

---

## Averroes a los ochocientos años de su muerte

*Miguel Cruz Hernández*

---

Arbor CLXI, 634 (Octubre 1998), 177-192 pp.

*A los ocho siglos de su muerte (1198), Averroes es visto históricamente desde cuatro puntos de vista. Para el Islam fue un sabio musulmán andalusí «liberal» y moderado. Para el mundo medieval latino fue médico galénico, filósofo riguroso y el mejor comentador de Aristóteles. Para el pensamiento árabe contemporáneo, abrió la polémica y puede ser paradigma de la racionalidad árabe-islámica. Para el filósofo-historiador, sus ideas chocaron con el integrismo almohade, como el averroísmo latino con el concordismo teológico-filosófico de los teólogos. Fue, en resumen, un adelantado para su tiempo y en parte lo sigue siendo para el Islam.*

---

### 1. Averroes en su tiempo

Averroes es la cima del pensamiento filosófico del mundo del Islam, culmina esa aventura que fue la filosofía islámica (siglos IX al XII), y nutre en los siglos XIII y XIV al pensamiento latino medieval; pero reaparece tarde y mal, a finales del siglo XIX, en el pensamiento árabe contemporáneo más con vientos de polémica que con afán renovador. Por todo ello conviene replantearse lo que fue y representó en su tiempo. Fue un sabio tan musulmán como andalusí y para situarlo hay que referirse a lo que era el Islam Occidental del siglo XII<sup>1</sup>.

Aunque la conquista del Magreb africano precediese a la de al-Andalus, bien pronto este último fué la cabeza social de todo el Occidente islámico. La constitución de la dinastía omeya andalusí, las virtualidades geográficas y sociales de la Península Ibérica y más tarde la vocación oriental de la dinastía fātimī de Ifrīqiya, dieron a al-Andalus una cierta primacía social y un claro predominio cultural en el mundo

islámico occidental. De aquí que cualquier brillo o sombra andalusí se proyectase sobre dicho espacio geográfico y social. Así, al hundirse bajo el huracán de la gran guerra civil de 1009 a 1031 el tan difícil como fructífero gobierno omeya, llegó la hora de los Reinos Cristianos del Norte y del Islam Magrebí del Sur. Las conquistas cristianas fueron muy importantes. Fernando I empezó a imponer parias a los Reinos de Taifas a partir de 1055; en 1058 conquistaron Viseu, el 1064 Coimbra, en 1079 Coria, en 1085 Toledo. A su vez, en 1039 el jefe del clan de los lamtuníes, Yaḥyà b. Ibrāhīm hizo el ḥayy; a su vuelta llevó consigo al alfaquí ‘Abd Allāh b. Yāsīn que reunió a sus discípulos en un ribaṭ o monasterio fortificado junto al Níger, de aquí el nombre al-murabitīn que recibieron sus seguidores.

A la muerte de Yaḥyà b. Ibrāhīm (1042) le sucedió ‘Abd Allāh b. Yāsīn, y los hermanos Yaḥyà y Abū Bakr b. ‘Umar se encargaron de organizar el ejército. A Ibn Yāsīn le sucedió Abū Bakr b. ‘Umar, que poco después fue suplantado por Yāsuf b. Tāsufīn, fundador de Marrakech y conquistador de Fez. La pérdida de Toledo y la presión política y militar de Alfonso VI sirvieron de ocasión para que los almorávides desembarcasen en la Península a petición de los Reyes de Taifas, derrotasen a los cristianos en Zallāqa (1086), acabasen con los Taifas e incorporasen al-Andalus a su imperio.

Social y culturalmente poco era lo que los almorávides tenían que ofrecer: una interpretación literalista del rito jurídico mālikī y un excelente ejército. Aunque los primeros Reinos de Taifas se desmoronasen, las grandes familias de notables andalusíes conservaron su peso social. A la postre, debilitado el poder militar, los Almorávides no pudieron resistir la fuerza social y militar de los Almohades, y tras de derrotar a aquellos en el norte de Africa, saltaron a la Península en 1148, donde de hecho gobernaban unos segundos y aún más precarios Reinos de Taifas presionados por los Reinos Cristianos del Norte. Aunque los Almohades impusieron su poderío militar, Ibn Tūmart y sus sucesores políticos, como después se dirá, poco era lo que tenían que pudiese iluminar la cultura andalusí, salvo sus poderosas construcciones militares y la nueva mezquita aljama de Sevilla, de la que aún nos quedan la Giralda y el Patio de los Naranjos.

La literatura andalusí, y muy especialmente la poesía, nos permiten un cuadro de la vida andalusí que no se distinguía demasiado de la de los tiempos gloriosos de los Omeyas o del oropel de los Taifas. Pero los Almohades y sus panegiristas se dieron tal arte en mostrar sus logros, que todo el período almorávide (1086-1148) se ha pintado como un eclipse social y cultural de al-Andalus. No fue cierto: pero

a ver quién lo desmonta; y eso que en dicho período brillaron el enciclopedista Ibn al-Sīd, el filósofo Avempace, el jurista Averroes el Abuelo y el médico Avenzoar padre, y se formaron Ibn Tufayl, Avenzoar hijo, Averroes el Nieto y Maimónides.

