

## El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión<sup>1</sup>

Luiz Astorga

Pontificia Universidad Católica de Chile

### Resumen

Estas páginas tienen la finalidad de exponer la opinión de Averroes con respecto a la posibilidad de eventos sobrenaturales, así como sus consecuencias para la relación que, según el sabio cordobés, se debería establecer entre filosofía y religión. Para este fin, tendremos en cuenta ciertos aspectos centrales del pensamiento de este filósofo, especialmente en su célebre debate con Algazel (el *Tahafut al Tahafut*) y en su *Discurso Decisivo (Fasl al Maqal)*. Según el presente estudio, la visión tradicional de autores como Léon Gauthier parece todavía ser más coherente que ciertas posiciones recientes que proponen, en la filosofía de Averroes, una existencia simultánea de verdadero fideísmo y verdadero racionalismo.

### Palabras clave

Naturalismo - fideísmo - religión - filosofía - Averroes

### Abstract

The purpose of these pages is to present Averroes' opinion concerning the possibility of supernatural events, as well as its consequences to the relationship that, according to that wise Cordobese, should exist between philosophy and religion. To this end, we will take into account certain central aspects of Averroes' thought, especially his famous debate with Algazel (the *Tahafut al Tahafut*) and his *Decisive Treatise (Fasl al Maqal)*. According to our present study, the traditional view of authors such as Léon Gauthier still seems to be more coherent than certain recent proposals which affirm that in Averroes' philosophy a true fideism and a true rationalism exist simultaneously.

### Keywords

Naturalism - fideism - religion - philosophy - Averroes

---

<sup>1</sup> Este artículo, así como las investigaciones que lo concretaron se realizaron bajo los auspicios del Programa de Capital Humano Avanzado de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile.

## Primeras palabras

Estas páginas se destinan a exponer la opinión de Averroes sobre la posibilidad de eventos sobrenaturales, así como sus consecuencias respecto a la relación que, según el sabio cordobés, se debería establecer entre filosofía y religión. La cuestión siempre fue polémica, y demanda hasta hoy la atención de numerosos medievalistas. Mi posición en este corto trabajo no pretende ser un avance general en el debate, pues no es posible en este espacio dar cuenta del estado de esta cuestión. Este trabajo propone no más que un estudio de ciertos aspectos del pensamiento de este filósofo, y de cómo fundamentan el juicio que creemos ser el más apropiado con respecto al tema propuesto.

### I. – Aclaraciones iniciales: fideísmo y racionalismo

#### 1. – La propuesta “fideísta”

Actualmente, es común que muchos estudiosos de Averroes defiendan cierto “fideísmo” de este filósofo, en el sentido de que, en su sincera pertenencia a la fe musulmana, admitiera la existencia de realidades que exceden la capacidad humana de comprensión; argumentan en su favor varios pasajes de la obra de este maestro. En el *Tahafut al-Tahafut*<sup>2</sup> (de ahora en adelante *Tahafut*), por ejemplo, Averroes afirma que: ‘De los principios religiosos hay que decir que son cosas divinas que sobrepasan el entendimiento humano, pero debemos admitirlos aun cuando desconozcamos sus causas.’

En otro punto de la misma obra, al tratar del contacto de la razón natural con la Ley, explica: ‘los filósofos examinamos 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’<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> *Tahafut* §527. Las remisiones futuras a esta obra también se harán por párrafos. Dos fuentes de texto fueron usadas para este ensayo: La primera fue la traducción de S. Van den Bergh, *Averroes’ Tahafut al- Tahafut – The incoherence of the incoherence*. La segunda fue, para la discusión XVII, “The incoherence of the incoherence”, *Cambridge texts in the history of philosophy – Medieval Islamic Philosophical Writings*, ed. Muhammad Ali Khalidi, 155-180. La división de párrafos corresponde a la edición de M. Bouyges, “Tahafot at-tahafot – l’incohérence de l’incohérence”, *Bibl. Ar. Schol., série arabe, t. III*. Eventualmente se hará uso de las versiones al castellano contenidas en I. M. Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes – análisis crítico del Tahafut-al-tahafut*.

<sup>3</sup> *Tahafut* §503.

Tal propuesta busca rechazar lo que se llamó “racionalismo” en la obra de Averroes, si por racionalista se entiende alguien que niega una dimensión del saber que trasciende en sí la capacidad humana. Si eso significa ser racionalista, Averroes ciertamente no habría sido racionalista<sup>4</sup>.

Si no se debe tener por qué dudar de la franqueza de Averroes al tratar de estos eventos, la dificultad con esta posición es que parece generar una no pequeña contradicción en el pensamiento del cordobés, en contraste con lo que se ve a lo largo de sus comentarios a Aristóteles. En ellos se puede ver un filósofo que no parece admitir realidades que trasciendan la naturaleza.

Según la referida posición, se debería admitir en el pensamiento del cordobés un conflicto entre “fideísmo” y “racionalidad”; lo que, no obstante, no pondría en discusión su fundamental convicción en la unicidad de la verdad.<sup>5</sup> En resumen, si en algunos puntos de su obra es racionalista, bien habría podido en otros ser antirracionalista<sup>6</sup>.

## 2. – “Racionalismo”, es decir, “naturalismo”

Como veremos, las dificultades que se presentarán tienen relación con qué significa exactamente una “dimensión del saber que trasciende en sí la capacidad humana”, o afirmar, verbigracia, que algo se sitúa “más allá de las conclusiones de la razón”.

Aclaremos detalladamente qué debemos entender por “racionalismo”. Se denomina racionalista a quien sostiene que no hay eventos cuyas causas sean en sí inalcanzables a la razón natural humana. Para un racionalista, lo que está “más allá de la comprensión” así se encuentra por la incapacidad de tal o cual persona que razona. Un “racionalista” no afirmaría que la comprensión de todas las cosas sea accesible *quoad nos*, pues de hecho muchas verdades son accesibles a algunos, mientras que a otros no lo son, debido a diversos factores contingentes que puedan limitar sus capacidades (entrenamiento filosófico, talento innato, dedicación personal, tiempo disponible, recursos, etc.); pero un racionalista afirma que no hay realidades que no sean naturales, es decir, que en sí no puedan recibir una explicación por la razón natural. Por ejemplo, no se creería posible que un bastón, milagrosamente, se pudiera volver una serpiente.

---

<sup>4</sup> Tal es la opinión de M. Campanini, in Ozcoidi, 78. La autora suscribe dicha posición.

<sup>5</sup> Confróntese Ozcoidi, 75-6.

<sup>6</sup> Ver Ozcoidi, 73.

