

El Splendor de la Filosofía Islámica:
Averroes en las umbrales de la Modernidad
De punto de vista de un orientalista

Legitimación musulmana de la filosofía

1. El problema del contexto islámico

Jorge Daniel Rodríguez Chirino

La perspectiva “externalista” en la consideración del problema que centra este estudio, el de la relación entre la filosofía y la religión en algunas obras no comentarísticas de Averroes, no es nada deleznable. No se trata del mero procedimiento de “situar” las obras en cuestión en un contexto que les sirva de trasfondo, sino precisamente de lo contrario, es decir, de mostrar la importancia “de fondo” de la cuestión relativa al contexto en el aspecto “internalista” de la investigación (el análisis de las obras elegidas). Claramente no es objetivo de esta investigación un análisis exhaustivo del problema histórico-social del Islam en los tiempos de Averroes. Ello sería una investigación propiamente histórica e independiente. Se trata de mostrar cómo la orientación “racionalista” de las cuestiones profundamente metafísicas, epistemológicas y hermenéuticas implicadas en la filosofía de Averroes (y expresadas en las obras elegidas) responde “correlativamente” a la situación específica de Averroes en el Islam de su tiempo. Para ello me serviré además de una diferenciación entre la relación de los *falasifa* orientales y su contexto, y la novedad de esta relación en el caso de Averroes (contexto Alándalus). Se utilizará el concepto de “ruptura epistemológica” acuñado por el estudioso Mohamed Ábed Yabri. Tal y como él mismo expresa respecto a la necesidad de situar a los *falasifa* en sus contextos:

Las ideas no caen del cielo. Las ideas son siempre un reflejo, más o menos claro, de una situación social e histórica. No obstante, una vez pensadas, y en virtud de un dinamismo interno movido por la abstracción, las ideas cobran una entidad independiente y una estructura propia, esto es, se transforman en un sistema de pensamiento. [...] Por tanto, para desenmascarar tal problemática ideológica se impone seguir dos pasos complementarios: primero, un análisis genético-estructural del pensamiento objeto de estudio, y, segundo, un análisis socio-histórico de la sociedad sobre la que dicho sistema de pensamiento se

sustenta o, lo que es lo mismo, de la infraestructura de dicho sistema de pensamiento.¹

Es menester precisar, antes de entrar a analizar el contexto de Averroes, algunos rasgos generales relativos al surgimiento de la filosofía en el Islam oriental. La *falsafa*, como es sabido, se origina durante la expansión de la dinastía abbasí, debido a la interacción con el Islam de un conjunto de obras griegas filosóficas, matemáticas, cosmológicas, médicas, etc., dentro de las cuales sobresalen, por la magnitud sistémica y por la hondura de pensamiento, las de Platón y las de Aristóteles. Estas obras son traducidas del siríaco al árabe, cumpliéndose así parte de un largo peregrinaje del legado griego que desembocará en el conocimiento tardío (respecto al islámico) de este legado por el mundo latino (a la altura del siglo trece). El califa abbasí Al-ma'mun funda en Bagdad la Casa de la Sabiduría en el año 217 de la Hégira (832 d.C.), lo cual implicó el encauzamiento y la multiplicación del aporte griego en filosofía y en ciencias (la Casa contenía un observatorio, una biblioteca y un equipo de traductores).²

La aparición de la filosofía griega plantea un problema en el contexto islámico (siglo III de la Hégira), es decir, que desde los comienzos existe una "tensión" entre el legado griego y el Islam. Ello es perfectamente comprensible si se tiene en cuenta que el Islam de estos tiempos ha establecido un modo de vida "práctico" a partir del Corán. Ya está fundada una ciencia jurídica; inclusive hay una especulación "especializada" acerca de Dios, de la libertad y del mismo poder, que depende de la teología, del *Kalam*³ floreciente. También existe una ciencia del lenguaje sólidamente establecida. Y todo esto ha comenzado bajo la dinastía de los Omeyas. Los abbasíes se enfrentan ahora al problema de qué lugar ha de ocupar la filosofía.