## 2. La política andalusí de los Banū Ruṣd

Los Banū Ruṣd fueron una familia más de las numerosas de alcurnia muladí que se integraron en la clase de los notables y brillaron como letrados en Córdoba. Como los Banū Aṣbāg, Hamdīn, Hazm, Yawhar y tantos otros no sólo se distinguieron como letrados, literatos y aún sabios, sino que desempeñaron un papel político relevante, ya que el título de cadí mayor (qādī al-ḡamā'a) venía a señalar el reconocimiento de su significación social, pues revestía cierta notoriedad visirial, religiosa y política. Por su carácter visirial, tenía rango de "ministro" y miembro del consejo real, aunque sus funciones fuesen honoríficas en tanto que dicho consejo se limitaba a decir amén a las decisiones regias. Como cargo religioso, podía dirigir la plegaria solemne del viernes, lo que rara vez sucedía al ser muchos los que poseían dicho privilegio. En cambio, por su índole jurídica, constituía la última instancia para la casación de sentencias y asuntos de materia civil y administrativa, pudiendo también intervenir en materia canónica de mediana importancia, pero no en materia penal.

Si los nombres de la genealogía onomástica no nos engañan, en tiempos del bisabuelo de Averroes se habían alcanzado tres o cuatro generaciones de muladíes tras la conversión del que tomó el nombre de 'Abd Allāh b. Ruṣd : un Aḥmad b. 'Abd Allāh, un Muḥammad b. Aḥmad y uno o dos Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, el último de los cuales sería el bisabuelo del filósofo y que aún vivía en 1089. Por tanto, habrían sido notables durante los periodos califal y de taifas.

El abuelo de Averroes, llamado Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Ruṣd, apodado el cadí y más tarde el Abuelo (al-ḡidd) fue un eminente jurisperito. Aunque sus discípulos fueran menos que los del cadí mayor de Sevilla, Abū Bakr b. al-'Arabī, el gran número de manuscritos de sus obras que aún se conservan en las bibliotecas islámicas resaltan la importancia de su labor jurídica. Sus obras, son auténticamente notables y su colección de dictámenes jurídicos (fatawā) nos informan de consultas de notables, gobernadores y príncipes almorávides. En 1117 el sultán almorávide, 'Alī b. Yūsuf b. Tāṣūfīn, le nombró cadí mayor de Córdoba; en 1120 fue destituido y sustituido

por Abū-l-Qāsim b.Ḥamdīn, que ya había sido cadí mayor antes del nombramiento de Averroes el Abuelo. Sin embargo, poco después fue encargado por el sultán de pacificar algunas comarcas andalusíes que se habían rebelado. El 20 de ṣafar del 520, miércoles 17 de marzo de 1126, se trasladó a Marráquech para informar al sultán de la situación subsiguiente a la aceifa cristiana y de la ayuda prestada por los mozárabes; como éstos habían cometido traición, recomendó que en lugar de ejecutarlos los deportasen, lo que no mejoró mucho su suerte, pues muchos de ellos perecieron durante el viaje y el resto fue mal acomodado en Marruecos. También sugirió que se fortificasen las ciudades, lo que sólo harían mucho después los almohades, y que se sustituyese como gobernador de al-Andalus al hermano del sultán, Abū Tāhir Tamin. Murió el miércoles 21 de dū-l-qa'da del 520, 8 de diciembre de 1126. Como jurista fue mālikī moderado en la línea tradicional andalusí y abiertamente contrario a las interpretaciones zāhiríes. Tiene un relativo conocimiento del ka-lām aš'arī, en especial de Ibn al-Bāqillānī, y da la impresión de sostener una asimilación mālikī-aš'arī. Su hijo y padre de Averroes el filósofo, llamado Abū-l-Qāsim Aḥmad (487/1094-564/1168) también fue nombrado cadí mayor el año 1137, cargo que debió ocupar poco tiempo, siendo reemplazado por los Banū Aṣbag (2). Bien poco sabemos de él, pero el silencio de su hijo sobre la aventura cordobesa de Zafadola, mientras condena tan duramente a los Banū Gānīya, hace sospechar que debió intervenir en ese confuso momento de la vida cordobesa.

Respecto a Averroes el filósofo, su *Exposición de la República de Platón* y varios textos ponderativos en exceso de las buenas cualidades de las tierras de al-Andalus y de sus hombres, nos eximen de insistir en su más que probable talante político andalusí. Dudo mucho que pueda hablarse de unas ambiciones políticas personales, pero sí de un planteamiento teórico de un Islam más abierto a lo que él cree que deben ser las realidades sociales. En caso contrario, no se entendería la aparente patriotería de sus opiniones pro-andalusíes, su dura crítica de la situación social de la mujer en el Islam de su tiempo y su observación casi envidiosa de la naturaleza guerrera de los castellano-leoneses. Su nombramiento como cadí mayor de Sevilla (1169), que entonces tenía mayor poder real que Córdoba, le sitúa en una posición de clara alineación almohade. El testimonio de los sevillanos a su favor y la afirmación de estos de haber sido benéfica su actuación como cadí de aquella ciudad, parece confirmar la postura de Averroes.

