les reprochará Averroes a los “teólogos” de su tiempo se resume básicamente en dos aspectos: en primer lugar, servirse de los argumentos de los filósofos sin conocerlos y con fines interesados, de modo que no tienen capacidad para demostrar nada. Los “teólogos” no conocen el *arte*, aunque conozcan sus instrumentos, porque el arte es apodíctico. En segundo lugar, no respetan la ley expresada en el Corán, y esto simplemente porque no la aceptan: actúan como si hubiese que combatir a favor del dogma y en contra de los filósofos, pero lo cierto es que no concurren a su defensa si no parten de la palabra que lisa y llanamente le exhorta a cada hombre en lo que tiene que hacer. Por tanto, son ellos los que no respetan la ley y cometen herejía al usar de manera desordenada los pareceres y los argumentos de los filósofos.

Es por ello que Averroes llega a pedir a su rey, de modo sorprendente pero inequívoco, que se prohíban esas especulaciones<sup>51</sup>. Da la sensación de que Averroes pide sin piedad lo que más tarde le será aplicado a él una y otra vez. Pero sin duda creía que tales ejercicios no podían concurrir ni al desarrollo de la filosofía, ni a la estabilidad del estado, ni a la defensa de la fe. Y quizá no se equivocaba.

Sin secundarlo, tomemos también el punto de vista de los “teólogos”. He aquí un filósofo, que toma el testigo de infieles y disolutos, tiene la pasmosa seguridad de cumplir con la Ley en el ejercicio de capacidades que han sido ya desarrolladas perfectamente fuera de la fe. Además, tiene el valor de demostrar, de manera decisiva, la concordia entre revelación y filosofía. ¿No parece esto suplantar la misma labor del “teólogo” y hacerla para siempre inservible?

---

<sup>50</sup> Cf. MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 29.

<sup>51</sup> Creemos no poder encontrar la referencia precisa para sustentar lo que afirmamos en este punto, pero estamos seguros de haberlo leído. Agradeceríamos que alguien nos la indicase: hector.astudillo@yahoo.es.

A los problemas que suponía la coherencia, digamos la completitud y la corrección de su sistema, se viene a sumar esta capacidad para colocar en un lugar difícil a quien se enfrente con él. Averroes conoce el arte de quien se le oponga, y tiene asumido lo que éste defiende sin aceptar verdaderamente.

No creemos exagerar si decimos que quizá Averroes ya propuso de manera consciente sus escritos como la solución a los problemas teológicos de su época, aparte de los filosóficos. El carácter tajante de los títulos de sus libros de creación propia lo testimonian.

Ahora bien, ¿no usurpaba Averroes la disposición imperativa de la revelación en provecho propio? Dentro de los pocos conocimientos del Islam de los que disponemos, y de que admitiríamos confundirnos ante cualquier experto en la materia que supiese explicar lo que hemos dejado sin considerar, creemos haber mostrado que no. Sin embargo, aparte de que sin duda la cuestión no es tan sencilla, bastaría, en caso de que estemos en lo cierto, para escandalizarse un momento ante las aseveraciones de Averroes para rechazarlo de plano y entrar en el círculo vicioso de su posible refutación. Celosos de un dogma que están obligados a representar con medios que no son los que reconocen como propios de la revelación, y muy seguros de la secreta impiedad de sus contemporáneos, olvidan quizá cumplir con la ley revelada que quieren hacer incuestionable.

Lo cierto es que Averroes y los “teólogos” son como dos especies distintas de pensadores: el primero niega estar en falta respecto a la ley revelada, y por ello considera edificante desarrollar todas las potencias propias; los segundos están convencidos de que no se cumple la rigurosa ley coránica y, aun a riesgo de caer en el mismo error, hablan a todos en su propio lenguaje, para mostrar que así es. Parece una de esas batallas que Nietzsche, por ejemplo, hará que parezcan tan viejas como el género humano.

Sea como fuere, si los “teólogos” insisten, aun sin examen previo, en considerar que las capacidades del raciocinio, de por sí, no pueden resultar avaladas por el Libro de Dios<sup>52</sup>, y si llega una época en la que, como quizá sucedió con Almanzor, se les da cobertura a dichos “teólogos”, ¿en qué se convierte la obra de Averroes? En una exaltación herética o incluso infiel de la filosofía, y su concordia con la revelación en una continua blasfemia.