Gauthier llamó “racionalismo” a tal posición, en su conocida tesis sobre Averroes<sup>7</sup>. Adoptando tal significado, no obstante daremos preferencia aquí a otro término. Y esto porque el contrario del llamado “racionalismo”, es decir, aceptar que un bastón pueda ser transformado en serpiente, o que una vaca pueda volar (sin una catapulta), no merecería propiamente el nombre de “antirracionalismo” (o irracionalismo). Porque los principios de la razón especulativa son la identidad y la no-contradicción, lo que significa que, mientras el bastón no se haga serpiente-y-no-serpiente al mismo tiempo, y que la vaca no esté-y-no-esté volando al mismo tiempo, bajo el mismo aspecto<sup>8</sup>, aceptamos que los eventos mencionados puedan venir a ocurrir, y que puedan ser en sí (y no sólo para mí) inexplicables por causas naturales (Cualquier ciencia que se haga sobre ellos sólo tendría el objetivo de demostrar su posibilidad, describirla análogamente y manifestar su conveniencia). No llamaría, pues, “racionalismo” a la posición contraria a la que expuse ahora, pues no considero a ésta “antirracional”, sino sólo “no-naturalista”. Así, pues, el término que vemos más adecuado en lugar de “racionalista”, y que adoptaremos para estas páginas, es “naturalista”<sup>9</sup>.

## II. – Pensamiento Naturalista en Averroes

### 1. – La discusión XVII del *Tabafut*

En la discusión XVII del *Tabafut*, Averroes responde a la acusación movida por Algazel contra los filósofos<sup>10</sup>, los cuales atentarían contra la omnipotencia divina, por negar la posibilidad de eventos como la transformación de un bastón en una serpiente, la resurrección de los muertos, o la tradición de que el profeta Abraham habría sido lanzado al fuego y no se habría quemado<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*.

<sup>8</sup> Muchos otros ejemplos de contradicciones implícitas se podrían dar aquí, tales como que un cuerpo esté literalmente en dos lugares al mismo tiempo, que se haga una blanca negra, una voluntad actuante sin intelecto, o la transformación de un sonido en un número. La limitación que consideramos aquí es ante absurdos explícitos o implícitos, tal cual la describe Algazel (en *Tabafut* §§535-537).

<sup>9</sup> Creemos que, al contrario de lo que afirma Manuel Alonso [*Teología de Averroes*, p. 107 in Ozcoidi, 73, nota 44], se puede percibir que por “racionalista” Gauthier quería significar precisamente eso. No obstante, concedemos que el uso que Gauthier hace del término “fideísta” como su contrario haya sido poco prudente.

<sup>10</sup> *Tabafut* §514.

<sup>11</sup> Al contrario de los dos casos anteriores, el tercero es una tradición que se mantuvo difundida en ámbito casi exclusivamente musulmán. A nuestro juicio, ella provendría de la lectura, por antiguos comentaristas judíos, del término *ur* en Gn. 11:28 y Gn. 15:7 por el hebraico *or* (“fuego”), así como la influencia de dicha lectura en el posterior mundo islámico. Antes nos parece más

Algazel, a lo largo de esta discusión, muestra el rechazo que tienen los filósofos a admitir que Dios pueda actuar sin intermediarios en la naturaleza. Según cuenta, los filósofos defendían que tales eventos tenían que ser comprendidos metafóricamente. Sólo admitían eventos “contrarios al habitual curso de la naturaleza” si por esto se entienden eventos maravillosos y poco comunes, pero resultantes de causas naturales: en cuanto a la revelación profética, por ejemplo, defendían que una facultad imaginativa especialmente poderosa es capaz de prever eventos particulares futuros, en sueños y estados mentales semejantes; o bien afirmaban que ciertos individuos con habilidades intelectuales excepcionalmente desarrolladas son capaces de rápidamente encontrar las medias de silogismos o intuir inmediatamente lo que se les intenta demostrar. En cuanto a ciertas alteraciones en la materia (que excluyen eventos extremos como la transformación en serpiente dicha arriba), habrían afirmado que, como los cuerpos habían sido hechos para obedecer al alma – y por eso varias alteraciones pueden ser provocadas en un cuerpo mediante facultades mentales, como la salivación y la erección – también de este modo sería posible que el alma de un profeta pudiera mover cuerpos ajenos, como el aire. Se ve que, según explica Algazel, lo que los filósofos entendían por la expresión “contrarios al habitual curso de la naturaleza” serían eventos raros y maravillosos, pero no sobrenaturales, como la producción sin intermediarios naturales de un ente natural: es decir, una serpiente no generada de una serpiente.

La reacción de Algazel hacia tales soluciones de los filósofos (más precisamente Avicena) es, como comenta Leaman<sup>12</sup>, ‘sorprendentemente comedida’. Dice que las acepta, pero ruega que no se reproche la posibilidad de estos milagros sobrenaturales.

En sus comentarios a las afirmaciones de Algazel, Averroes en ningún momento se pronuncia para refutar la conclusión de dichos “filósofos”, es decir, la de que es de hecho imposible que tales eventos puedan ocurrir. En cuanto a lo que pueden hacer los profetas, Averroes defiende que, como son seres humanos especiales, es aceptable que realicen cosas imposibles a la gente común, pero que ‘no por eso uno está obligado a admitir que cosas imposibles a la razón

---

exacto el común entendimiento de que *Ur* signifique, en los referidos pasajes, lo mismo que en Gn 11:31, es decir, el nombre de la ciudad de los Caldeos (de hecho, *ur* significa simplemente “ciudad” en lengua babilónica). Empero, la exactitud o inexactitud de esta tradición musulmana nos es aquí irrelevante, pues éste no es nuestro tema, sino el entendimiento de Averroes acerca de semejantes relatos sorprendentes.

<sup>12</sup> O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, 53.

son posibles a los profetas<sup>13</sup>. Según Averroes, los verdaderos milagros, cuya existencia se verifica, no son interrupciones del curso de la naturaleza, como los que aduce la tradición, sino maravillas como la revelación del Corán. Lo que Averroes entiende por profetas que hacen milagros son hombres especiales que ‘hacen conocidas cosas desconocidas y promulgan leyes religiosas que están de acuerdo con la verdad’,<sup>14</sup> y por eso proveen al bien de la sociedad. El concepto de profeta y de milagro, para Averroes, tiene una significación sobre todo *política*.

Según Averroes y los filósofos que alega suscribir, los sueños verdaderos, profecías y revelaciones (inclusive el discurso inspirado del Corán), ‘proceden de Dios por el intermedio de un ser incorpóreo espiritual, que según ellos es el donador del intelecto humano, que en los mejores autores es llamado intelecto agente y Ángel en la Ley Divina.’ Tal tesis, que defiende en su *Epítome a los Parva naturalia*, fue en gran parte heredada de Avempace, y se ve que ambos atribuyen su filiación a la tradición antigua por adoptar como auténtico de Aristóteles un segundo tratado sobre sueños, en el cual se desarrollaba la tesis arriba a partir del contenido de los *Parva naturalia*. La doctrina es expuesta en el *Epítome* como una explicación natural para las causas de sueños verdaderos, profecías y revelaciones<sup>15</sup>.

Para Averroes, ‘no hay pruebas’ de que la Causa Primera pueda actuar sin un intermediario, como sería el caso de que un bastón se trasformara en un animal; tal propuesta ‘repudiaría lo que los sentidos nos dicen sobre la existencia de causas y efectos’<sup>16</sup>. O sea: para que se admita posible un acto sobrenatural de Dios, se demandan pruebas; son imposibles hasta que se demuestre lo contrario.