En el *corpus* griego, constituido fundamentalmente por obras de Platón, Aristóteles y autores neoplatónicos, están ya dadas una teología, una cosmología, una antropología, etc. ¿Cómo conciliarlo con la teología islámica? Y este *corpus*, en ciertos aspectos no sólo "duplica" la religión y la sabiduría islámica, sino que se les opone y la contradice. Aristóteles, por ejemplo, enseña que el mundo es eterno, cuestión difícil de conciliar con una religión creacionista como la islámica. El Dios de los filósofos en nada se parece al del Corán, y los filósofos, en especial los neoplatónicos (Proclo y Jámblico particularmente), elaboran una teología cabalmente politeísta. Pero en sentido general este *corpus* está dominado por una integración neoplatónica fuertemente impregnada de religiosidad, cuyo cosmos se fundamenta en una estructura jerárquica del ser que comporta una distinción

¹ Ábed Yabri, p. 288.

² Se cuenta que el Sultán Al-ma'mun soñó que se le aparecía Aristóteles y le manifestaba que su filosofía estaba en perfecto acuerdo con el Islam. Ello quizás significa que la legitimidad de la filosofía griega, a los efectos de la religión musulmana, constituía una preocupación para el Sultán.

³ En sentido genérico el *Kalam* agrupa las diversas escuelas de teología islámica.

fundamental entre mundo inteligible y mundo sensible, división del mundo que implica una moral ascética, más cercana al modo platónico que al aristotélico. Del hecho de la constitución histórica de una doctrina bastante homogénea se sigue que el problema de la diversidad pierde importancia para el Islam, y que consecuentemente el *corpus* griego se impone por su nivel de elaboración conceptual: su “peso teórico” lo hace imposible de evadir.

Esta explosión de saberes en el Islam de estos siglos se debe en buena medida a la tolerancia característica del movimiento islámico durante el período,⁴ así como al hecho reconocido del llamado que la revelación mahometana hace a la consideración reflexiva de la Creación, lo cual constituye un gran incentivo al desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales.⁵ Las mezquitas funcionaban como especies de universidades, en un magnífico ejemplo de tolerancia hacia el saber. Es esta una etapa de relativo equilibrio político en el Islam, lo cual quizás se expresa en el terreno de la filosofía como una relación de armonía entre la revelación y el saber especulativo. El primer *falasifa*, Alkindi, representa esta última postura.

El objetivo de esta investigación no es ahondar en la historia de la *falsafa* oriental, pero es preciso hacer algunas consideraciones preliminares antes de llegar al problema del contexto en Averroes. Siguiendo la propuesta de Jean Jolivet acerca de la existencia reconocible en la *falsafa* de dos líneas de pensamiento:⁶ la primera, inaugurada por Alkindi, se puede prolongar hasta Avicena, mientras que la segunda, que será inaugurada por Alfarabi, podría ser extendida hasta Averroes. El mismo Jean Jolivet se declara “discontinuísta” en cuanto historiador de la filosofía islámica, de aquí que no haya que tomarse demasiado en serio la noción “líneas de pensamiento”, que constituye sólo un recurso metodológico expositivo. Como será demostrado más adelante, una segunda ruptura entre la *falsafa* oriental y la *falsafa* occidental (Alándalus) interrumpe la “línea” que va desde Alfarabi hasta Averroes, aun cuando ciertamente puedan establecerse algunos elementos de continuidad.⁷

La primera línea, la inaugurada por Alkindi y proseguida por Avicena, tiene la peculiaridad, referida a los contextos político-sociales de ambos *falasifa*, que sus filosofías manifiestan una tendencia a la armonización del saber filosófico con el ámbito religioso, tendencia que está en consonancia con el relativo equilibrio político y social de los tiempos que a ambos les tocó vivir. La segunda línea, que va desde

⁴ En sus orígenes la religión musulmana se caracterizó por su tolerancia. Mahoma liberaba los prisioneros de guerra con la condición de que enseñaran a leer y a escribir a determinado número de personas. Se respetaban los otros credos en los territorios ocupados. Así, mientras el Islam se expandía, al mismo tiempo de “alimentaba” de las culturas conquistadas. Cf. Hamidullah.

⁵ Y “naturaleza” aquí no debe ser entendida a la manera moderna, sino más bien como “esencia unificada” y subyacente del Ser; concepto análogo al *natura naturans* de Spinoza. Para profundizar en el problema del carácter propiciatorio del Corán en el desarrollo de la filosofía islámica: cf. Hossein Nasr.

⁶ Cf. Jolivet.