### 3. La ensalada ideológica almohade

El movimiento almohade debe su expansión y posterior triunfo a las dotes políticas y militares de un caudillo Zanāta, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mu’min, que se sirvió de Ibn Tūmart a su mejor conveniencia, como seguirían haciendo sus sucesores. La ideología de Ibn Tūmart, por llamarla de algún modo, es cuando menos confusa y su origen contradictorio. Su tardía presentación en el *A‘azzu mā yutlab* o *Libro de Ibn Tūmart* tiene partes que no le pertenecen y en otras ha sido manipulado. La misma figura del sedicente Maḥdī es muy compleja.

Este beréber del Anti-Atlas, de la tribu de Ait Argan, estudió en al-Andalus y hasta es posible que algo recibiese de algún discípulo de Ibn Ḥazm, de aquí las alabanzas a dicho pensador que se colgarían en la cita positiva de al-Gazzālī sobre la erudición ḥazmī en el tema de los nombres divinos. Pero los reales maestros de Ibn Tūmart fueron Abū ‘Abd Allāh b. Ḥamdīn, al-Mazarī y al-Turṭūsī; hasta donde lo fueran durante su paso camino del Oriente es cuestión un tanto dudosa. En Oriente habría recibido la enseñanza directa de al-Gazzālī; pero dudo mucho de la verdad de tal encuentro y si sucedió bien poco le aprovechó, pues no sigue a tal maestro ni en derecho ni en muchas de las cuestiones teológicas. De su paso por Alejandría pudo venirle su futura presentación como Maḥdī, y en tal caso la influencia recibida procedería de la bāṭiniya fāṭimī.

Vuelto al Magreb, lo que enseñó fue la necesidad de una denuncia dura de la corrupción existente a la que se debía combatir con todas las armas, incluidas las de guerra. En cuanto pudo, utilizó la más dura denuncia verbal y la persecución cruenta. En las ciudades, incluida Marraquech, no tuvo éxito. Refugiado en Tinmilal, tras pasar a cuchillo su población, creó un grupo cerrado de celosos y fieros unitarios (mu-waḥḥidūn) regido por diez representantes personales de su confianza (Ait ašna) y cincuenta representantes de las tribus (Ait jamsīn).

Cuando murió Ibn Tūmart, ‘Abd al-Mu’min ocultó el hecho, algunos dicen que durante dos años, para que no pudieran cumplirse sus propósitos de sucesión electiva. Aunque la ideología almohade empezó a cocerse en el refugio de Ibn Tūmart, los trazos fundamentales eran la fidelidad al Maḥdī y sus sucesores, y una interpretación integrista jurídica, que no siempre coincide con la del rito mālikī, y en nada con el literalismo zāhirī. En teología, lo más claro son tres textos: «Por la necesidad de la razón el hombre conoce la existencia del Creador», el que se refiere al Maḥdī y «el método del tawḥīd es el ‘aql e igualmente el tanzīh». Salvo la referencia al Maḥdī, que es de origen šī‘ī, el resto

es más semejante a ciertos principios de la mu'tazila que a los de al-Gazzālī. El famoso texto sobre el ŷihād no es de Ibn Tūmart ni de 'Abd al-Mu'min, sino del sultán Abū Ya'qub Yūsuf, hijo y sucesor del anterior.

¿Sabía todo esto Averroes?. Posiblemente. Si hubiera sido verdad la pasión algalceliana de los almohades, mal lo hubiera pasado el pensador cordobés tras haberlo zarandeado tan duramente en el *Tahāfut al-Tahāfut*. Lo que hicieron Ibn Ṭufayl y Averroes es interpretar *pro domo sua* la confusión ideológica de Ibn Tūmart, posiblemente amparándose en que los príncipes almohades habían hecho antes lo mismo.

#### 4. Un sabio musulmán andalusí

La interpretación de la «reforma» almohade de acuerdo con los intereses intelectuales de Averroes no es más que la manifestación de su talante personal: el de un sabio musulmán andalusí del siglo XII. Lo que Averroes pareciese después a los escolásticos latinos de los siglos XIII y XIV, para unos el Comentador por antonomasia de Aristóteles, para otros el «revolucionario» padre del averroísmo, o como le verá Renan en el siglo XIX cual racionalista a su modo, o como le ven ahora los pensadores musulmanes de nuestros días, es tan interesante para la historia de su fama e influencia como extrínseco a su condición personal y real. La lectura de la *Bidāya* muestra a un jurisperito mālikī muy apegado a los usos consuetudinarios andalusíes, sin veleidades hacia disidencia alguna, abierto a pequeñas racionalizaciones, habituales en otros juristas no filósofos. Al tratar de los alimentos y de los fármacos en el *Kullīyāt* y en las exposiciones galénicas tampoco faltan las referencias a las costumbres alimentarias y culinarias de su tierra, tradicionales en otros autores, aunque alguna vez se le escapase el cálamo en el ditirambo andalusí. En los *Meteorológicos* pone a las tierras y a los hombres de al-Andalus por encima del resto del mundo y de los semejantes conocidos; pero ténganse en cuenta que también esto era costumbre de su tiempo y del mundo del Islam. Nunca, empero, deja de ser el cadí, el alfaquí, el sabio, con que luego se le calificará al comienzo de las copias de sus libros.