Para Algazel, los únicos eventos imposibles serían los explícita o implícitamente contradictorios.

Vemos que alguien que cubre su cuerpo con talco y se sienta sobre un horno encendido no es afectado por el fuego. Alguien que jamás lo hubiera observado lo negaría. La negación de nuestro oponente de

<sup>13</sup> *Tabafut* §516.

<sup>14</sup> *Tabafut* §516.

<sup>15</sup> In H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, pp. 340-51, *passim*. Sorprendentemente, en dicha *Epítome*, Averroes negaba que se pudiera obtener de las revelaciones conocimiento teórico válido para promulgar leyes, el oficio mismo del Profeta. Pero concedamos, a bien del argumento, que Averroes haya cambiado de opinión, y crea en el *Tabafut* que mediante la revelación (tal como él la describía) un profeta pueda promulgar leyes válidas para la sociedad.

<sup>16</sup> *Tabafut* §528.

que Dios es capaz de establecer un atributo en el fuego o en el cuerpo humano que impide que se quemase es semejante a la negación por alguien que jamás observó el talco y sus efectos. Muchas maravillas y cosas impresionantes están en las capacidades de Dios y nosotros no las observamos todas; entonces ¿por qué deberíamos negar su posibilidad y juzgarlas imposibles?<sup>17</sup>.

Si la materia es receptiva de todo, sería posible que Dios hiciera directamente, por su poder, que diversos procesos de generación que naturalmente tomarían mucho tiempo se realizaran instantáneamente, por ejemplo. El centro del argumento es la analogía que se hace entre causas naturales desconocidas y causas sobrenaturales desconocidas.

La respuesta de Averroes es consistente con su posición anterior:

Los teólogos afirman que la forma de un hombre puede entrar al barro sin ninguno de los intermediarios. Los filósofos rechazan esto, diciendo que, si fuera posible, habría sido más sabio crear hombres sin tales intermediarios; y el creador que así los creara sería el mejor y más hábil creador. Cada uno de los grupos alega que lo que dice es evidente, pero ninguno de ellos tiene prueba de su creencia<sup>18</sup>.

Según Averroes, ni Algazel puede probar que los milagros sobrenaturales son posibles, ni los filósofos pueden probar que son imposibles. Pero Averroes insiste que alguna explicación sea dada (lo que Algazel no alcanza a hacer) para aceptarse la posibilidad de tales eventos sin que se planteen absurdos como la negación de la relación necesaria entre causa y efecto<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Tahafut* §534.

<sup>18</sup> *Tahafut* §§540-541.

<sup>19</sup> Tal es lo que propuso Algazel, y que se hizo conocido como “ocasionalismo”. Lo que defendió ante los filósofos fue que no hay cualquier relación necesaria entre causa y efecto en el mundo sublunar. Se defiende que Dios mantiene un sólo acto directo de creación que sustituye las causas segundas en la naturaleza. A cada instante, todo el universo es efectiva y directamente “re-creado”, y concebir en él “causas naturales” no es más que un “hábito” en nuestra mente. Que tal hábito nos haya sido “causado” por inducción también es una ilusión, recreada a cada instante de nosotros por Dios. Por eso Dios está en condición de hacer que un bastón se vuelva una serpiente sin contrariar a ningún orden natural previo suyo: en verdad, no hay orden natural. Tal milagro es, como todos los actos, una creación directa suya. La refutación que le desarrolla Averroes a lo largo de la discusión XVII es, en pocas palabras, que: si el universo fuera como Algazel describe, Algazel no tendría cómo afirmarlo. No habría causas en que pudiera apoyar su discurso, pues éste no estaría basado en conocimiento verdadero, que es el conocimiento de las causas. Tal posición no es sólo contra-intuitiva, sino imposible, porque niega cualesquiera caminos que se hayan recorrido para afirmarla.

## 2. – El Dios de Averroes

Mostremos que Averroes es extremadamente coherente al considerar imposibles acciones directas de Dios sobre la naturaleza, como la generación de un ente viviente sin proceso reproductivo natural.

Para que pudiera admitir tales eventos, Averroes tendría que reconocer en Dios un autor de las naturalezas, con capacidad de operar en las cosas creadas más allá de las causas creadas, así como de operar en todas las cosas creadas, sea para generar los mismos efectos que ellas alcanzan por sí solas, sea para generar otros. Esto demandaría concebir a Dios como causa integral del ser de todas ellas<sup>20</sup>.

Y Averroes nunca admitió que un agente, incluido Dios, pudiera operar “sobre la nada”. El Dios de Averroes, en tanto que causa del mundo, no difiere radicalmente del Primer Motor de Aristóteles<sup>21</sup>. El acto creativo, para Averroes, no es la producción *ex nihilo* (como lo defiende Algazel, por ejemplo, o la tradición católica). Para Averroes, el Dios coránico que “creó el mundo de la nada” no puede ser entendido como “creador”, si crear es dar el ser con absoluta novedad.

Hay quienes defienden que el Dios de Averroes es verdaderamente creador: ‘Al actualizar las potencias que están en el mundo, Dios crea el compuesto metafísico de materia y forma; es entonces cuando da al universo el ser, y en este sentido legítimamente puede llamársele su creador. [...] La dependencia del mundo con respecto a Dios es absoluta’<sup>22</sup>.

Sin embargo, este concepto de creación es incompatible con el planteo de dicha dependencia absoluta del mundo respecto a Dios, necesaria para la verdadera creación, que es necesariamente *ex nihilo*. La potencia que tiene – por parte de la materia – un compuesto de materia y forma para que se corrompa y se genere otro compuesto, no es la potencia al acto de ser absolutamente; lo es

<sup>20</sup> Ver Tomás de Aquino, *De potentia*, q.6, a.1, *corpus*.

<sup>21</sup> Para un resumen de los aportes de Averroes al concepto aristotélico del Primer Motor, véase Leaman, 63-71; y C. Genequand, *Ibn Rushd's metaphysics – a translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, 33-48. Debemos observar que para el Estagirita, según lo defiende Franz Brentano [en *Aristóteles*, 97-101], el Primer Motor sería causa eficiente del universo, y que sin él nada existiría; las cosas no tendrían ser. Consideramos correcta su lectura, pero ella no influye en el punto que tratamos: la capacidad de operar milagros exige un Dios creador, es decir, causa integral de un ente, inclusive de su materia, lo cual Aristóteles jamás propuso. De todos modos, aún concediendo la posibilidad de que eso se diese en Aristóteles, no está presente en la (fiel) lectura que le hace Averroes, que es nuestro tema presente.

<sup>22</sup> Ozcoidi, 224-8.



sólo para el acto de ser que proviene del tornarse. No es posible decir que Dios crea ‘al actualizar las potencias que están en el mundo’, sin que, para escapar de afirmar una potencialidad pura preexistente, se identifique este proceso a un perenne tornarse. El universo, que según Averroes siempre existió, aunque dependa del movimiento producido por Dios (sin lo cual no puede ser un ente natural existente), no debe su potencialidad a Él, sino que Dios la reúne<sup>23</sup> y la conduce al acto. Para existir, de hecho el universo necesita de un motor, pero para depender absolutamente del motor, éste tiene que ser más que un motor<sup>24</sup>.