⁷ De los filósofos orientales, Alfarabi es quien menos “pacta” con la religión (con los procedimientos teóricos de los teólogos), mostrando un racionalismo más acentuado que Avicena.

Alfarabi hasta Averroes, se corresponde con tiempos históricos más convulsos, por lo que sus filosofías manifestarán cierta tendencia hacia la autonomía filosófica, por un lado, y por el otro se les manifestará la necesidad de legitimar ante el Islam la especulación filosófica.⁸ Esto puede afirmarse a partir de una primera aproximación al tema elegido. Pero como ya fue dicho, en esta investigación se asume una perspectiva más bien discontinuista en la investigación histórico-filosófica, y la filosofía de Averroes tiene sus raíces en un contexto mucho más diferenciado y específico, cual es el de Alándalus del siglo XII.

Se ha de intentar, aun de modo panorámico, una determinación o caracterización más específica de la relación entre los diversos contextos y las formas de pensamiento islámico. Veamos primeramente el contexto islámico oriental. Los gramáticos y los lexicólogos fueron los primeros en llevar a cabo un intento serio de teorización en el pensamiento árabe-islámico. Su objetivo era reunir y normalizar la lengua árabe, la lengua del Corán. Ellos desarrollaron un método de investigación y reflexión que fue absorbido por los alfaquíes (sabios o doctores musulmanes de la ley) y los teólogos: el razonamiento analógico. Para llevar a cabo esta labor los gramáticos apelaron a la deducción y a la analogía entre el uso de la lengua árabe por parte de los árabes puros y lo que habían logrado reunir respecto al uso de la lengua árabe por parte de los árabes nómadas y las tribus. La intención era combatir los numerosos errores de pronunciación y gramática y la introducción de barbarismos que atentaban contra la integridad de la lengua del Corán. Los movía el deseo, de índole religiosa y nacionalista, de preservar la lengua del Corán, y también el Corán mismo (pues la lengua árabe se supone una parte de la esencia del Corán); la intención de reconstruir dicha lengua de modo que sus diversas formas se hicieran más armónicas y coherentes, confiriéndole así más racionalidad. El estudio de las reglas que rigen el árabe generó así toda una filosofía gramatical, lo que provocó que esta lengua creciera y evolucionara por analogía y asimilación.

La lengua árabe clásica se convirtió en una estructura que se transmite a las nuevas generaciones como una herencia cultural autónoma y viva, “siempre auténtica a pesar de los avatares de la historia”.⁹ Este proceso de transmisión garantizaba la continuidad cultural, religiosa, literaria y científica en una sociedad heterogénea. En la época abbasí la sociedad árabe era una sociedad heteróclita en la que se mezclaban razas, culturas, dialectos y lenguas. La gramática árabe se erigía como un factor unificador no sólo de la lengua, sino también de los criterios y del pensamiento mismo. La unidad política y social estaba fuertemente condicionada por la unidad de pensamiento y lengua. La cultura árabe-islámica, desde los

⁸ El mismo Jean Jolivet está conciente de que esta “línea” queda trunca debido al salto discontinuo que se va a operar desde la filosofía oriental hacia la occidental, y es por ello que su intento de historiar el pensamiento filosófico islámico termina con Avicena y no incluye a Averroes.

⁹ Ábed Yabri, p. 289.

comienzos mismos de su proceso de formación, fue una cultura intrínsecamente vinculada con su lengua.

Este proceso de normalización de la lengua árabe y su consiguiente expansión social coincidió con el proceso de normalización y generalización de la ley sagrada en la sociedad islámica. Para ello los árabes se valieron del mismo procedimiento: la correlación analógica de lo conocido a lo desconocido. Del mismo modo que procedieron los gramáticos y los lexicólogos, los alfaquíes afrontaron las nuevas realidades y modos de vida que penetraban con las conquistas en la sociedad islámica valiéndose del recurso de la correlación analógica entre lo antiguo y lo nuevo, es decir, dando una cierta forma de racionalidad a la norma legal según las realidades antiguas, que permitiera su aplicación a las nuevas. De este modo la lengua, que ya estaba perfectamente normalizada, también se convirtió en un fundamento del derecho. Para los alfaquíes la “prueba lingüística” era tan importante y efectiva como la prueba religiosa misma. La voz árabe pasó de ser parte de la prueba a constituir la prueba misma. A partir de esta correlación, los eruditos de la ciencia de los fundamentos del derecho islámico erigen toda una “teoría jurídica de la lengua”. Así, la intención de normalizar y generalizar la lengua y la intención de normalizar y generalizar la ley divina se fusionan, y toda esta actividad lingüística y jurídica condiciona poderosamente (de manera más o menos conciente) la unidad política y social del Islam.