El sabio que él podía querer ser era el ḥākīm islámico, por muy pasado que estuviera por los griegos; nada más alejado de un puro filósofo al modo del Maestro por antonomasia, Aristóteles; y no porque él se creyera de otro mundo, sino porque el Filósofo ya había sido revestido por la historia con otra presentación de la *Sapientia* en la

cual la beatitud religiosa y la sabiduría humana se habían enlazado inextricablemente. Averroes, de haberlo podido saber, se habría escandalizado de la diferenciación radical que los maestros latinos de las facultades de Artes hacían entre ellos, los filósofos, y los maestros de teología. La filosofía es hija de la razón y se apoya en la experiencia (entendida al modo antiguo y medieval) y en la férrea exposición dialéctica. Concuerta, pues, materialmente con la teología dependiente de la palabra revelada, pero no formalmente, y es la verdad expuesta apodícticamente. Por tanto, la *sapientia* es verdadera sabiduría y teología racional; la verdad revelada por la palabra no es más sabiduría divina, sino menos, por estar dirigida al común de los hombres. Dios filosofa mediante la razón humana en tanto creada por El y habla a todos los hombres, ilustrados y no ilustrados, por medio de la revelación; como los últimos son los más, el lenguaje revelado tiene que adecuarse a la situación del vulgo. No es Dios quien propone dos verdades, pues la verdad siempre es una; pero hay dos caminos de acceso a esa única verdad en razón de los dos tipos de hombres: los sabios y el común de ellos. Averroes defiende esta *Sapientia* que no excluye la *beatitudo* porque no hay otra mayor que el gozo de la sabiduría.

##### 5. Averroes «versus» el kalām

El mundo islámico siempre tuvo conciencia clara del excepcional, único y solitario papel del todopoderoso Dios: *Allāh Akbar*. En ello reside la raíz fundamental de la teología especulativa: el *kalām*. Que tuviese aportes de acá y de allá no desmiente dicha raíz primaria. Los teólogos islámicos no consideraron a la filosofía *ancilla theologiae*; es que ni siquiera la vieron con entidad propia. Las disputas entre la Mu'tazila y la Aš'arīya podían tomar de aquí y de allí sillares lógicos, físicos y metafísicos, según sus conveniencias; pero sin tener conciencia de que se trataba de un toma de servicio, ni que pertenecieran con valores propios a otro tipo de sabiduría. Si se tropezó con esta última y se utilizó como tal, sólo cabía arrepentirse y confesarla, como se supone de al-Gazzālī; aún así a Ibn Gaylān le supo a poco y pensó que el teólogo oriental había quedado un tanto «envenenado» por la tal filosofía.

Lo que Averroes piensa es que la teología especulativa impedía una auténtica *sapientia* musulmana, y a ello va a dedicar un esfuerzo dialéctico extraordinario y nada menos que desde tres frentes: a) contra al-Gazzālī como paradigma del kalām, b) contra Avicena como infestado

por la dicha teología especulativa y por la espiritualidad islámica, y c) a favor de una teología exclusivamente escrituraria.

Contra al-Gazzālī escribió el *Tahāfut al-Tahāfut*. Aparentemente Al-Gazzālī había puesto las cosas muy difíciles, pues el *Tahāfut al-Falāsifa* es una obra seria y está bien estructurada; pero Averroes le va a buscar las vueltas. Si Ibn Tūmart hubiese conocido de verdad la obra de al-Gazzālī, la hubiese asimilado e incluido en sus alforjas ideológicas, Averroes se habría encontrado ante un callejón sin salida. Pero eso no había sucedido, antes al contrario, se le ocurrió decir o escribir que «por la necesidad de la razón el hombre conoce la existencia del Creador» y que «el método del *tawhīd* es el *'aql*». Así pues, si nos quedamos sin razón perdemos nada menos que la noción de la existencia del Creador; y si minusvaloramos el *'aql*, disminuimos el *tawhīd*, o sea: perdemos la *Sapientia* de Dios. Por tanto, cada hachazo dialéctico a los argumentos contra la filosofía de al-Gazzālī es un sillar de apoyo a la sabiduría divina y al modo como se ha manifestado al crear el mundo y en él al hombre con su razón.