Para que el universo sea resultado de creación, la potencia fundamental al ser no puede residir de suyo en ello. Sin que haya sido creada una cosa, no puede haber nada “en ella”, ni potencia, sino que la posibilidad para su ser no puede estar en ella, sino en Dios mismo. “Antes” de ser creado, el universo tiene que ser efectivamente *imposible*<sup>25</sup>.

Sólo la clara distinción entre esencia y acto de ser permitiría precisar filosóficamente este acto creativo que no es admitido por Averroes, y que no es causa de modo unívoco a las cuatro causas aristotélicas, sino análogo. El propio Averroes deja claro que los filósofos (y no puede excluirse a sí mismo) ‘afirman que el hombre que dice que todos los cuerpos fueron producidos – y por “producidos” se debe entender creación de la nada – da un significado al término “producidos” que jamás es encontrado en el mundo empírico, y esta proposición por cierto demanda pruebas<sup>26</sup>.

### **III. – En contrario: realidades más allá de la razón**

Si Averroes mantiene, como vimos en la referida cuestión del *Tabafut*, una línea naturalista coherente a lo largo de todas las refutaciones y reparos a Algazel, en cambio repite siempre un mismo procedimiento cuando se mencionan los supuestos milagros sobrenaturales: comenta que los antiguos no trataban de los principios de la religión, exhorta su interlocutor al silencio, prescribe

---

<sup>23</sup> *Tabafut* §152.

<sup>24</sup> La empresa de defender un Dios verdaderamente creador en Averroes llevaría uno a identificar la posibilidad lógica con la posibilidad ontológica, y transformar a Dios en un actualizador de estados de cosas que, en sí mismas, eran realmente posibles, y hacer que la potencia se torne ontológicamente anterior al acto. Si tales potencias están “fuera” de Dios, y a partir de ellas Él les da el existir en acto, entonces no dependen absolutamente de Dios.

<sup>25</sup> Claro está que se dice “antes” connotando mera prioridad ontológica. Tal solución, como defiende Tomás de Aquino, es perfectamente aplicable aunque se plantee un mundo sin comienzo en el tiempo. Véase, por ejemplo, su opúsculo *De aeternitate mundi*.

<sup>26</sup> *Tabafut* §§414,415.

puniciones severas a los que los examinan y dudan, y afirma que tales cosas exceden la capacidad de la razón. Los filósofos, según él, ‘defendían que la existencia de estas cosas no debe ser dudada y su manera de existencia es cosa divina que los intelectos humanos son incapaces de aprehender’<sup>27</sup>.

Por ejemplo, al referirse a la tradición del milagro de Abraham, en que escapa ileso al fuego, afirma que ‘sólo los innovadores’ (o sea, heréticos) mantuvieron la opinión de que sería de hecho imposible que el profeta no se quemara. Lo que se esperarí­a en seguida sería entonces una demostración de que tales heréticos están equivocados (una vez que – según diría el propio Averroes con respecto a los eventos sobrenaturales y la creación *ex nihilo* – tal posibilidad demanda pruebas), pero una demostración que no cayera en los absurdos del ocasionalismo de Algazel. En cambio, Averroes sentencia que:

los sabios de entre los filósofos no permiten discusión o diálogo sobre los principios de la ley. Según ellos, todos los que lo hacen merecen censura severa.’ [...] ‘[T]odos los hombres están obligados a aceptar los principios de la ley [...]; renunciarlos o disputarlos lleva a aniquilar la existencia del hombre. Es por eso que innovadores deben ser muertos. Lo que debe ser dicho sobre esto es que tales principios son asuntos divinos que superan el intelecto humano.’ [...] ‘Si después de algún tiempo uno es suficientemente afortunado de ser uno de los sabios de la ley que son arraigados en la ciencia, y encuentra una interpretación de los principios religiosos, él está obligado por deber a no divulgarla, sino a decir con el Todopoderoso: “y nosotros los arraigados en la ciencia lo creemos [Corán 3,7]”<sup>28</sup>.

Aparentemente se da un conflicto entre naturalismo y no-naturalismo en el pensamiento de Averroes, bajo el título de un “fideísmo” que lo llevaría a admitir que tales eventos trascienden la razón. No obstante, para defender tal posición, uno tendría tres dificultades, que en seguida tratamos.

### **1. – Una posición poco coherente, sobre una realidad que demanda pruebas**

La primera dificultad es que admitir que Averroes contemple eventos que superen el intelecto humano es afirmar lo que él negó con argumentos detallados en toda la cuestión. Pues una cosa puede, como dijimos, “exceder el intelecto humano” de dos modos: o es en sí un proceso que opera al margen de las leyes de la naturaleza, y por eso no recibe una explicación sino en términos análogos,

---

<sup>27</sup> *Tabafut* §§514,515.

<sup>28</sup> *Tabafut* §§527-528.

y apenas permite que uno defienda su posibilidad (lo que, explica Averroes, su oponente no logra hacer)<sup>29</sup>, o tal cosa sólo es incomprendible *quoad nos* – es decir, a este o aquel intelecto –, por limitaciones de tipo contingente, como la ya mencionada carencia de entrenamiento filosófico.

En este segundo caso, el evento es en sí explicable, aunque no a esta o aquella razón razonante (para usar el término de Gauthier). Por supuesto no se trata del segundo caso, una vez que no habría allí la negación de ningún naturalismo.

Suponiéndose, pues, el primer sentido, no sólo la admisión de tales realidades demandaría pruebas (como hemos visto), sino que Averroes incurriría en gran incoherencia con respecto a su modo de argumentar en el *Tahafut*; además, tendría que abrigar en su pensamiento la contradicción central de que la imposibilidad de eventos sobrenaturales acompaña *pari passu* la opinión que tiene con respecto al poder productivo de Dios.

## **2.- En el *Fasl al-Maqal*, Averroes recomienda actuar precisamente del modo que vemos en el *Tahafut***

La segunda es que, a lo largo del *Fasl al-Maqal*, Averroes deja claro que, ante eventos cuya interpretación es accesible al filósofo, no se la debe externar al vulgo, para no exponerlo a escándalo ni desviarlo de la ley. Prescribe allí que se debe antes hacer lo que hizo en el *Tahafut*: decir que exceden las capacidades de todos.

Para Averroes, el oficio del sabio no era necesariamente, tras haber contemplado, llevar las cosas contempladas a los demás. Lo afirma en el *Fasl*: ‘Es obligatorio [para que no se conduzca el vulgo a la infidelidad] que se propongan las interpretaciones sólo en los libros de las demostraciones, porque [...] llegarán a ellas solamente quienes pertenezcan a la gente de demostración’<sup>30</sup>. Y prosigue: ‘Es una obligación para los guías musulmanes prohibir aquellos libros suyos en que se contiene la ciencia, salvo para quien pertenece a los hombres de ciencia, de la misma manera que les deben prohibir los libros de

---

<sup>29</sup> Esto no significa que una demostración de la posibilidad de milagros no sea en sí asequible. Ver por ejemplo Tomás de Aquino, *De potentia*, q.6, a.1, ad 1. Ahí el dominico, basado en la noción del Dios propiamente creador, y utilizando un concepto análogo de naturaleza (*natura naturalissima*), demuestra que es posible la acción sobrenatural de Dios.

