

El Esplendor de la Filosofía Islámica: **Averroes en las umbrales de la Modernidad**

De punto de vista de un orientalista

Jorge Daniel Rodríguez Chirino

INTRODUCCIÓN

El nombre de Averroes (Ibn Rushd para los árabes: 1126-1198) se asocia inmediatamente con el período de esplendor de la filosofía y de la cultura islámica medieval. A veces la asociación es más inmediata por la importancia que tuvo durante el renacimiento europeo la “corriente” más o menos homogénea del averroísmo latino. Gran filósofo (es considerado el comentarista por excelencia de la obra de Aristóteles), jurista, médico, matemático y astrónomo, su obra, al igual que la de otros pensadores islámicos, constituye una verdadera enciclopedia del saber árabe y musulmán. Así presentan a Averroes la mayoría de la historias de la filosofía medieval. Siempre se le atribuye cierta “grandeza”, pero más curioso resulta constatar que en ella “pesan” menos los valores de su propia filosofía que el hecho de que esta se refiera a otros grandes pensadores (Aristóteles) o sea referida por otros (Tomás de Aquino). Aun cuando se haya avanzado mucho en la investigación directa de su obra, todavía lo que resta por hacer plantea el mismo problema: el calificativo de “gran filósofo” se adelanta a la fundamentación a partir de investigaciones de lo que se afirma. Esta investigación intenta, si no resolver, atenuar este “defasaje”. Para ello se suma (y se sustenta) al renacer que en las últimas décadas han experimentado los estudios sobre el pensamiento de Averroes y de la filosofía musulmana medieval en general.

Tal y como señala Alexandre Koyré, la filosofía medieval, y con más razón la filosofía medieval islámica, constituye un descubrimiento reciente.¹ A pesar de los años transcurridos desde que este importante filósofo y académico francés advirtiera este hecho, el tema general de la filosofía islámica continúa siendo bastante soslayado en las investigaciones histórico-filosóficas. Aún se cierne sobre él cierta “oscuridad”, menos relacionada con esa “improductividad” que señalaban los medievalistas de antaño, que con la carencia de estudios profundos. Los nuevos manuales de historia de la filosofía repiten las nuevas ideas que respecto al tema “rompen” con las ideas tradicionales, pero aquellas son más el resultado de una ardua labor desplegada por un grupo reducido de estudiosos, que derivadas de una investigación sistemática, sostenida y generalizada. Los motivos de estas carencias son múltiples: el excluyente eurocentrismo filosófico², la subestimación del

¹ Koyré, 1977, p. 16.

² Cuando, aun por cuestiones de limitación temporal, en los cursos de historia de la filosofía se pasa directamente de la filosofía griega a la filosofía medieval europea, con lo cual la filosofía islámica (siempre mentada, nunca abordada) queda inevitablemente situada bajo la idea de “transmisora” (pues no basta calificarla de “original” si ello no se demuestra desplegándola), muchas cuestiones fundamentales quedan pendientes de explicación. Por enumerar unas pocas: ¿Dónde aprende Santo Tomás de Aquino el arte de comentar? ¿Son confiables las traducciones que de las obras de los filósofos árabes manejan los pensadores latinos? ¿Por qué la insistencia de los últimos “escolásticos”, Guillermo de Occam, Roger Bacon, en la “ciencia experimental” y en el valor de las matemáticas?, entre otras. Es decir, la omisión del tema de la filosofía