Contra Avicena, Averroes tiene el apoyo de dos puntos gratos a la «reforma» almohade: uno, el de su sabiduría contaminada de ideas religiosas tradicionales y consuetudinarias, que Ibn Tūmart consideraba corrompidas; otro, el portillo abierto a las aventuras de la mentalidad de los espirituales, siempre tan potencialmente peligrosos para los establecimientos sociales y políticos, y tan poco gratos a los ponderados ordenamientos jurídicos. Sentado lo anterior ya no resulta comprometida la denuncia de los supuestos o reales errores anti-aristotélicos del gran pensador oriental.

A favor de una posible teología estrictamente escrituraria, Averroes contaba con la inveterada pretensión de los teólogos dogmáticos de la *sola fides sola scriptura*: basta con proclamarse musulmán y atenerse al *Alcorán* y los hadices. Eso era lo predicado por Ibn Tūmart, como antes y después por tantos otros; lo que sucede es que el saco de los hadices está tan repleto y es tan variado que cada cual sacaba —y saca— lo que más le conviene, siempre que tiene poder para ello. El intento, por atrevido que fuera, estaba protegido socialmente, pues ciertamente el *Faṣl al-maqāl* y el *Kafṣ 'an manāhi'* son obras excepcionalmente singulares; nada se parecen a los tratados teológicos del *Kalām* ni a los *tafsīres* o comentarios alcoránicos, pero mucho menos a los escritos esotéricos, simbólicos o visionarios de Avicena; y si no tenían precedentes, menos tuvieron continuación. Hay en ellos un esfuerzo diferenciador y señalador de límites entre una teología dialéctica filosófica, al modo de la del Maestro, y una teología apodíctica de la



palabra revelada. Lo que busca es una especial hermenéutica, el *ta'wīl*, equidistante de la estricta literalidad y del simbolismo conveniente, y en la que, en definitiva, quien manda es la razón. Si hay *consensus (iŷmā')* es porque es razonable (textos bien evidentes o bien simbólicos *per se*) y si no lo hay, quede para los sabios indagar su sentido o abstenerse de ello; para el vulgo basta decir amén.

## 6. Desde la sabiduría a la filosofía

Si quien da primero, da dos veces, muchos fueron los golpes que dio la filosofía de los griegos que encandiló a los sabios de las tres religiones monoteistas. El peso de la filosofía antigua ha sido tan importante que pocas veces se ha tenido en cuenta de manera suficiente cómo y porqué de un peculiar saber de tan pocos se han nutrido tantos y durante tanto tiempo. Tampoco se ha advertido suficientemente que la *philosophia* de origen socrático fue en sus orígenes un modo más de la *sophia* griega. Lo mismo sucede con el éxito del *Corpus aristotelicum*, que al principio sólo fueron los escritos exotéricos de Aristóteles. Nos parece tan natural que el maestro griego se convirtiese, siglos después de su muerte, en el Filósofo por antonomasia, que consideramos natural que algunos sabios judíos, cristianos y musulmanes se interesaran por él y por sus doctrinas.

Debemos repetir que sólo los pensadores judíos alejandrinos, Aristóbulo y Filón, arriesgaron una explicación de su afán por la filosofía, bien que *pro domo sua*: la filosofía griega era la etapa final de la secularización de la verdad revelada a los hebreos. Recibirla, asumirla y aprovecharla era rescatar la sabiduría con que Dios obsequió al Pueblo Elegido. Lo mismo harían después los cristianos, sin decirlo tan claramente por encontrarse insertos *a nativitate* en el mundo antiguo helenizado. Los Doce no sabían nada de esto. Si San Pedro, Santiago y otros «columnas de la Iglesia» no hubiesen experimentado tanta fascinación y respeto por San Pablo, no sabemos como habrían discurrido estas cosas, en tanto fueron antes nazarenos que cristianos. En cambio, San Pablo fue cristiano desde que Cristo resucitado espantó a su caballo, sin que por ello dejase de ser lo que era: un *polites*, un ciudadano griego de origen judío del Imperio Romano. Sabía, pues, lo suficiente para conocer que la sabiduría que buscaban los griegos no era la sabiduría de Cristo; pero sus seguidores, desde entonces hasta hoy, hemos querido saber más y más de aquella sabiduría griega, la filosofía; y ya que no podíamos justificarlo en nombre del rescate al modo judío,

lo hemos hecho de un modo aún más radical: la filosofía era el modo humano del *logos* divino en la mente de los que pensaron antes de la Encarnación del Verbo.

Cuando se habla o escribe de las raíces de nuestra realidad cultural occidental se ponen aún al mismo nivel, la religiosidad de origen semítico, la filosofía de los griegos y el derecho romano. Estas presuntas líneas, al principio paralelas, después convergentes, no sólo son muy diferentes entre sí, sino que en su origen tuvieron soportes sociales muy distintos en cantidad. La Biblia semítica fue el alma de un pueblo reducido; la filosofía, la doctrina de unos cuantos pensadores, ni siquiera de todos los griegos; en cambio, el derecho romano lo fue de todo un imperio, el más grande de la Antigüedad. La explicación, pues, del extraordinario papel cultural de la filosofía hay que buscarla por muy otros caminos, y el modo como lo hallaron los musulmanes puede resultar ilustrativo.