<sup>30</sup> *Fasl al-Maqal*, 96 / 21,24-27. [La primera numeración corresponde a la página en R. R. Guerrero *Averroes – Sobre filosofía y religión*. / La segunda numeración corresponde a página y líneas en la edición de C. E. Butterworth, *The Book of the Decisive Treatise determining the connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory; translation, with introduction and notes*].

la demostración a quien no es de la demostración<sup>31</sup>.

Creemos muy razonable que Averroes hubiera considerado que rechazar la literalidad de relatos como el de Abraham en el fuego (o del bastón que se vuelve un animal) y sólo admitirlos como metáforas podría exponer el vulgo a escándalo<sup>32</sup>. Averroes estaría cumpliendo en el *Tabafut* lo que consideraba un deber de fidelidad, al recusarse a comentar el evento, al hacer conocida la punición por negarlo, y al exhortar a su oponente al silencio, para que éste percibiera que se estaba portando (él sí) como un sabio irresponsable y, pues, infiel. ‘[S]i se proponen [interpretaciones] en libros distintos y se usan para esto las vías poética y retórica o la dialéctica, como Abu Hamid [Algazel], es un error contra la Ley y la filosofía, aunque ese hombre sólo pretendiera hacer bien’<sup>33</sup>. [...] ‘Si esto y estas cuestiones que hemos mencionado no tuvieran tanta difusión entre los hombres, no habríamos considerado lícito escribir sobre ello ni una sola letra’<sup>34</sup>.

Averroes instruye no sólo que no se externe el contenido interpretativo del Corán, sino propone, para que el vulgo no sea llevado por su curiosidad, que se le omita el propio contenido material del Corán. En el *Fasl*, al argumentar ante sus pares la legitimidad de que el sabio musulmán investigue filosóficamente los entes, el cordobés da como presupuesto que el contenido material del Corán (3:7) es la siguiente sentencia: ‘Pero nadie conoce su interpretación sino Dios y los arraigados en la ciencia. Nosotros concordamos’<sup>35</sup>. En cambio, en otros dos puntos, al tratar de lo que cabe al vulgo, afirma que tal *aleyá* le debe ser leída haciendo la pausa de modo distinto, de modo a cambiarle su sentido: ‘Pero nadie conoce su interpretación sino Dios. Y nosotros los arraigados en la ciencia concordamos’<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> *Fasl* 96 / 22,13-16.

<sup>32</sup> Por esto considero poco apropiado decir que Averroes ‘escribió cuanto efectivamente pensó, si tenemos en cuenta, además, que las obras que contienen sus ideas teológicas, entre ellas el *Tabafut*, fueron escritas en tiempos en los que Averroes disfrutaba de toda la protección oficial.’ [en Ozcoidi, 75, nota 51]. Se parece desconsiderar aquí que omitir ciertas opiniones sobre los milagros en obras de carácter semipopular como el *Tabafut* tendría otro motivo que proteger su propia vida: el bien común de la sociedad, cuya religión no se debería discutir abiertamente en sus fundamentos.

<sup>33</sup> *Fasl* 96 / 21,27 – 22,1.

<sup>34</sup> *Fasl* 97 / 23,3-6.

<sup>35</sup> *Fasl* 85 / 10,18-20. ‘A esta idea hace alusión Dios Altísimo cuando dice: “Él es quien te ha revelado la Escritura. Algunas de sus aleyas son unívocas...” hasta donde dice: “los arraigados en la ciencia.” Ver también *Fasl* 87 / 12,22-24.

<sup>36</sup> *Fasl* 94 / 20,12-16. ‘Por ello, la respuesta a éstos [el vulgo] sobre casos semejantes es que se trata de [versículos] ambiguos y que la pausa está en las palabras del Altísimo: “no conoce su interpreta-

No se debe confundir esta recomendación con la idea de que el Corán contiene un sentido literal y otro oculto – *zahir* y *batin* –, sino que allí se propone una omisión del contenido *material* de la escritura, de modo de no incitar al vulgo a preguntar del *batin* al sabio. Ramón Guerrero, en las notas a su edición del *Fasl*, cree ver en estos puntos una controversia acerca de cuál de las dos sería la lectura del cordobés de este pasaje del texto coránico. Pero si se comparan detenidamente estos puntos, es posible ver que no se trata de una controversia, sino que para el filósofo la primera es *la letra del Corán*, y la segunda es lo que se debe leer al vulgo<sup>37</sup>.

Y fue precisamente lo que afirmó Averroes en el *Tabafut*: ‘Lo que debe ser dicho sobre eso es que tales principios son asuntos divinos que superan el intelecto humano.’ Y, tal cual fue previsto en el *Fasl*, afirma que de tales eventos ‘no conoce su interpretación sino Dios. Y los arraigados en la ciencia lo creemos’ [Corán 3:7]<sup>38</sup>.

Concluir que Averroes estuviera omitiendo, en las menciones específicas a los milagros, la conclusión inevitable de las posiciones filosóficas naturalistas que defendía no es dar más importancia a la lectura del *Fasl* que a la del *Tabafut*, como a veces se alega. Al contrario, a tal conclusión se llega al ver que, *en obras como el Tabafut*, estaba siguiendo paso a paso las instrucciones expuestas en el *Fasl*. Reconocerlo no es ningún agravio a la sinceridad del filósofo cordobés, sino un reconocimiento de su fidelidad, según los criterios de fidelidad que definía para el sabio en esta misma obra.

### 3- Fe, religión, teología: términos análogos

La tercera dificultad es justificar por qué sentiría Averroes una necesidad “fideísta” de contradecirse al admitir eventos cuyas causas están en sí más allá de la razón natural, si la fe islámica debería ser entendida, al menos según su

---

ción sino Dios.” También en *Fasl* 101 / 27, 3-10: ‘con respecto al sentido literal [...], se debe decir que [...] es uno de aquellos ambiguos que sólo conoce Dios, y es obligatorio poner la pausa en las palabras del Altísimo allí donde se dice: “nadie conoce su interpretación sino Dios.”’

<sup>37</sup> Es vana la objeción de que el texto coránico auténtico, como no tiene puntos ni comas, se abre a doble lectura, y que por eso ambos significados serían válidos, “uno al sabio, otro al vulgo”. Porque no se trata aquí de tomarlo literalmente o de interpretarlo como una metáfora (es decir, *zahir* o *batin*). Aunque uno pueda sugerir que el Ángel (el intelecto agente, según Averroes) haya inspirado en Mahoma una frase deliberadamente ambigua, de modo a llamar la atención de los sabios, aun antes se exige que en la mente divina haya uno sólo de estos significados mutuamente excluyentes. De cualquier modo, Averroes claramente defiende que la primera es el significado intencional de la palabra de Dios, y que el segundo se destina al vulgo.