tema con trasfondos de “xenofobia”, las dificultades filológicas que el tema en cuestión presupone (problema de la fidelidad de las traducciones hebreas y latinas, el extravío de muchos originales árabes). Además, existe el prejuicio de la “inactualidad” de semejante investigación, soportado en la concepción moderna “positivista”. Respecto a este último aspecto, creo suficiente alegar que no es necesario demostrar la actualidad de un tema “clásico”, y que el reconocimiento de la huella profunda del pensamiento islámico en el occidente latino –influencia que puede rastrearse hasta los umbrales mismos de la modernidad europea (hecho reconocido por la mayoría de los investigadores)– basta para sostener esta cualidad de “clásico” aplicada al tema de la filosofía medieval musulmana. Generalmente esta cualidad funciona menos como un “pro” que como un “contra” en la elección de un tema de investigación, pues lo usual es que los catálogos de las bibliotecas padezcan de un exceso de investigaciones sobre semejantes temas (aun descontando las poco profundas). Pero en el caso de la filosofía islámica sucede lo contrario: las bibliotecas padecen de un déficit de estudios, buenos o malos. Y esto vale para el estado actual de estas investigaciones en sentido general. Está casi de más precisar la importancia de una indagación semejante en Cuba. En nuestro contexto esta investigación constituye un aporte importante a los estudios filosóficos medievales (tan raros), y más específicamente una contribución de significativa importancia para la enseñanza de la historia de la filosofía. En un sentido de implicación más universal, el investigador Mohamed Ábed Yabri ha señalado la importancia de intentar recuperar la filosofía de Averroes (caracterizada por una apertura racionalista dentro del *credo* musulmán) para el complejo y, en muchos sentidos, intolerante mundo árabe contemporáneo.³

La filosofía de Averroes suele considerarse el punto culminante de la especulación desarrollada por la *falsafa* (filosofía árabe de origen griego). Su fama, durante la Edad Media y el Renacimiento europeos, la alcanza fundamentalmente como comentarista de la obra de Aristóteles, aun cuando se le haya considerado en ocasiones un mero repetidor de la filosofía del estagirita. Esta última acusación ha sido refutada completamente por los estudios contemporáneos. Mas el análisis de la obra comentarística de Averroes no constituye objeto de esta investigación, que se concentrará en la obra no comentarística de Averroes, específicamente en el *Fasl al-maqal* (también conocido como *Doctrina decisiva*) y el *Tahafut al-tahafut* (traducido como *La incoherencia de la incoherencia*).⁴ Estas obras, además de caracterizarse por el hecho de que Averroes no comenta a su maestro, sino que reflexiona por sí mismo, se corresponden con el problema de investigación elegido, a saber, el de la relación entre la filosofía y la religión. En efecto, tal problema es precisamente el tema central de la *Doctrina decisiva*, y de ahí la necesidad de abordar esta obra. *La incoherencia de la incoherencia* es una obra mayor, donde Averroes defiende a los *falasifa* del ataque previo de

musulmana introduce en el tema de la filosofía medieval latina una serie de lagunas y de “fracturas” que afectan la comprensión de su propia “continuidad” interna. Ello deriva en una especie de “atomismo” temático inmanente a la historia de la filosofía medieval europea que sólo se resuelve por “obra y gracia” del Dios-autor de la Historia de la Filosofía en cuestión. Pero aun en estas consideraciones tomamos como referente el medioevo latino. El pensamiento especulativo islámico, por lo menos el de raíz griega, por ello mismo forma parte del desenvolvimiento histórico de la filosofía “logocentrista”, y por lo tanto ha de ser incluido en los cursos que explican el devenir de la filosofía, independientemente de su ser “occidentales”.

³ Cf. Ábed Yabri, p. 328.

⁴ De ahora en lo adelante utilizaré *Doctrina decisiva* por *Fasl al-maqal*, y *La incoherencia de la incoherencia* (o sencillamente *La incoherencia*, salvo cuando se trate de la obra de Algazel) por *Tahafut al-tahafut*.

Algazel –en su obra *Tahafut al-falasifa* (*La incoherencia de los filósofos*)–, por lo que constituye un enfrentamiento entre el más grande filósofo musulmán y el más grande teólogo y místico. De manera que, aunque de modo menos explícito que en la *Doctrina decisiva*, la relación entre filosofía y religión constituye también un eje temático fundamental en esta segunda obra. El *Kasf* y el *Damima*, que completan la obra no comentarística de Averroes, no serán abordados directamente, pues el primero es un tratado específicamente teológico, donde Averroes “comenta” las tesis propias de la religión islámica que no pueden ser sometidas a interpretación alegórica (en *La incoherencia* realizará una crítica más propiamente filosófica de los *mutakallimun*⁵); mientras que en el *Damima* (carta breve a un amigo) ahonda en un problema ya tratado en la *Doctrina decisiva*, a saber, el del conocimiento divino de los particulares.