Los musulmanes, que no el Islam, encontraron un camino bien trillado, mejor aventado y finamente cernido: trigo limpio. Recuérdese el texto de Maimónides en su *Guía de perplejos* acerca del origen cristiano del *Kalām*. Ni siquiera tuvieron que molestarse en buscar una explicación tradicionalista, como los judíos, ni «teologocéntrica», cual la cristiana. Lo malo —lo bueno para la historia del pensamiento— fue que hubo quienes se lo tomaron muy en serio, tanto como para apropiarse hasta del nombre, haciendo de la *ḥikma*, *falsafa* y del *ḥākīm*, *faylasūf*, hasta dar a entender que eran términos convertibles. Esto es sabido, dicho y redicho; lo que no se dice tanto es que si no fueron cuatro gatos si que al menos fueron seis los musulmanes grandes *falāsifa*: al-Kindī, al-Fārābī, Avicena, Avempace, Ibn Ṭufayl y Averroes.

Vistos desde la historia, su labor consistió en pasar de una posible sabiduría islámica a la filosofía *in actu*. Al-Kindī lo hizo casi sin pararse a discutir la razón de ello. Al-Fārābī, «padre» filosófico de Avempace y, por tanto, «abuelo» en el mismo sentido de Averroes, lo estructuró sabiamente. La genialidad de Avicena estuvo en ser a la vez tan filósofo como al-Fārābī y tan teólogo simbólico y esotérico como sus escritos «visionarios». A Averroes le correspondió explicar el paso de la sabiduría islámica a la filosofía y se despachó a gusto en el *Faṣl* y en el *Kaṣf*, como antes se ha dicho. No justifica la filosofía desde el marco histórico del Islam, sino porque era poco menos que el modo natural del pensamiento divino, pues el saber de Dios está relativamente más próximo del modo racional de los sabios que del estricto asentimiento del vulgo. Era necesario, pues, establecer, exponer y aclarar la dicha filosofía del modo más primario, radical y profundo

posible: al modo del maestro definitivo, el filósofo por antonomasia: Aristóteles.

## 7. El aristotelismo como estricta filosofía

Si Renan hubiese sido el descubridor histórico de Averroes estos problemas estarían bien claros; pero lo descubrieron los latinos al final del primer tercio del siglo XIII, cuando ya manejaban a al-Kindī, al-Fārābī y Avicena, sobre todo a este último, y sólo lo podían entender como el *Commentator* por antonomasia. No era sólo eso, pero Averroes les dió ocasión para ello. Varias veces, y hasta de tres modos, expone la filosofía bajo los títulos de las obras del *Corpus aristotelicum*, con el nombre de Aristóteles y hasta les dió hecho el título de comentarios, pues *tafsīr* es sin más comentario. Como de las tres éstas exposiciones eran las más grandes, estas obras recibirán el apropiado título de comentarios mayores. Luego las exposiciones compendiadas (*yawāmi'*), pese a lo bien construidas ideológica y dialécticamente, serán los comentarios menores, y si les faltase algo tenían hasta el calificativo en árabe (*ṣugār*, pequeños). Por analogía, las exposiciones parafrásticas (*taljīṣāt*) serán los comentarios medios. Lo que se pierde es la intención de Averroes: exponer, aclarar y desarrollar la filosofía estricta, que no otra cosa era para él el aristotelismo. Que nadie se extrañe: ahora, tras tantos siglos de grandes pensadores, andamos casi por las mismas veredas, aunque sea de manera diferente: o se entierra a la filosofía o la filosofía es Aristóteles.

En Averroes no hay concesión alguna. El que no pueda leer la obra completa de Averroes, tiene al menos el recurso a la *Exposición de la República de Platón*. Averroes la conoció completa y la usó porque no disponía de la *Política* de Aristóteles. Sabe prescindir de los libros I y X en tanto los considera, extrínseco el primero y superfluo el último para su intención política. Lo mismo hubiera podido hacer con algunos párrafos que estaban en colisión con las costumbres islámicas; pero no lo hace. Como el texto de Platón lo dice, copia sin reserva alguna el derecho de las mujeres a los ejercicios gimnásticos y del mismo modo que los varones: *in puris naturalibus*. Incluso echa mano de la leyenda para poner el ejemplo de guerreros fabulosos y aprovecha la ocasión para criticar la situación de la mujer en el Islam. Tan convencido está Averroes de que la estricta filosofía es el aristotelismo que pocas veces, pero sí las suficientes, es más aristotélico que Aristóteles.