Imaginemos que Averroes hubiese construido una ciudadela como el monasterio del Mont Saint Michel, el que está entre la normandía y la bretaña francesas unido a la costa por un estrecho brazo de tierra. Sin duda Averroes lo habría construido allí para que estuviese rodeado de mar por todas partes y se elevase por encima de las aguas para contemplar y exaltar su inmensidad. Pero si alguien, o si un cambio de gobierno, o incluso el paso de su herencia de una religión a otra se ocupase de drenar toda aquella extensión, ¿qué quedaría de la construcción? Alzada en medio de una yerma inacabable, y sin saber cómo alguien pudo haberla construido tan alto, ni con qué materiales, se convertiría en una fortaleza inexpugnable.

Ahora bien, ¿qué puede probar que no hay nada en Averroes que vaya en contra de la ley? Si al menos no vale el ejercicio de la filosofía, podríamos aducir todo el resto de ocupaciones que tan importantes consideramos en él, o incluso datos de su vida. Sin duda no podemos contar las veces que iba a la mezquita, o si rezaba de manera sincera... Para nosotros, en todo caso, resulta esencial el hecho de que tras la presentación del *Fasl*, y antes de entrar en el objeto de la obra, se digan estas

---

<sup>52</sup> Aquí entraríamos, por supuesto, en cuestiones sobre exégesis, interpretaciones literales, alegóricas, etc. Que Averroes despacha con la misma precisión, sosiego y convicción que las demás. Se trataría del cuarto aspecto, aparte de los que ya hemos señalado, en discusión constante cuando aparece Averroes. No tenemos espacio de ocuparnos de ella, pero ya indica que la discusión es poco menos que inacabable.

palabras: «Después de glorificar a Dios con todas las alabanzas que le son debidas, y después de haber invocado la bendición sobre Mahoma [notemos que no la de Mahoma sobre nosotros...] su siervo, el puro, el elegido y su enviado, el intento de este ensayo es...»<sup>53</sup>, etc. Si al menos no se acepta el razonamiento deductivo, por falta de capacidad, por ejemplo, ¿no existirá al menos la salvaguarda de no haber hecho nada en contra de la fe?

Intentamos hablar en nombre y en defensa de Averroes, pero lo cierto es que todo esto no resulta suficiente. La misma timidez que muestra ante Yusuf y las mismas palabras que firma serán objeto de las más horribles calumnias. Ya es significativo que no sepamos exactamente por qué cae en desgracia a los ojos Almanzor o por qué los discípulos le dan la espalda<sup>54</sup>. De una manera casi inexplicable, empiezan a proliferar las injurias, las acusaciones de hipocresía<sup>55</sup>, las sospechas sobre sus palabras, que tendrían supuestamente doble sentido, serían falsas, no tendrían más objeto que condescender para cultivar a solas lo prohibido. Y la sospecha alcanza también al hombre, más allá de las palabras, a su modo de vida, a su origen, e incluso a su naturaleza: ya en vida se dice que es de raza judía<sup>56</sup>, y con los siglos se le atribuyen ladridos, estados mórbidos, y hasta cuerpos inverosímiles<sup>57</sup>.

Los testimonios que nos llegan de él no hacen más que borrar su figura, la deforman e introducen en ella una motilidad virulenta y terrible, haciéndolo aparecer por todas partes y con formas insospechadas, e incluso a lo largo de sus textos, como una amenaza constante.

Si consideramos cómo se borra prácticamente su huella entre los musulmanes, llevándose consigo el cultivo de la propia filosofía, veremos quizá un indicio del logro que supuso su pensamiento: haciendo imposible cualquier filosofía más perfecta y que mejor se coordinase con la ley coránica, sólo le pudo sobrevivir lo que él mismo combatía. Aunque haya sin duda un entramado de causas que hayan llevado al abandono de la filosofía por esta sociedad ampliamente árabe y musulmana, nos parece demasiada casualidad que coincida prácticamente con esta figura tan destacada.

Pero si consideramos a los latinos y cristianos<sup>58</sup>, la imposibilidad de encontrar explicaciones no se refiere exactamente a un escamoteo, sino a una persistencia. Aparte de diversas circunstancias que, por ejemplo, hacen que se asocie a Averroes con el controvertido Federico II Hohenstaufen, seguramente a través de más calumnias<sup>59</sup>, ayudaba a su mala fama el que fuese el comentador de un autor que hasta la fecha poco o nada se había compatibilizado teológicamente con el dogma católico. Por otra parte, este dogma católico conllevaba el agravante de intentar recoger la paradoja de la encarnación, que no existía en absoluto en el Islam: si en éste Mahoma recibía la ley y la predicaba, más tarde recogida en el Corán, era sólo en cuanto hombre, pero Cristo era Dios hecho hombre para cumplir una ley ya escrita.