Debido a la carencia de antecedentes investigativos sobre la temática en Cuba, así como al tratamiento que ésta generalmente recibe en los textos y manuales consultables que la abordan, es importante señalar algunas cuestiones teórico-metodológicas relativas al enfoque de la investigación, aunque ello resulte en hacer relativamente extensa ésta introducción. Desde hace ya varios años un grupo de estudiosos realiza una seria labor de recuperación de la obra original de Averroes, con vistas, entre otras cuestiones importantes, a depurarla de los viejos tópicos que la filosofía del pensador cordobés lastra desde los tiempos del averroísmo latino. En el mundo de la academia suelen repetirse las negaciones de estos tópicos (el más famoso de ellos: la teoría de la “doble verdad”); hecho este que puede calificarse de “esnobismo” intelectual pues, en primer lugar, son muy pocos los estudiosos que ahondan en la obra de Averroes de modo “directo” y, en segundo lugar, gran parte de estos tópicos constituyen verdaderos problemas, por lo que sus refutaciones también son problemáticas. Tal es el caso de la “doble verdad” atribuida por el averroísmo latino a Averroes: de tanto negarse, como dice Salvador Gómez Nogales, ya no se sabe si alguna vez alguien la sostuvo. Y esta es una de las premisas fundamentales de esta investigación: la asunción de la necesidad de investigar, desde un estudio directo de las obras originales de Averroes, el problema de la “doble verdad” como uno de los temas fundamentales de su filosofía, pues no pocos investigadores han reconocido que, a pesar de que el intento de Averroes de establecer o aclarar la relación entre filosofía y religión es una de las notas más originales y rigurosas de sus obras, una investigación exhaustiva del tema está aún por realizarse. Naturalmente, el tema fijado, el de la relación (problema de la concordancia) entre filosofía y religión, es más amplio que el de la teoría de la “doble verdad”, e implica de modo global la obra del filósofo cordobés.

Por lo tanto es menester comenzar por un estudio directo de las obras de Averroes. Ello supone de entrada un serio problema filológico, pues de muchas de las obras aún no se cuenta con traducciones serias a las lenguas modernas; mientras que los originales árabes de otras se han perdido, quedando solamente las traducciones latinas y hebreas, lo cual supone un problema de confiabilidad. Debido a estas dificultades algún autor ha dicho que no se cuenta con elementos suficientes para aclarar el pensamiento original de Averroes sobre muchas de las cuestiones que trata. Manuel Alonso precisa que quizás intentar

⁵ Teólogos musulmanes.

determinar la actitud hacia la religión de Averroes tiene mucho de “aventura”.⁶ Creo que se trata de una afirmación exagerada (aunque intencionalmente), que busca remarcar un problema verdaderamente serio. Por investigación directa no se va a entender la asimilación de un enfoque meramente “positivista”, al estilo de intentar recuperar el pensamiento “puro” de Averroes. Se trata sólo de un primer movimiento necesario de aproximación a las obras originales, pues en esta investigación se va a asumir la conveniencia (e inevitabilidad) de realizar una “lectura interpretativa” de estos textos, por lo que también se va a defender una “puesta en perspectiva” contemporánea de la filosofía de Averroes. Este doble movimiento consiste, por lo tanto, en un enfrentamiento “frontal” con las obras de Averroes, una vez que los tópicos interpretativos han sido puestos entre paréntesis (ni negados ni afirmados). Tampoco se trata de forzar un Averroes cuasimoderno, apoyándose en el tópico de la huella profunda de la filosofía árabe en el pensamiento europeo hasta los primeros modernos (Spinoza, etc.); sino más bien de contrapuntear sus doctrinas con otras ideas filosóficas posteriores sin un compromiso excesivamente continuista (causalista y mecanicista, al estilo del que le sirve de soporte a la mayoría de los manuales de historia de la filosofía). Es menester leer a Averroes como si se tratase de un filósofo contemporáneo (siguiendo el consejo de Humberto Eco, aplicable a los temas antiguos o clásicos), pues los clásicos (y Averroes lo es) no necesitan demostrar su actualidad. Aunque se adelantan una serie de conjeturas respecto al problema de la influencia posterior de la filosofía de Averroes y el averroísmo durante el Renacimiento y hasta los primeros modernos, la cuestión de la trascendencia histórico-filosófica de Averroes es uno de los problemas que queda “abierto”.⁷