<sup>38</sup> *Tabafut* §528.

pensamiento, como una Ley producida por un discurso inspirado, lo cual, por maravilloso evento que sea, no contraría las leyes de la naturaleza.

¿Qué sentimiento de fe lo movería a tamaña contradicción, si la propia descripción que da Averroes de la fe en el Islam encaja perfectamente con un naturalismo estricto?

Términos como “fe” y “religión” tienen, para Averroes, sentidos apenas análogos a los que representan en el catolicismo, y es importante no proyectar sobre ellos el contenido que poseen en el pensamiento cristiano. Para Averroes, un sabio puede incurrir en infidelidad por no interpretar ciertas aleyas, y también por interpretar a otras. Entre este segundo grupo están, por ejemplo, las que conciernen a los principios de la Ley contenidos en su profesión de fe. Como se ve en el *Fasl*, profesar la fe musulmana significa dar asentimiento (*tasdiq*) a la genuinidad de su credo, que está compuesto de verdades que en sí son alcanzables, aunque no a todos – pero que por eso mismo, para el bien de la sociedad, fueron puestas en la Ley. Si bien hay cierta correspondencia entre éste y el concepto católico de fe en tanto que implica dar asentimiento a un credo, ambos difieren radicalmente porque al credo islámico se puede dar asentimiento retóricamente por el vulgo, dialécticamente por el teólogo, y demostrativamente por el filósofo<sup>39</sup>.

En el credo católico, precisamente porque hay verdades en sí indemostrables (por sobrenaturales), uno jamás tendrá demostración de ellas, y hablar de “fe por demostración”<sup>40</sup> es un sinsentido. En el credo católico se expone para igual adopción de todos, sea cual sea su capacidad intelectual, un conjunto de verdades inalcanzables por la pura razón natural (como la Trinidad de Dios), aunque seguido también de otras alcanzables (es decir, que en sí no son de fe, pero que pueden ser mantenidas por la fe de quienes no las alcancen, como la existencia de Dios) que por la Providencia fueron igualmente reveladas. Así, pues, la fe tiene contenido siempre indemostrable, y poseerla es para el católico una virtud teologal, cuyo ámbito trasciende lo propiamente natural.

En el modo como ve Averroes el Islam, tampoco su profesión de fe posee necesariamente elementos sobrenaturales. Si es verdad que a uno (aunque filósofo) le está prohibido, como dice<sup>41</sup>, discutir e interpretar el hecho de que “hay Dios”, que “Mahoma es su profeta”, y que “hay un destino más allá para el hombre”, no obstante eso no lo impide, caso sea un sabio, de especular “cómo

<sup>39</sup> *Fasl* 98 / 24,4-5.

<sup>40</sup> *Fasl* 87 / 12,26-29.

<sup>41</sup> *Fasl* 94 / 19,24-28.

Dios produce el universo”, “cómo se da la revelación en los profetas” y “cómo es tal destino”, y de llegar a reducciones naturales para todos estos eventos.

A propósito: en cuanto a la oposición entre “teología” y “filosofía”, también debemos cuidarnos de no atribuir al pensamiento del cordobés el significado que esta oposición tiene en ámbito cristiano. En el catolicismo, se distinguen por su objeto formal (como ciencias) la *Sacra Doctrina* y la *Teología Natural*. La *Sacra Doctrina* es muchas veces llamada *Teología*, sin más; su objeto, en especial y sobre todo, es la manifestación de los datos revelados sobrenaturales y la exposición de su conveniencia<sup>42</sup>. La *Teología Natural*, a su vez, es más precisamente un ramo de la filosofía que se dedica a las cosas divinas alcanzables por la razón natural, es decir, los llamados “preámbulos de la fe”, incluyéndose ahí la existencia de Dios, por ejemplo. Lo que buscamos observar aquí es que en el catolicismo hay distinción formal entre teología y filosofía, con respecto a su objeto. En el catolicismo, por distinción de objeto y jerarquía de uno a otro, la teología es ciencia distinta y superior a la filosofía, su *ancilla*.

Para Averroes, no se dividen “teología y filosofía” por objeto, sino que los teólogos son aquellos que se dedican a tratar con la Ley mediante razonamientos dialécticos, mientras que los filósofos lo hacen mediante razonamientos demostrativos. Los teólogos son doctores de la Ley que, aunque entrenados en el arte argumentativo del *kalam*, no alcanzan su significado con la profundidad de los filósofos, que los superan. Averroes llega a decir que, tal cual al vulgo, tampoco a ellos se les deben exponer las interpretaciones más elaboradas de la Ley<sup>43</sup>, pues su naturaleza no da para más<sup>44</sup>. El alfaquí<sup>45</sup>, dice, sólo dispone de silogismos de opinión<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> No se desprecia aquí el objeto que también tiene la *Sacra Doctrina* en tanto que contempla toda la creación *sub specie deitatis*, pero éste escapa al tema de que aquí tratamos. Para un despliegue detallado del asunto, ver Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.1. y *Contra gentiles* I, cc.1-9.

<sup>43</sup> *Fasl* 100, n.57 / 26,26 – 27,2. Las interpretaciones no deberían constar ni en libros dialécticos. Excepcionalmente puede ocurrir que los doctores de la Ley obtengan interpretaciones más persuasivas al pueblo que el sentido literal, y se concede 'posible' que ocuparse de ellas pueda ser un deber religioso para aquellos cuyas facultades teóricas hayan llegado hasta la dialéctica (es decir, se puedan decir teólogos) [Confróntese *Fasl* 99-100 / 25,25-26,1].

<sup>44</sup> *Fasl* 82 / 8,11-14.

<sup>45</sup> En el Islam, la Ley y la religión son del todo inseparables. Es, pues, coherente que no haya teólogo que no sea invariablemente un jurista (alfaquí), doctor de la Ley. Resumidamente, se puede decir que los teólogos (*mutakallimun*) son juristas versados en argumentación dialéctica y que se ocupan de especular sobre Dios, las virtudes, etc.

<sup>46</sup> *Fasl* 84 / 9,21-22. En el *Kitab al-Kashf*, Averroes llega a incluir el teólogo en la “gente común”, tanto si ha adquirido o no el arte del *kalam*. [In M. J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes, aus dem Arabischen übersetzt*, 57. Ó confróntese el mismo pasaje en Guerrero, 118.]

En el Islam, para Averroes, claramente el filósofo es superior al teólogo, por nobleza de capacidad y excelencia de oficio; pero se identifican con respecto al objeto formal que contemplan. Decir que Averroes sobrepone “verdades teológicas” a “verdades filosóficas” (o viceversa) sería plantear artificialmente un tipo de “fideísmo” cristiano sin lugar en su pensamiento; sería, al contrario, ya presumir que estas verdades son distintas, lo que él niega vehementemente. No hay verdades que conciernan específicamente a la Ley, y que sean de trato propio de sus doctores. Averroes es claro al decir, a lo largo del *Fasl*, que no hay distinción en la verdad, sino en la aproximación que uno tiene de ella y en la accesibilidad del discurso que la toca (proporcionalmente inversa a la profundidad de tal aproximación).