## 8. Entre la dialéctica y la ciencia verificable

Si Averroes hubiese sido sólo filósofo, jurista y teólogo, que ya era ser, incluso en aquel tiempo, su aristotelismo hubiera podido desarrollarse sin mayores dificultades; le bastaba con la descripción de dos tipos de hombres respecto al saber: el común y los sabios, e intentar aproximar la analogía jurídica a la lógica: al fin de cuentas en una y otra se empleaba el término *qiyās*. Pero aparte de esto fue médico y con ínfulas, pues lo es el intento de un manual del tipo del *Kullīyāt*. En este caso el maestro era Galeno y lo sería para él, pero de un modo muy distinto a como lo fue Aristóteles. Así, cuando le parece que Aristóteles piensa de modo diferente que Galeno, sigue al Filósofo y critica sin disimulo alguno al otro, asiendose a la dialéctica cuanto puede y más, a veces de un modo implacable y plúmbeo.

Sin embargo, este infatigable alfaquí, astrónomo, cadí, filósofo, médico y teólogo fue también curioso desde niño, pues muy pocos años podía tener cuando alcanzó a ver algún monumento gaditano que identificó con las columnas o torres de Hércules. También pertenece a su infancia la observación acerca de la enfermedad que padeció, que le dejó secuelas artríticas en manos y piés. Pese a sus limitaciones como astrónomo, compara las observaciones realizadas en Córdoba con otras hechas en Marraquech y aún repite alguna, o comprueba los efectos de un terremoto cordobés, que tuvo lugar mientras residía en Sevilla, a su vuelta a Córdoba. En medicina, elogia a los «nuevos médicos», los Banū Zuhr (Avenzoar) que fueron sus amigos, pero también más naturalistas y menos dialécticos que él; «ve salir» a los nervios, incluso los de los pares craneales, lo que supone haber disecado el cadáver. En fin, todas sus observaciones son siempre a favor de su corriente, nunca a contrapelo; o sea, refuerza su dialéctica aristotélica, racionalista y arquisilogística. Pero al fin se le escapa el dicho tan personalista como empírico: pese al más que respeto al «maestro», a las enciclopedias aristotélica, galénica, tolemaica, etc., si su experiencia personal era otra, prevalece esta última; pocas veces, desde luego, pero las suficientes.

Como naturalista, Averroes no proclama la *sola observatio sola experientia*, pues experimentar al modo medieval es algo muy diferente de la réplica experimental de la ciencia moderna. Pero para complicarnos las cosas, al menos una vez hace experiencias botánicas para estudiar el crecimiento del tallo y de las raíces de las plantas. Que esto se mezcle con el fárrago dialéctico de los esquemas escolásticos del aristotelismo no tiene nada de extraño. El mismo Aristóteles ya lo había hecho y hasta aprovechó las conquistas de su regio discípulo Alejandro

de Macedonia para ampliar su información naturalista. Que las observaciones de Aristóteles y de Averroes hubieran debido conducirles a la idea de una posible ciencia estricta, es una deducción tan posible como improbable; y en el caso de Averroes era inimaginable en el Islam —y en la Cristiandad— del siglo XII. Pero quede señalado el dato.

### 9. La persecución premio para la fama

En la Italia romántica fue dicho: *un bel morire tuta la vita onora*. Aquí pudieramos decir que una persecución a tiempo, corona es para la fama. No digo que no sea molesta, siempre lo es y no escribo de oídas; pero cuando hay otros méritos, realza éstos y a veces hasta borra errores pasados.

Las persecuciones medievales fueron casi permanentes, muy duras y las más de las veces condujeron a la muerte del perseguido. Los *falāsifa* islámicos tuvieron suerte: ninguno de ellos fue ejecutado. Las fugas y encarcelamientos de Avicena tuvieron razones muy personales y siempre se saldaron favorablemente. Sólo de Avempace se ha dicho que murió envenenado y se ha atribuído su muerte a envidias políticas, pero ni lo uno ni lo otro están probados. La persecución de Averroes duró dos años largos, la condena fue solemne y la parte más dura fue su destierro a Lucena durante poco más de un año. El alcance del perdón que le otorgó el sultán no podemos medirlo en tanto que ambos murieron pocos meses después. Sin embargo, el eco de la condena, desde que fue sabida, ha servido para acrecentar la fama de Averroes, en especial desde que Renan publicó su conocido libro hace menos de siglo y medio.

### 10. Averroes en el pensamiento árabe contemporáneo

Pero más que todo esto, lo que nos importa ahora es su significado en la situación dialéctica del Islam de nuestro tiempo. El esquema que hemos trazado de la postura intelectual de Averroes era incompatible con la situación del Islam almohade, pese a las ambigüedades de éste, por mucho que Averroes pudiese pensar de otro modo. La lectura del *taljīs* de la República indica que no se hizo demasiadas ilusiones; si las tuvo, las disimula muy bien, pues su crítica de la situación social del Islam de su tiempo es harto dura y no podía ser borrada por los

elogios de la dedicatoria al sultán. Mas tampoco resultaría adecuado con el Islam posterior. Baste con recordar la actitud de Ibn Jaldūn respecto a Averroes ya a finales del siglo XIV. Las disputas a que dió origen su «redescubrimiento» por el Islam en el último tercio del siglo XIX nos permite prescindir de cualquier dato más.