La primera recepción de Averroes entre los cristianos no fue mala<sup>60</sup>, parece que no alberga sospechas sobre las condenas subsiguientes; esto nos hace pensar ya, aun sin conocer profundamente su obra, que no estaban justificadas más que por

---

<sup>53</sup> *Fasl al-Maqāl*, *op. cit.*, pág. 149.

<sup>54</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pág. 42.

<sup>55</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *op. cit.*, p. 27.

<sup>56</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pág. 37.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 207 y ss.

<sup>58</sup> A pesar de la importancia de la recepción judía de Averroes, que también responde a hechos muy significativos y muy esclarecedores, hemos dejado este punto aparte de manera deliberada. Que al menos esta nota testifique en favor nuestro si se nos tacha de ignorantes o de un desarrollo deficiente.

<sup>59</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pp. 198 y ss.

<sup>60</sup> Cf. HAYOUN, M.-R. y LIBERA, A. de, *op. cit.*, pp. 78 y ss.

equivocaciones, miedo y resentimiento. Pero el resultado de todas las eventualidades es que Averroes, salvo pocas excepciones, fue mal conocido y condenado generalizadamente.

Si tomamos los puntos clave que señalamos antes en su pensamiento, y tomamos en consideración las convicciones irrazonadas que ya pusieron en práctica los llamados “teólogos” musulmanes, podremos ver en qué se convierte Averroes.

No pudimos explicar la inquina en que esos “teólogos” a Averroes, a la filosofía y al empleo sistemático del razonamiento, solamente pudimos constatarlo y ver sus efectos. Entre los cristianos, el uso de la razón ya era por sí mismo problemático, pues aquí aparece con un halo mundano que en el Islam no había de ser condenado inmediatamente. La visión del pecado en algunas epístolas de Pablo, y en muchos de los apologetas no deja dudas al respecto. Pero aquí además se da el agravante de que los cristianos olvidaron que Averroes se refiere al Islam y al Corán cuando habla de revelación, o recuerdan que es musulmán sólo para insultarlo.

Si en alguna ocasión, a pesar de todo, se extrapola el reto que planteaba en toda su magnitud, lo cierto es que no resultaba posible para la ortodoxia afirmar una inmediata concordia entre la revelación y la filosofía. La marca de pecaminosidad que mancha al ejercicio racional crea la falsa sensación de que Averroes lo exalta por separado y de manera exclusiva: postular una concordia de la filosofía con la revelación suponía a los ojos de la ortodoxia una puesta en marcha del ejercicio del pecado. Es más, ni siquiera se trataba de un caso aislado: era a la vez el exponente del más objetivo desarrollo intelectual de cómo lo mundano se levanta contra Dios, intenta ocupar su lugar y parasitarlo, una fábrica incansable de blasfemias y de exhortaciones al pecado, y un ejercicio reivindicado de dicha perversión. Averroes es como el ángel caído, y así se lo llega a representar<sup>61</sup>; habiendo tomado voluntariamente el fruto del Árbol de la Ciencia, del Bien y del Mal, no sólo conocería el pecado por haberlo cometido, sino por poder explicarlo.

Respectivamente a los tres puntos clave que habíamos señalado (concordia entre la revelación y el ejercicio del raciocinio, creación eterna del mundo por Dios, coordinación entre el intelecto agente y eternidad del alma junto con la resurrección), obtenemos ahora las tesis heréticas por excelencia durante el siglo XIII e incluso más allá de él (por mucho que la síntesis tomista o situaciones políticas diferentes guardasen de muchos de los peligros introduciendo otros nuevos):

1. *Independencia de la filosofía.* Avalada por sí misma, la filosofía es libre de desarrollarse al margen del dogma, de la teología y de las interpretaciones consagradas de la Escritura. La afirmación de que “la verdad no puede contradecir la verdad” se transforma en la famosa *tesis de la doble verdad*, según la cual la filosofía llegaba a una verdad que no coincide con la del texto sagrado. El suplemento a estas acusaciones toma forma en esa advertencia que se antepone como una coartada a toda especulación susceptible de levantar sospechas, según la cual uno se adhiere a la verdad de la fe aun cuando haya llegado a otra por la razón.