Cuando Averroes defiende que: ‘el estudio demostrativo no lleva a una contradicción con lo que se dice en la Ley, pues la verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y es testimonio de ella’<sup>47</sup>, hay que distinguir el significado de esta afirmación en el Islam y el que tendría en el ámbito cristiano.

De hecho, en ambos se adopta como válido en principio un conjunto de verdades superiores, y en el eventual caso de que una persona llegue a una conclusión que los parezca contradecir, ella les dará prioridad y admitirá el error de su esfuerzo razonante.<sup>48</sup> Pero en el Islam, uno que se torna sabio podrá, con su esfuerzo razonante, dar demostración de que tales principios presumidos son verdaderos. La unicidad de la verdad para el sabio católico es garantizada por la confianza personal que éste tiene ante Dios de que son verdaderas unas afirmaciones cuya demostración jamás tendrá. A su vez, en el Islam esto sólo es válido al vulgo, en tanto que resultado de una persuasión retórica; el sabio correctamente instruido en la demostración llegaría a las conclusiones del credo islámico por evidencia apodíctica.

En el catolicismo, el hecho de que “la verdad no puede contradecir la verdad” exigirá siempre reconocer que ciertas verdades de fe trascienden a todos. En el Islam visto por Averroes, al presuponerse la realidad como plenamente natural, cualquier verdad “de fe” es en sí totalmente asequible (a unos por demostración, a otros por persuasión); y la unicidad de la verdad se garantiza al sabio, en el contenido oculto del Corán, en tanto que éste interpreta cualesquiera relatos sobrenaturales como metáforas<sup>49</sup> cuyo significado literal es una explicación

<sup>47</sup> *Fasl* 83 / 8,27–9,2.

<sup>48</sup> Ver Tomás de Aquino, *Contra gentiles* I, cc.7-9.

<sup>49</sup> *Fasl* 84 / 9,29–10,5.



natural. La función de la interpretación (*tawil*) no es eliminar un hipotético (por inexistente) conflicto entre “verdad teológica” y “verdad filosófica”.

De hecho, el motivo por que no es posible la “doble verdad” en Averroes es precisamente que no hay verdades en planos distintos; la distinción que hay entre el filósofo y el teólogo se relaciona con no más que sus quehaceres y capacidades. En este sentido adopto las palabras de De Libéra<sup>50</sup>, según quien la doble verdad en Averroes es epistémicamente imposible; para sostener tal doctrina sin que ésta signifique mera contradicción, hace falta precisamente un ambiente religioso tal que, en su todo y literalmente, incorpore milagros y revelaciones sobrenaturales, para que, de su naturaleza inabarcable, y de la simultánea inaceptabilidad de negarlos, se pueda desviadamente sugerir que su convergencia o divergencia respecto a las verdades obtenidas por la razón natural no serían objeto de especulación válida<sup>51</sup>.

En resumen, por los tres puntos que expusimos arriba, a saber: la incoherencia en plantear realidades que el Dios de Averroes no podría ejecutar, y cuya posibilidad él mismo contestaba en el *Tabafut* y demandaba pruebas; las recomendaciones metódicas que se daban en el *Fasl al-Maqal* para actuar de la manera vista en el *Tabafut*; y el carácter discutible de plantear un conflicto entre fideísmo y racionalidad para sostener una fe sin contenido necesariamente sobrenatural, encontramos más acertado admitir que Averroes era un naturalista estricto, que se abstenía de exteriorizar en el *Tabafut* su interpretación de ciertos relatos de milagros. Al defenderlo no hacemos un agravio a Averroes, ni una forzada lectura de sus textos, ni desconsideramos unos textos en favor de otros; su discurso deliberadamente evasivo era un acto de fidelidad, conforme a sus propias instrucciones. Al cambiar Averroes bruscamente su discurso en medio de una polémica filosófica, no se manifestaba en él un conflicto en su pensamiento. Averroes no estaba abandonando momentáneamente su naturalismo, sino el propio debate filosófico. En los

---

<sup>50</sup> En *Averroes; discours décisif*, pp.65-67. In Ozcoidi, 63.

<sup>51</sup> No se puede concebir tal posición en Averroes, precisamente por la negación de tal contenido sobrenatural; pero sí se la concibió en un ambiente de cristianos. No es de admirar que la “doble verdad” sólo haya surgido con el naturalismo de Averroes inmerso en un mundo cristiano. Un naturalismo confrontado con un pensamiento que incorpora lo sobrenatural y le somete lo natural, tiende a quedarse con el segundo y enviar el primero a las brumas del irracional, al cual uno no obstante se dice – con buena o mala conciencia – someterse, como Siger de Brabant. He aquí el antepasado del casi esquizofrénico dilema moderno entre fe y razón. Paradójicamente, tal posición termina por destruir la razón misma, al hacer con que las conclusiones a las que llega sean dejadas de lado por una fe que se vuelve pura autoridad. [Confróntese E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 562].

puntos en que se discutían los milagros se manifestaba parentéticamente la persona del alfaquí, que intervenía ante un flagrante delito de infidelidad, al mismo tiempo en que evitaba cometerlo.

#### IV. – Corolario y conclusión

Si el Islam es para Averroes una doctrina cuyo contenido no trasciende la teología natural, y si su verdad está toda al alcance de los filósofos, ¿no sería el corolario que la filosofía es “superior” a la religión? Sí y, bajo cierto aspecto, no.

En lo que toca a su aproximación hacia la verdad, es evidente que la filosofía le parece superior a la Ley, pues ésta permite la mirada sin el velo de la metáfora, y da certeza de su contenido a la manera apodíctica. Considero acertadas, pues, las palabras de Emilio Tornero, según quien Averroes:

es fundamentalmente racionalista [o, como decimos, naturalista] porque entiende la Revelación según las demostraciones apodícticas que le suministra la filosofía, y así, por ejemplo, si en la Filosofía se demuestra que el mundo es eterno, Averroes se inclinará por esta tesis y creerá que el Corán no puede decir otra cosa, y si, como en este caso, el Corán dice justamente lo contrario, que el mundo es creado, Averroes piensa sinceramente que con estas palabras el Corán lo que verdaderamente quiere decirnos es que el mundo es eterno. En resumen, Averroes es racionalista y sitúa la Filosofía por encima de la Revelación<sup>52</sup>.

La filosofía es superior en el acercamiento a la verdad<sup>53</sup>, mientras que sólo la religión (es decir, la Ley) logra ordenar una sociedad. La Ley contiene enseñanza teórica (contenido filosófico natural, que concierne a Dios, los entes, y la felicidad o desgracia más allá de la vida) y enseñanza práctica, que lleva la sociedad a realizar actos que promuevan la felicidad y a evitar aquellos que procuren la desgracia<sup>54</sup>.

Disminuir tal función de ordenación social nos parece haber sido el descuido de Gauthier, al sugerir que la religión, para el cordobés, sería dispensable al

<sup>52</sup> *Al-Kindi; La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, 58. In Ozcoidi, 81.

<sup>53</sup> Como afirma Ozcoidi, 75, ‘Averroes consideró la filosofía como “la mejor de las religiones”, porque alcanza la verdad revelada de la manera más conveniente’.