Es sabido que la mayor parte de las historias de la filosofía, al menos las occidentales, con sus enfoques eurocéntricos, han tendido a subvalorar la importancia de la filosofía musulmana en sentido general. Ellas son las responsables, por ejemplo, de repetir el tópico de la consideración de Averroes como un mero comentador de Aristóteles. De ello se salvan, quizás, unas pocas historias de la filosofía islámica escritas “en contexto”. Pero estas exposiciones del devenir histórico-filosófico cometen en un nivel “estructural” más profundo algunas paradojas insalvables. Cuando se trata de avanzar por el tiempo histórico al interior de los períodos, los historiadores de la filosofía tejen en forma de *continuum* cadenas de ideas filogenéticas y causalistas; no obstante, de un período a otro tienden a enclaustrarlos como compartimentos estancos, asumiendo entonces cierto discontinuismo. En esta investigación se sostiene la conveniencia de un enfoque discontinuista en función de la recuperación de la “especificidad” de la filosofía de Averroes, y se sigue para ello la línea de los estudios de Jean Jolivet y el concepto metodológico de “ruptura” propuesto por Mohamed Ábed Yabri.⁸

⁶ Alonso, p. 100. El padre Manuel Alonso dice textualmente: “De esto resulta claro (por los documentos conservados) que decidir de una manera apodíctica y en todos sus detalles la mentalidad religiosa de Averroes tiene algo de aventura”.

⁷ Pues este tema queda supeditado a una investigación global de la obra de Averroes, indagación que está aun por realizarse.

⁸ Ello, naturalmente, no supone una negación de la influencia posterior del pensamiento de Averroes, sino un modo “interpretativo” de concebir esta influencia que no sea mecanicista y causalista, y por lo tanto simplificador. Aun cuando el análisis de esta influencia no sea uno de los objetivos fundamentales de este

Cuando el neotomista Etienne Gilson, uno de los primeros investigadores europeos contemporáneos en tomarse “en serio” la filosofía medieval árabe, afirma que Averroes supedita la religión a la filosofía, invirtiendo de este modo el modelo relacional tomista, queda nuevamente puesta sobre el tapiz filosófico la consideración de un Averroes herético. Aun cuando el maestro Gilson contribuyó sobremanera a la reconsideración “desprejuiciada” de la filosofía de Averroes, no se salva de una serie de prejuicios. En primer lugar, asume la superioridad de Tomás de Aquino como exegeta de Aristóteles y como pensador metafísico, debido a que supuestamente rectifica “crasos” errores de interpretación cometidos por Averroes, y a que finalmente consigue una gran síntesis entre filosofía y religión. Ello supone subvalorar el esfuerzo de Averroes en función de buscar la concordancia entre la filosofía y la religión. En última instancia, Gilson está repitiendo el tópico del averroísmo latino. Mas, como fue demostrado en un trabajo anterior,⁹ Siger de Brabante y los averroístas latinos invierten “intencionalmente” la postura de Tomás de Aquino y se la adjudican a Averroes, usando como pretexto la supuesta doctrina de la “doble verdad”. Cuando se habla de la huella profunda de Averroes en el renacimiento europeo y hasta los umbrales mismos de la modernidad, no ha de perderse de vista el hecho de que se trata de la influencia del pensamiento de Averroes pasado por el tamiz del averroísmo, y ya se sabe, como afirma Salvador Gómez Nogales, que Averroes nunca fue averroísta. Esto plantea el interesante problema de la importancia e influencia en la historia de la filosofía de los errores de interpretación. Una investigación que se proponga justipreciar una filosofía cualquiera no puede obviar las motivaciones que trascienden los aspectos lógicos, metafísicos o epistemológicos internos de las obras. De ahí que en el caso de Averroes, cuyo legado ha sido tan llevado y traído, sea sumamente importante considerar sus “circunstancias” en el contexto musulmán, como tan bien ha sido señalado por Miguel Cruz Hernández.¹⁰