De este modo, el desarrollo de los distintos saberes dentro del Islam tiende a responder al proceso de universalización que trae consigo la conquista musulmana. Este mismo camino sigue la teología islámica en el proceso de su evolución. La búsqueda de la concordancia entre la tradición y la razón es uno de los objetivos permanentes de la teología; se persigue la conciliación entre los conceptos religiosos y filosóficos procedentes de sus culturas originales (propios de los pueblos conquistados que abrazaban el Islam), y las concepciones filosóficas y religiosas sobre las que se funda el Islam como doctrina religiosa. En los casos en que recurrir al Corán y la *Sunna* resultaba inútil, en virtud del enfrentamiento con culturas “bárbaras” incrédulas, los teólogos recurrían a la lengua árabe como medio de comunicación y de mutuo entendimiento. Y al constituir la lengua árabe una estructura que ha sido construida de modo “comprehensivo” (capaz de englobar incluso la experiencia sensible), mediante ella era posible para los teólogos refutar a sus oponentes “bárbaros” demostrándoles que sus doctrinas no se adecuaban a los “hechos”. Gracias a este estilo de argumentación los teólogos islámicos mutazilíes¹⁰ consiguieron desarticular sistemas especulativos antiguos como el mazdeísmo de los persas, el inmanentismo hindú, etc.

Aparece entonces el problema de la irrupción, en el contexto islámico anteriormente caracterizado, de la filosofía griega. El *corpus* griego, una estructura especulativa sólidamente elaborada, fundada en una lógica deductiva estricta,

¹⁰ Escuela de teología islámica con la que comienza la racionalización del Islam.

representó un serio problema para los pensadores musulmanes, pues se encontraron ante un sistema de pensamiento racional y coherente, difícil de refutar mediante el razonamiento inductivo desarrollado por los teólogos, juristas y gramáticos. Debido al nivel alcanzado por la civilización árabo-islámica, resultaba ya imposible oponerse al pensamiento griego en su conjunto, pues este había proporcionado a la sociedad islámica determinadas ciencias que le resultaban necesarias y además una alternativa eminentemente racionalista. El pensamiento griego ejercía gran seducción sobre los gobernantes, que aspiraban a lograr el mismo grado de unidad y coherencia en el ámbito político y social. Por lo tanto, se imponía la tarea de lograr la integración o conciliación de la filosofía griega con la religión islámica. Es decir, interpretar el pensamiento griego a la luz de las ideas fundamentales del pensamiento islámico. Los *falasifa* (Alfarabi, Avicena) se basan entonces en el mismo recurso de la analogía empleado por los teólogos y los gramáticos, con la peculiaridad de que lo “desconocido” es ahora la filosofía griega.¹¹ Estos *falasifa*, consecuentemente, ambicionaban, en función de lograr la conciliación, “fundar una religión filosófica, o una filosofía religiosa, capaz de conciliar las diferentes e incompatibles estructuras intelectuales que a la sazón se conocían con el nombre de sectas religiosas y filosóficas”.¹²

Las líneas generales del vínculo intrínseco entre el pensamiento filosófico islámico (*falsafa* oriental), originado por la interacción con el *corpus* griego durante la época abbasí, y el contexto heterogéneo, social e histórico del Islam, son resumidas del siguiente modo por Mohamed Ábed Yabri:

el problema fundamental alrededor del cual giran la dinámica y la actividad de este pensamiento es el problema de la unificación y la generalización: unificación y generalización de la lengua, el derecho, la religión y la ideología política a una sociedad destinada a convertirse en lugar de encuentro de razas, confesiones, costumbres y todo tipo de tendencias intelectuales y políticas; una sociedad nueva creada por el Islam, que había conquistado los centros neurálgicos de las civilizaciones antiguas del Medio Oriente; una sociedad desestructurada, inestable, constantemente agitada y fluctuante, y siempre atenta a cualquier estímulo o provocación. Esta sociedad [...] se encontró con que este mismo carácter heteróclito amenazaba su existencia y su unidad: multiplicidad de razas y pueblos, de inmensas minorías con religiones y raíces culturales diferentes, de movimientos contestatarios y de intentos de crear entidades nacionales y políticas. Al ser él mismo producto de aquella multiplicidad heteróclita, el Estado abbasí terminó viéndose atrapado entre sus

¹¹ Un análisis más exhaustivo de las doctrinas de los *falasifa* orientales fue desarrollado en mi Trabajo de Diploma titulado “La filosofía medieval árabe: una ‘escolástica’ diferenciada”. Cf. Rodríguez Chirino.