<sup>54</sup> *Fasl* 97 / 23, 10-17. La autora describe bien la opinión del cordobés: ‘El fin de la ley religiosa es enseñar el verdadero conocimiento y el comportamiento recto. El verdadero conocimiento es el conocimiento filosófico que se alcanza exclusivamente por vía demostrativa, sin ayuda de la revelación. La Ley revelada, que es el núcleo de la religión, enseña la misma verdad que el filósofo trata de desvelar indagando la causa y la naturaleza de las cosas.’ (Ozcoidi, 65).

filósofo. Sería ella de hecho dispensable para conocer la verdad de la Ley, pero no para que el filósofo – como los demás – pueda vivir la *eudaimonía*, pues ésta sólo se puede dar en una sociedad ordenada. Una ley fundamentada sólo en la especulación racional, sin la autoridad que le confiere una revelación (*wahy*), es decir, un discurso inspirado, no logra ordenar una sociedad, o, si lo hace, lo hace con menos eficacia que una ley investida de la inspiración profética: ‘Y aquél que afirma que es posible que exista una religión natural basada solamente en la razón debe admitir que ésta es menos perfecta que aquellas que nacen de la razón y de la inspiración’<sup>55</sup>.

Empero, como en su contenido la religión no trascendería en sí la razón natural, la posición del filósofo acerca de una religión debe ser, según lo afirma Averroes, siempre provisoria: ‘el filósofo debe escoger la mejor religión de su tiempo, aunque todas ellas sean verdaderas para él, y debe creer que la mejor será abrogada por otra mejor que ella’<sup>56</sup>.

Esta disposición hacia un credo es vehementemente rechazada por cualquier católico o judío, y también lo sería vehementemente por Algazel. (En verdad, contraría también a la afirmación de Mahoma en que éste dice ser el último de los profetas.) Pero tal relación entre filosofía y religión es el corolario de ver en ésta (además de su capacidad de ordenar la sociedad) una manera de comunicar a todos, de modos correspondientes a sus respectivas capacidades, la misma enseñanza teórica de la filosofía.

Ahora bien, si Averroes considera eventos sobrenaturales como imposibilidades, así, pues, mientras más una religión (que en sí no debería trascender la teología natural) esté libre de tales contenidos, mejor ella parecerá a un naturalista, porque éste la ve como más cercana a la razón. Comparado con el judaísmo y el catolicismo, el Islam, siendo la más cercana a la pura teología natural, sería la mejor de su tiempo. Cuanto más las otras religiones<sup>57</sup> (o “leyes”, como las ve Averroes) poseen algo que excedería lo natural, más le tienen que parecer doctrinas imperfectas.

---

<sup>55</sup> *Tabafut* §584. De hecho, llevaríamos tal posición aun más lejos: una ley fundamentada puramente en las conclusiones especulativas de la razón, alcanzadas por filósofos, tiene ínfima capacidad de generar aceptación por el todo social, y de así hacer con que éste pueda ordenarse.

<sup>56</sup> *Tabafut* §583.

<sup>57</sup> Recordemos que, así como “fe”, tal término aquí es análogo, como vimos. El Islam y el catolicismo son realidades fundamentalmente distintas, que al coincidir en que deriven de una “revelación” (también término análogo en ambas) no las une bajo un mismo género, pues se las toma por algo que no denota su esencia. Consideramos equivocada la visión muy usada actualmente que plantea hermanarlas de modo unívoco, o compararlas bajo expresiones como “las religiones del libro”.

De este modo, Averroes constituyó una visión muy “moderna” de las “religiones”: la religión no como algo que se propone definitivo y universal, la religión fundada por la presencia histórica de un Dios personal en la Tierra, a la cual los pueblos deben ser llamados porque es la Verdad. Antes bien, la religión puede parecer eso al vulgo, pero para el sabio es algo que se “escoge” provisoriamente (hasta que aparezca una mejor), mirando desde afuera, cuando esté consciente de la enseñanza filosófica, que es la recta de la cual las “Leyes” son asíntotas. Sólo así todas las religiones de su tiempo pueden ‘ser verdaderas’ al sabio.

Claro está, Averroes defiende que el filósofo no debe descuidar de la Ley en tanto que enseñanza práctica, puesto que, para vivir en sociedad, debe participar de su orden, obligándose a las oraciones diarias, por ejemplo, o a la prohibición de licores. Averroes es enfático al defender un consenso unánime en el ámbito práctico. Y por eso mismo es coherente su preocupación de legitimar la actividad filosófica ante la Ley, en el *Fasl*<sup>58</sup>.

Pero su “sumisión” es condicionada: su carácter provisorio, así como la regla particular que la mide (o sea, el parecer filosófico particular sobre ella que le da un sabio, lo que, por definición, es *quoad nos*), no significan propiamente la sumisión humilde y resoluta de uno hacia algo que en sí lo trasciende, como es el caso en el catolicismo y en el Islam para Algazel. La relación del filósofo con la religión sería antes la de adopción o pertenencia, no sumisión propiamente dicha.

Tiene lugar aquí, evidentemente, otra cuestión, cuya respuesta no obstante excede el tema de nuestro trabajo: si el Islam, que significa “sumisión”, puede ser propiamente el Islam de Averroes.

---

<sup>58</sup> 86-87 / 11,25-12,2.

## **Bibliografía**

Averroes, *L'Intelligence et la pensée – Grand Commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote, suivi de De l'âme*, Paris, Flammarion, 2008.

Averroes, *The incoherence of the incoherence. In Cambridge texts in the history of philosophy; Medieval Islamic Philosophical Writings (edited by Muhammad Ali Khalidi)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Brentano, Franz, *Aristóteles – traducción de Moisés Sánchez Barrado*, Barcelona, Labor, 1983.

Butterworth, Charles E., *The Book of the Decisive Treatise determining the connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory; translation, with introduction and notes*, Utah, Brigham Young University Press, 2001.

Davidson, Herbert A. Alfarabi, *Avicenna, and Averroes on intellect – their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.

Gauthier, Léon, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Ernest Lérout, 1909.

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's metaphysics – a translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, Brill, 1986.

Gilson, Étienne, *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1986.

Guerrero, Rafael R., *Averroes – sobre filosofía y religión*, Navarra, Universidad de Navarra, 1998.

Leaman, Oliver, *Averroes and his philosophy*, Surrey, Curzon, 1998.

Müller, M. J., *Philosophie und Theologie von Averroes, aus dem Arabischen übersetzt*, München, 1875.

Ozcoidi, Idoia M., *La concepción de la filosofía en Averroes – análisis crítico del Tahafut- al-tahafut*, Madrid, Trotta, 2001.

Van Den Bergh, Simon, *Averroes' Tahafut al-Tahafut – The incoherence of the incoherence; translated from the arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh*, Oxford, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford University Press, 1987.

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles; textum leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini*, 1961; < [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) >.

Tomás de Aquino, *Summa theologiae; textum leoninum Romae 1888 editum*; < [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) >.

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia; textum taurini 1953 editum*; < [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) >.

Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi; textum leoninum Romae 1976 editum*; < [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) >.