El término “concordancia”, utilizado por los *falasifa* para indicar la asunción de la identidad de fondo entre la verdad de la filosofía y la de la religión revelada, supone de por sí una cuestión problemática en la medida en que para ellos, en cuanto filósofos forjados en los hornos helenos, la unidad de verdad entre estos ámbitos es no sólo un “dato”, sino también una búsqueda. Este es un problema complejo que no puede reducirse a establecer fáciles relaciones de subordinación, identidad o contradicción. Los manuales de historia de la filosofía medieval yerran a la hora de tomar esta forma de plantear el problema como directriz en sus exposiciones. Aquellos investigadores que, aun asumiendo esta identidad, tienden a realizar una lectura en clave racionalista de Averroes (movidos quizás por el afán de dignificar al pensador cordobés considerándolo un filósofo cuasimoderno), olvidan que el sentido del término “concordancia” para los *falasifa* tiene menos que ver con el racionalismo moderno (cartesiano o spinociano), es decir, con la filosofía científico-mecanicista del siglo XVII, que con la consideración de la filosofía islámica medieval como “sabiduría”, una forma del saber que tiene como axioma la unidad esencial del ser como totalidad, explicitada en la máxima “todo es uno”. Este es un elemento que ha sido generalmente soslayado por las investigaciones actuales en la materia. Es decir, la ya clásica

trabajo (ameritaría una investigación independiente), creo que “leer” hoy a Averroes no es posible sin la recurrencia al Averroes que nos ha sido “legado” (para bien o para mal).

⁹ Cf. Rodríguez Chirino.

¹⁰ Cf. Maiza Ozcoidi, p. 15.

distinción de Titus Buckhardt entre “sabiduría tradicional” y “ciencia moderna” puede ayudar a iluminar la especificidad de la filosofía de Averroes. La excepción la constituyen los ensayos de Seyyed Hossein Nasr, quien ahonda en el problema de las raíces profundas de la *falsafa* en el Corán y en la *Sunna*, y en las diversas concepciones de filosofía según la sabiduría musulmana.

Siendo Averroes un filósofo musulmán, es menester enfrentarse en el análisis de su reflexión al problema de la conciliación de la dicotomía ciencia demostrativa *versus* religión revelada. Por ello tiene una función importante en esta investigación el par conceptual secreto-misterio. Naturalmente, lo misterioso no admite conceptualización, por lo que es precisamente su concepto una definición negativa o paradójica. Los *falasifa* participan de la concepción griega de la filosofía como develación (sacar a la luz lo oculto o secreto), y esta es la verdad asequible a la reflexión filosófica, que por definición se opone a lo misterioso inefable. No obstante, al mediar los textos inspirados por Dios se impone la necesidad de una hermenéutica sagrada que tienda a resolver la paradoja. Por lo tanto, el par conceptual secreto-misterio es de vital importancia a la hora de abordar el problema fundamental que ocupa esta investigación. Siguiendo la línea de la consideración de la relación de la filosofía musulmana con las formas de la sabiduría tradicional, es importante señalar una ampliación del concepto de hermenéutica. En efecto, estando la *falsafa* tan permeada de panteísmo, y considerando los desarrollos árabes en el campo de las matemáticas, y más específicamente del álgebra, la filosofía natural puede considerarse bajo una perspectiva hermenéutica en el sentido de ser una investigación encaminada a “leer” en el gran libro de la naturaleza, regido por un “lenguaje” inteligible de procedencia divina y, por lo tanto, coincidente con la verdad inmanente de los textos sagrados.

Actualmente ningún investigador asume la famosa afirmación de Ernest Renan, aparecida en su libro *Averroes y el averroísmo*, de que en la Edad Media sólo los judíos se tomaron en serio a Averroes. Y menos aún su reducción de Averroes a un mero comentarista talentoso de Aristóteles. La obra comentarística de Averroes no es en esta investigación objeto de estudio, pero es preciso aclarar que Averroes no fue un simple repetidor de Aristóteles, y esto muy a pesar de su consideración de la filosofía peripatética como *summa veritas*. Andrés Martínez Lorca resume muy bien, en su artículo “Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval”, las aportaciones de Averroes a la doctrina de su maestro.¹¹

Averroes piensa “desde Aristóteles”, y ello ha de ser tenido en cuenta aunque el objeto de estudio sea, como es el caso de esta investigación, su obra no comentarística. La aplicación del principio medieval de las *auctoritas* es menester contextualizarla. Averroes “cree” que la filosofía de Aristóteles es el punto más alto al que ha llegado la razón humana.