2. *Eternidad del mundo y materia dotada de movimiento propio.* La potencia infinita de Dios que se plasma en su creatura le hace a ésta ostentar muchos de sus atributos, si no todos. El mundo es increado, infinito, imperecedero, etc. Se tiende por una parte hacia el panteísmo<sup>62</sup>, que en principio era más

<sup>61</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pp. 207 y ss.

<sup>62</sup> En efecto, si podemos afirmar que Dios es agente, forma y fin del mundo (MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 227), lo que corresponde a tres de las cuatro causas aristotélicas, ¿qué impide que Dios sea también causa material de un mundo que crea desde la eternidad, y que la materia prima adopte todas las formas de su actividad?

avicenista, y por otra a la inclusión de la forma en la materia y a la visión nominalista de los universales, que más tarde desarrollarán los franciscanos.

3. *Intelecto uno y separado para todo el género humano, responsable de una eternidad no individual.* Suprimida la referencia a la Escritura, que se convierte en mero gesto de fe sólido pero irracional, se admite una salvación por el conocimiento que, si bien no desemboca en una gnosis, acota de manera diferente los terrenos metafísicos de ultratumba. El ejercicio de la filosofía no sólo es libre, y hasta supremo, sino que propicia una persistencia incompatible con el infierno o el purgatorio.

Hemos de decir que, al menos para la segunda tesis que hemos diferenciado aquí, hay algunas afirmaciones de Averroes que se prestan, por parte de la ortodoxia cristiana, a un rechazo algo más justificado. Averroes es explícito cuando declara que los teólogos de las tres religiones se equivocan cuando intentan demostrar la creación *ex nihilo*, cosa que en la Biblia del cristiano y en el judío aparece más claramente que en el libro sagrado del Islam.

Por otra parte, también resultan muy provocadoras las declaraciones de Averroes a las que ya hemos aludido<sup>63</sup> sobre la utilidad de la religión y al hecho de que el filósofo la *elija*, como si le quitase validez a la revelación. Estas consideraciones, afines a una actitud que no es extraña en el Islam por el hecho de coger el testigo de las religiones de libro<sup>64</sup>, forjan a su vez uno de los argumentos en contra de nuestro filósofo que con más fiereza se difunde por la Edad Media y la Edad Contemporánea.

Ya vemos que Averroes es malinterpretado hasta la médula y de manera flagrante. Parece un autor que nadie es capaz de leer sin obtener en él no sólo tesis inexistentes en sus textos, sino precisamente las que combate y refuta.

Pero la cuestión es más grave todavía: la imagen satánica<sup>65</sup> que se le concede lleva a la aparición del famoso argumento de los *Tres Impostores*: Averroes habría aducido que Moisés, Cristo y Mahoma fueron una especie de timadores que habrían engañado al mundo entero y ocultado el conocimiento de la naturaleza. Me gustaría citar unas líneas emotivas y no por ello carentes de humor del magnífico estudio de Renan: «Brotó de una manera anónima, sin que nadie se atreva a confesarse padre suyo; es como la tentación, como el Satán oculto en el fondo del corazón de este siglo. Adoptada por unos como una blasfemia, recogida por otros como una calumnia, la frase de los *Tres Impostores* fue en manos de las órdenes mendicantes un arma terrible, siempre en reserva para pulverizar a sus enemigos. [...] Para impresionar la imaginación, la frase se convirtió en un libro. Averroes, Federico II, Pedro de las Viñas, Arnoldo de Villanueva, Boccaccio, Poggio, Pedro Aretino, Maquiavelo, Sinforiano Champier, Pomponazzi, Cardano, Bernardino Ochino, Servet, Guillermo Postel, Campanella, Mureo, Giordano Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini, han sido sucesivamente los autores de este libro misterioso, que nadie ha visto (me engaño: Mersenne lo ha visto, ¡pero en árabe!), que nunca ha existido. Muchas veces el siglo apenas osa confesarse a sí mismo sus malos pensamientos, y trata así de cubrirlos con un nombre prestado, sobre el cual descarga después sus maldiciones, para la satisfacción de su conciencia. [...] Averroes se convirtió de este modo en el chivo emisario sobre quien descargaba cada cual su incredulidad, en el perro rabioso que, dominado por un furor execrable, no cesaba de ladrar contra el Cristo y contra la fe católica. ¿A qué época atribuir la formación de esta singular leyenda? No se encuentra

---

<sup>63</sup> Cf. *Tahafut*. (p. 360). Citado en MAIZA OZCOIDI, I., *op. cit.*, pág. 69.