¹² Ábed Yabri, p. 293.

garras. Y, entonces, su principal problema fue la consecución de una suerte de unidad que le garantizara el poder y la permanencia.

[...]

Unidad del poder y continuidad del Estado. Tal es la problemática general del pensamiento especulativo oriental en su aspecto político y social. Esa problemática adoptó muchas y muy diversas formas ideológicas, pero todas ellas aspiraban a la unidad doctrinal.¹³

En este contexto puede situarse toda una diversidad de corrientes y tendencias dentro del saber islámico: los mutazilíes, con su lema de “unicidad y justicia”, vinculaban el referente divino con el referente humano, es decir, el reflejo en el orden político y social de esta misma exigencia manifestada en el orden metafísico y divino; los acharíes¹⁴, con sus intentos de normalizar la doctrina religiosa, por un lado, y por otro de legitimar teóricamente el califato; Alfarabi, con *La ciudad ideal* como manifestación concreta de la armonía y el orden reinante en el mundo de las inteligencias celestes; el pensamiento de los Hermanos de la Pureza, que pretendían salvar la ley divina del Islam mediante la filosofía, pues consideraban que el resultado de la unión de la filosofía de los griegos y la ley divina de los árabes era la perfección. Este es también el contexto del pensamiento de Algazel, y del de la filosofía religiosa de Avicena. Independientemente de las fluctuaciones internas, la tendencia general a la conciliación y unificación es permanente.

Una vez determinadas, a *grosso modo*, algunas características del contexto oriental, fundamentalmente de la época abbasí, donde se origina y florece la *falsafa*, se pueden determinar las características generales del contexto relativo al pensamiento filosófico de Averroes, es decir, la época almohade de la sociedad de Alándalus. Era necesario abordar previamente el contexto oriental, pues los nuevos desarrollos de la filosofía en sus relaciones con las nuevas determinaciones sociales y epocales constituirán una ruptura respecto a la etapa anterior; mas téngase en cuenta que esta aplicación del concepto de “ruptura” es un recurso metodológico para determinar mejor el problema que se aborda, pues no se intenta adjudicar a la historia de la filosofía islámica “en sí” una discontinuidad esencial, como tampoco una continuidad esencial. El continuismo o el discontinuismo, en manos del historiador de la filosofía, constituyen recursos metodológicos expositivos que no intentan simplificar o reducir los complejos procesos históricos y epistemológicos.

El Alándalus de la época almohade no padecía la heterogeneidad de la sociedad islámica oriental de la época abbasí. No existía pluralidad de nacionalidades, pues bereberes y árabes se hallaban unidos por el Islam y por una

¹³ Ídem, pp. 293-294.

¹⁴ Escuela de teología islámica (a la que perteneció Algazel) que no admitía el razonamiento en materia religiosa, aunque sí en otras materias.

escuela jurídica y doctrinal única: la escuela malequí, vinculada con la doctrina acharí. Tampoco existía pluralidad cultural, pues en época almorávide había desaparecido prácticamente todo remanente preislámico o de doctrinas religiosas importadas. El problema del califato como unidad de poder y continuidad del Estado carecía de sentido, pues tanto Marruecos como Alándalus se segregaron del Estado califal al instaurarse la dinastía abbasí, y permanecieron al margen de las luchas políticas y doctrinales que se libraban en el Oriente. Por lo tanto, los filósofos de Marruecos y Alándalus no fueron influidos por los factores políticos, sociales y culturales que habían generado y condicionado la *falsafa* oriental. El contexto no justificaba la intención que había movido a Alfarabi y a Avicena a intentar fusionar la religión en la filosofía. De hecho sucedía lo contrario: mientras los filósofos orientales se habían empeñado en integrar la religión en la filosofía, o la filosofía en la religión, buscando una unidad intelectual que afirmara la integración de la sociedad y el Estado islámicos; los filósofos occidentales (especialmente Averroes), en un contexto diferente, intentaron legitimar la filosofía y la religión como sistemas autónomos, diversos “formalmente” aunque concordantes en el fondo.