¹¹ a) Elaboración de una teología filosófica en los tratados *Fasl*, *Kasf* y *Damima*. b) Modificación parcial de la teoría del primer motor inmóvil y aceptación de una providencia divina en *Compendio de Metafísica*, *Tafsir de la Metafísica* y *Tahafut al-tahafut*. c) Planteamiento de la necesidad de crear una astronomía física, y no matemática, que estuviera basada en la observación empírica. Insatisfecho como estaba de las teorías ptolemaicas, pensó que este proyecto debían llevarlo a cabo futuros hombres de ciencia. d) Desarrollo de una teoría del derecho, desconocida en el mundo griego. e) Aunque afirmó el carácter arquitectónico de la política, su posición oscila entre el pesimismo social de Ibn Tufayl y la utopía platónica, como puede verse en su *Exposición de la “República” de Platón*, debido al desconocimiento en su época de la *Política* de Aristóteles. f) Modificaciones puntuales de contenido médico, astronómico, geográfico, etc., que afectan no sólo a Aristóteles, sino en general a los principales científicos griegos. Martínez Lorca, 1993, p. 45.

La filosofía aristotélica es una reflexión rigurosa, demostrativa y axiomática. Pero este traslado de cierta forma de fe hacia el *corpus aristotelicum*, especie de invasión de lo religioso en lo filosófico, se fundamenta en la noción misma de “axiomática”. Los principios racionales evidentes *per se* bordean la cuestión del misterio. No debe obviarse la consideración de que, aun siendo Averroes un filósofo peripatético que somete a crítica el influjo neoplatónico en la *falsafa* oriental, en el problema de la fundamentación del saber racional (teoría de la sustancia) el mismo Aristóteles sufre la influencia de su maestro Platón. La cuestión de la “evidencia” no debe verse de un modo estrictamente moderno.¹² Estos principios innatos al entendimiento humano proceden del entendimiento agente, y por lo tanto tienen un componente divino. Luego, el problema de la concordancia entre lo filosófico y lo religioso aparece en medio del problema de la fundamentación del saber racional humano.

En esta investigación se asume la tesis sostenida por el estudioso marroquí Mohamed Ábed Yabri acerca de la consideración de todas las obras de Averroes, con excepción de los comentarios a Aristóteles, como discursos sobre el método.¹³ Según este autor las preguntas directrices de este método son las siguientes:

-¿Cómo debe leerse el Corán, esto es, cómo debe entenderse e interpretarse la piedra angular del pensamiento islámico?

-¿Cómo debe leerse la filosofía (de Aristóteles), la cual constituye el fundamento de toda filosofía madura y auténtica?

-¿Cómo debe definirse la relación entre la religión y la filosofía de modo que ambas queden protegidas y no se lesione su independencia?

El título original de la *Doctrina decisiva* significa tanto discurso o doctrina como “disyunción de los discursos” tocantes a la religión y la filosofía, o “fallo definitivo” en la cuestión planteada. Averroes, al igual que su padre y su abuelo, fue cadí y gran jurista. Todas sus obras están salpicadas de ejemplos tomados del derecho islámico y del modo de proceder de los cadíes. De antemano queda explicitada la intención de Averroes de “legalizar” la filosofía ante la religión, y ello comienza por distinguirlas.

Averroes considera la religión y la filosofía como dos estructuras axiomáticas e hipotético-deductivas diferentes, cuya veracidad debe buscarse dentro, y no fuera, de cada una de ellas. La veracidad buscada es la del razonamiento, no la de los principios y las premisas. Los principios y las premisas, tanto en la religión como en la filosofía, constituyen postulados que habrán de ser admitidos sin demostración. Si el filósofo desea someter a discusión las cosas de la religión, deberá primero aceptar los principios de esta; y si es el creyente el que desea someter a discusión un sistema filosófico, deberá primero aceptar los principios sobre los que este se erige. Esta consideración, según Yabri, no implica leer “distorsionadamente” a Averroes desde el pensamiento contemporáneo, desde el

¹² En plena modernidad, el propio Descartes, al “ocurrírsele” el principio de su filosofía, lo primero que hizo fue ir en peregrinaje hasta el santuario de la virgen de Loreto a darle las gracias por la “revelación” de este principio. Y recordemos que la evidencia de las ideas innatas queda garantizada, para Descartes, por el hecho de que Dios no nos puede engañar. El problema de la concordancia de lo filosófico y lo religioso en los primeros filósofos modernos ha sido soslayado por una lectura ilustrada.