<sup>64</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pp. 201 y ss.

<sup>65</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *op. cit.*, p. 285.

señal alguna de ella bien caracterizada, ni en Alberto ni en Santo Tomás. Por el contrario...»<sup>66</sup>, etc.

Bajo este halo satánico que se atribuía a Averroes por el hecho de haber propuesto y demostrado que una facultad mundana como es el raciocinio se coordinaba con la revelación, podemos ver más de lo que la ortodoxia de la época veía. Ya hemos insistido en ello en un par de ocasiones, pero quizá aquí seamos más claros: ¿No necesita la Iglesia de lo mundano? ¿No ocupa de manera exclusiva el punto de vista de la revelación? ¿No requiere de una teología en torno al dogma? ¿No explica el pecado, cómo se produce y cómo pervive?

La persistencia de la fama y de la mala fama de Averroes se debe a que esa usurpación mundana de lo divino se le aparecía mucho a parte de la ortodoxia, seguramente porque no estaba libre de tal actitud. Si pensamos en el obispo Tempier veremos que todas las tesis condenadas en las dos ocasiones derivan de un modo u otro o están asociadas a las que aquí hemos señalado, con el gran avance añadido de su profusión, hasta el punto de que da la sensación, sobre todo en las de 1277, de que *cualquier tesis* deba ser condenada. La única manera de defender, a esas alturas, a una tesis frente a otra, no podía ser algo diferente, como dijimos antes, que la persecución y la violencia más descarnada. Actos que, en nuestra opinión, se confunden con la perversidad que intentan identificar y condenar.

Aun así, el averroísmo se predica equívoca y sucesivamente del escepticismo, los epicúreos, los libertarios e incluso se tienen testimonios vagos de sectas organizadas en el odio a Cristo. Hecho sobresaliente de esta época es que incluso los que reivindicaron a Averroes frente a las condenas, y a pesar de su esfuerzo por reencontrar su doctrina, lo cierto es que, en el mejor de los casos, no adoptaron más que versiones más o menos “oficiales”: tales averroístas también llegaron a aceptar la doctrina de Averroes en toda la deformación que le había impuesto la ortodoxia. Seguramente en un esfuerzo por resistir al poder de ciertos sectores de la Iglesia, se opusieron a ellas revistiendo en una mueca de sarcasmo los ropajes con los que ellos habían vestido a Averroes.

Es significativo que el gran adalid del averroísmo, Siger de Brabante, haya persistido hasta hoy con su nombre unido y opuesto al de Tomás de Aquino pero sin una obra mínimamente completa que le haga hablar por sí mismo. A pesar de todo lo dicho, puede que ni siquiera fuera estrictamente averroísta, y que no conociera la obra de Averroes más que a través de Alberto Magno<sup>67</sup>. La facultad de artes y la calle Fouarre se llenan no obstante de personajes anónimos que reclaman a Siger como maestro, a pesar de que tampoco hayan leído ni interpretado a Averroes por cuenta propia, según parece<sup>68</sup>. Lo que más los caracteriza es alguna habilidad admirable para la ironía, fruto de algún espíritu ingenioso como Juan de Jandún.

Nada diremos del averroísmo en Italia, Bolonia y Papua, salvo que llega de la mano de esos dudosos maestros de París. La sombra de Averroes se seguirá alargando a través de los siglos y las doctrinas, será uno de los pocos nombres medievales que penetren con fuerza en la Edad Moderna, aunque sea a modo de ultraje. Recordado sobre todo por Bayle, llegará incluso al borde de la Edad Contemporánea, cuando los ilustrados renueven ampliamente el panorama intelectual a partir de los primeros filósofos de la modernidad. El nombre de Averroes quedará cada vez más relegado cuando ya estén para sustituirlo el de Maquiavelo y sobre todo el de Spinoza, a quien en su día ya se le acusó de averroísta.

<sup>66</sup> RENAN, E., *op. cit.*, pp. 203-205.

<sup>67</sup> Cf. HAYOUN, M.-R. y LIBERA, A. de, *op. cit.*, pp. 100 y ss.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, pp. 103 y ss.