La actitud de los pensadores islámicos contemporáneos ante la figura de Averroes puede resumirse en el cuadro siguiente <sup>3</sup>:

<b>I. Tradicionalismo</b>	Raíz neo-š'arī:	'Alī Sāmī al-Naššār (1917-1981)
<b>II. Concordancia</b>	a) Raíz neo-mu'tazilī b) Raíz neo-tomista c) ¿Izquierda islámica?	{ Muḥammad 'Abduh (1849-1905) Aḥmad Amīn (1886-1954) Muḥammad Yūsuf Mūsā (1889-1963) A. Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964) Šayj Nadīm al-Ŷisr (1894-1981) M.'Abd al-R.Bayšār (1910-1981) } { Ġ.Š. Anawatī (1905-1994) Ŷuhannā Qumayr Ġurġ F.Hūrānī Maḥmūd Qāsīm (1913-1973) Albīr Našrī Nādīr Māyid Fajrī } Ḥasan Ḥanafī (n.1935)
<b>III Renovación</b>	a) Moderada b) Fundamental c) Materialismo islámico: d) Racionalismo árabe e) Marxismo	{ Farāḥ Anṭūn (1874-1922) M.Lutfī Ŷum'a (1886-1953) Sālāma Mūsā (1887-1958) Muḥammad Ŷallāb (1899-1970) Ibrāhīm Madkūr (.1902-1994) Ŷamīl Šaliba (1909-1976) Ŷamāl al-Dīn 'Alawī (1945-1992) } { M.'Abd al-Rāziq (1883-1947) Yūsuf Karam (1886-1959) Zākī NaŶīb Maḥmūd (n.1905-1993) 'Umar Farrūj (1906-1987) Fu'ād al-Ahwānī (1908-1970) 'Abd al-R.Badawī (n.1917) } Muḥammad 'Ammāra (n.1932) { M.'Aṭīf al-'Irāqī (n. 1935) M.'Abid al-Ŷābirī (n.1936) } { Ḥusayn Muruwwa (1910-1987) Ṭayyib Tizīnī (n.1938)

Se trata, empero, de un reducido sector intelectual y, aún así, muy minoritario dentro de las corrientes ideológicas islámicas actuales. No tengo duda alguna de que la racionalidad de Averroes es uno de los caminos hacia una mayor racionalización del pensamiento en el Islam de nuestros días. Pero me pregunto: ¿creyó Averroes que su

postura podía representar el futuro ideológico del Islam?. Mi respuesta es afirmativa: si no lo hubiese creído ni siquiera hubiera intentado orientar su labor del modo como lo hizo. Pero, ¿como y cuando?. En un futuro un poco allende de lo previsible, pues se refiere a cuando una serie ininterrumpida de buenos monarcas asociasen a su mando político el consejo de sabios expertos y así pasasen de la muy imperfecta sociedad de su tiempo a una sociedad que tendiese a la ideal.

Como es bien sabido, una posición semejante la han tenido numerosos pensadores antes de Averroes y después de él, y desde Platón hasta nuestros días. Pero antes, entonces y hoy esta actitud representa de hecho una remisión a las inexistentes *Kalendas graecas*. Puede ser que se trate de un simple error de los que pensamos; puede ser también que en ello consista la filosofía en tanto utopía racional. Dios sabe más de ello, dice el Islam; a nosotros nos queda decir, así sea. Pero no tengo duda alguna de que la posición de Averroes en el pensamiento islámico era incompatible con el *status* social del Islam almohade, del que le siguió y del de casi todo el mundo islámico actual. Enlazar con Averroes en el medioevo, como hicieron los latinos en el siglo XIII, fue una fructífera aventura; hacerlo a muy finales del siglo XX tendría escaso valor. Que lo tenga aún es una gloria de Averroes y una triste llamada de atención a los que dominan el mundo islámico. Que Dios, Clemente y Misericordioso, no permita que se olviden de ello cuando rindan homenaje al sabio cordobés.

## Notas

<sup>1</sup> Para todo ello debo remitirme a mi libro *Abū-Walīd Muḥammad, Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Cajasur, Córdoba, 2.ª ed. 1997.

<sup>2</sup> Es muy difícil establecer una relación de los cadíes mayores de Córdoba durante los periodos almorávide y almohade; aún es más complejo el establecimiento de una cronología exacta. He aquí un intento tan provisional como aproximado.

Familia Banū Aṣḥāg, 1091-1111.

Abū 'Abd Allāh b.Ḥamdīn, 1111-1114.

Abū-l-Qāsim b.Ḥamdīn, 1114-1117.

Ibn Ruṣd el Abuelo, 1117-1120.

Abū-l-Qāsim b.Ḥamdīn, 1120-1126.

Varios, 1127-1134.

Abū Ya'far b.Ḥamdīn, 1134-1137.

Abū-l-Qāsim b.Ruṣd, 1137.

Banū Ašbāg, ¿1138?

Ban Hamdīn, ¿- 1146 -?.

Ibn Muḡiṭ, 1162-1182.

Ibn Ruṣd el Nieto, 1182-1195.

<sup>3</sup> Tomado de mi libro antes citado, p. 343.