¹³ Cf. Ábed Yabri, p. 299.

pensamiento del siglo XX (más bien pone sobre el tapiz el tema de la actualidad de sus ideas).¹⁴ En *La incoherencia* Averroes le achacará a Algazel el no respetar este importante principio metodológico, por lo que las refutaciones del místico persa no son legítimas.

Es significativa la semejanza que Averroes establece entre la filosofía y la geometría (antes que Descartes o Spinoza). El pensamiento de Averroes está caracterizado por la tendencia al axiomatismo. Más que las ideas particulares, lo que Averroes admira del pensamiento aristotélico es precisamente el sistema, la estructura axiomática. Averroes ve a Aristóteles como un sabio que dedica todos sus esfuerzos a comprender el libro del universo. Este carácter axiomático de la filosofía de Averroes se reflejará tanto en su análisis del discurso religioso como en su teoría de la hermenéutica sacra.

De este modo, la mayoría de los estudiosos del pensamiento filosófico de Averroes (actuales y antiguos) o defienden una lectura racionalista del filósofo cordobés (tal es el caso de Etienne Gilson, Andrés Martínez Lorca, Mohamed Ábed Yabri, entre otros), o asumen la defensa de un Averroes fundamentalmente religioso (Manuel Alonso, Idoia Maiza). Forma parte de las premisas metodológicas de esta investigación el asumir un enfoque integrador de ambas posturas, por considerar que la toma de partido no sólo esquematiza o reduce la filosofía de Averroes, sino que reproduce el problema en cuestión, vale decir, el de cómo conciliar los ámbitos filosófico y religioso. Los dos esquemas interpretativos más difundidos de la *Doctrina decisiva* –el de la historiografía filosófica greco-árabe (armonización de Platón y Aristóteles) y el de la filosofía medieval latina (la doble verdad)– son inadecuados, pues ambos presuponen una contradicción esencial entre sabiduría y revelación, cuando Averroes explícitamente niega esta contradicción. La intención de Averroes en la *Doctrina decisiva* no es armonizar la religión y la filosofía, sino legalizar esta última. Es decir, una premisa metodológica importante consiste en investigar el problema de la relación entre filosofía y religión cuidándose de presuponer semejante contradicción, pues más bien ha de ser una investigación “filosófica” del modo en que Averroes intenta “legalizar” la filosofía. Presuponer semejante contradicción sería partir de uno de los esquemas explicativos antes citados, es decir, “lastrar” metodológicamente la investigación con viejos enfoques prejuiciados.

A partir de la consideración crítica de los estudios existentes, y de la lectura directa de la obra de Averroes, esta investigación intenta aportar un enfoque interpretativo integrador sobre el problema que la ocupa; una indagación que “desprejuicie” la lectura de los viejos y anquilosados tópicos que aún pesan sobre la filosofía de Averroes, mostrando no sólo la magnitud de sus ideas en el contexto de la filosofía medieval (islámica o latina), sino también la “potencialidad” germinante de su racionalismo religioso, que tendrá una influencia profunda en los orígenes mismos del pensamiento moderno. La posibilidad de situar la filosofía de Averroes en un “umbral” de lo moderno responde no sólo a su influencia en el pensamiento moderno naciente (y no responde a la consideración de su filosofía como moderna), sino que además se vincula con la necesidad de sacar a Averroes de la “sombra” (*umbra*) u olvido en que cierta modernidad lo ha colocado deliberadamente, y este movimiento de alumbramiento de su filosofía puede efectuarse mediante una pertinente lectura interpretativa de su obra desde la condición moderna (y posmoderna).

¹⁴ Ídem, pp. 301-302.

Extraído del libro *“El Esplendor de la Filosofía Islámica: Averroes en las umbrales de la Modernidad*
Por: Jorge Daniel Rodríguez Chirino

Todos derechos reservados.
Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriental.com
Fundación Cultural Oriente