## Breve Conclusión

Averroes es para nosotros uno de los filósofos más prudentes, más serenos y más sinceros que haya habido nunca. Aún lo vemos, retirándose a sus dependencias, donde le esperaban unos obsequios enviados por el rey Yusuf<sup>69</sup>, y el comienzo de una tarea. Él la prolongó incluso cuando el retiro fue forzoso, y en una tierra que ya no era la suya. Como ocurrió también en su vida, Averroes y lo que hizo sobreviven a las condiciones propicias en las que nacieron y duraron por un tiempo. No podemos decidir, sin embargo, si esto supone un triunfo o una derrota del mismo: que, constantemente fiel y hablando con franqueza, sólo haya persistido para ver cómo el lugar que había ocupado era borrado de la faz de la tierra, perpetuamente, y ocupado con rabia por quien nunca creyó en él. Las bajas supersticiones de los otros, teólogos herejes y masa de ignorantes, se imponían no sólo en los hechos, sino para el entendimiento: ahora era difícil no creer también en una culpa inexplicable, cuando ya no sólo habían de especular al respecto, sino que era ella la que hablaba a través suyo, en la presencia de sus cuerpos y la violencia de sus actos. Su elocuente silencio ante Ibn-Arabi<sup>70</sup>, o el clamor de la multitud en la mezquita de Córdoba<sup>71</sup>, acompañado de su hijo, ya eran testigos del futuro.

Sabemos que no cesó, pero la forma en que hubo de llegarle la muerte nos es desconocida por completo. Sobre lo que ocurrió después, el mismo Ibn-Arabi cuenta la fantasmal aparición de su cuerpo sobre una bestia de carga y de vuelta a la península para ser enterrado quizá también en Córdoba. Otros, sin embargo, dicen haberlo honrado en tierras marroquíes<sup>72</sup>.

Antes de finalizar este artículo, queremos pronunciamos en dos sentidos. El primero de ellos para advertir que, a nuestro parecer, y por muy instructiva que sea su lectura, Averroes no puede *servir* para justificar nada. Mal podríamos extraer de él una síntesis para nuestra época, o cualquier otra coartada útil para quien la pretendiese, como si ya no fuese suficiente lo que se dio en y con su vida. Ya la nuestra pertenece a otras circunstancias, entre las que la distancia temporal es sólo una más, y quizá no la más importante.

Y en último lugar, queremos agradecer que en el curso al que asistimos se nos haya facilitado el acceso a ciertas referencias y a ciertos textos que, dentro de la misma línea — misteriosa — que sigue el legado de Averroes, permanecen recluidos en un olvido no sabemos si casual o pretendido.

Desde aquí quisiéramos alentar, dependa de quien dependa, la posible divulgación de más textos, traducciones o estudios que puedan hacer justicia a este autor fundamental.

## Bibliografía

A continuación señalamos las obras de Averroes que se pueden encontrar íntegramente, aunque con dificultad, en castellano. Todas ellas están traducidas por

---

<sup>69</sup> Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M., *op. cit.*, p. 26.

<sup>70</sup> Cf. *ibid.*, pág. 38.

<sup>71</sup> Cf. RENAN, E., *op. cit.*, pág. 41.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, pág. 42.

Manuel Alonso y se encuentran en el mismo volumen: *Teología de Averroes*, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947.

- *Fasl al-Maqāl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia* (*ibid.*, pp. 149-200).
- *Kašf'an manāhiy* o *Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de fe* (*ibid.*, pp. 203-355).
- *Damīma* o *Carta a un amigo sobre la ciencia de Dios* (*ibid.*, pp. 356-365).

No existe una versión española de la "Destrucción de la destrucción de los filósofos", pero sí una inglesa, de referencia:

- *Averroes's Tahāfut al-tahāfut (The Incoherence of the incoherence)*, 2 vols., introducción y notas de Simon Van Den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford, OUP; London, Luzac, 1954; rep. 1969.

Para una mayor bibliografía sobre traducciones parciales al castellano y en otros idiomas, véanse respectivamente la introducción y la bibliografía final del libro de I. Maiza Ozcoidi que referimos más abajo.

### Estudios consultados o utilizados

- AA. VV., *Averroes y los averroísmos: actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Congreso Nacional de Filosofía Medieval (3º. 1998. Zaragoza)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999.
- BLOCH, E., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Abu-l-Walid ibn Rusd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1986.
- HAYOUN, M.-R. y LIBERA, A. de, *Averroès et l'averroïsme*, París, PUF, 1991.
- MAIZA OZCOIDI, I., *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del "Tahafut al-tahafut"*, Madrid, Trotta, 2001.
- RENAN, E., *Averroes y el averroísmo: (ensayo histórico)*, Madrid, Hiperión, 1992.
- URVOY, D., *Averroès: les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 1998.