El Estado almohade, bajo cuya égida vivió Averroes, vio la coronación del movimiento reformador encabezado por Ibn Túmert y el cual devino en una revolución dirigida contra el Estado almorávide. Ibn Túmert proclamó un principio según el cual se debía “ordenar el bien y combatir el mal”, y que instaba a los musulmanes a combatir a quienes se opusieran a los preceptos del Islam. Según Ibn Túmert, los almorávides se habían opuesto a los preceptos fundamentales del Islam, pues al apegarse a la letra del texto coránico habían incurrido en la corporificación y antropomorfización de Dios. La analogía de lo desconocido con lo conocido hizo que los almorávides, en lo relativo a la doctrina, asemejaran a Dios con el hombre y afirmaran su naturaleza corporal; y, en lo relativo a la ley divina, que se alejaran de los fundamentos del derecho islámico (el Corán y la *Sunna*). Por estos motivos, Ibn Túmert propaga una ideología relativamente liberal y racionalista, que exhortaba a abandonar el argumento de autoridad y a regresar a los principios fundamentales del Islam. Se trata, pues, de una revolución cultural que promueve una relectura de los textos sagrados en contrapunteo con las escuelas jurídicas existentes, las cuales se habían alejado de los fundamentos islámicos auténticos. Esta propuesta de relectura abre el camino a un nuevo movimiento racionalista y crítico, dentro del cual se moverá Averroes.

Las ciencias especulativas (la lógica, las matemáticas, la astronomía, etc.) habían penetrado en Alándalus durante el gobierno omeya, gracias al impulso de algunos emires y califas. Aun cuando la filosofía fue atacada por muchos alfaquíes durante el gobierno almorávide en Alándalus, estas ciencias especulativas continuaron desarrollándose, llegando incluso a conocer un período de esplendor

entre la élite de los sabios.¹⁵ Este clima racionalista y científico naturalmente propició la causa almohade y su ideología revolucionaria. En el contexto de las ciencias especulativas, la propuesta de Ibn Túmert de una vuelta a las fuentes originales se tradujo en un regreso a la filosofía de Aristóteles y, por consiguiente, en la oposición a la filosofía religiosa neoplatonizada de Alfarabi y Avicena. De aquí la misión que el califa almohade Abú Yacub Yúsuf pone en manos de Averroes: la tarea de comentar las obras de Aristóteles. Se trata, pues, de un movimiento renovador encargado de crear una cultura islámica original e independiente de la “obsoleta” cultura del Oriente islámico.

Esta apertura liberal y racionalista no se concreta sin determinadas restricciones. Muchos alfaquíes rigoristas asociaban la filosofía con el ateísmo. Mientras, la campaña de Algazel contra los filósofos había tenido éxito. Por otro lado se impuso la idea de la imposibilidad de demostrar las cuestiones religiosas mediante la lógica y la filosofía. Es por ello que el racionalismo islámico de la época almohade necesariamente persigue un enfoque nuevo de la relación de la religión con la filosofía; un enfoque sustentado en la autonomía o disyunción de ambas, lo que le conferiría a cada una identidad y un ámbito propio de influencia. De este modo, tal y como lo expresa Mohamed Ábed Yabri, “si el nivel de desarrollo alcanzado por el racionalismo islámico fue muy alto con Alfarabi, sobre todo cuando trató de integrar religión y filosofía, más alto aún fue el que alcanzó cuando Averroes se ocupó de separarlas”.¹⁶ Todos estos elementos explican que la defensa de la filosofía en Alándalus tomara los caminos de la separación de los campos de filosofía y religión, y no el enfoque “integracionista” que caracterizó esa misma defensa en el oriente islámico; separación complementaria, pero no relaciones de exclusión.

Así, pues, se puede afirmar que la escuela filosófica de Alándalus (integrada entre otros por Avempace, Abentofail, y fundamentalmente por Averroes) es completamente independiente de la oriental. El racionalismo realista de Averroes nada tiene que ver con la especulación metafísica de carácter emanatista de filósofos orientales como Alfarabi o Avicena. La filosofía de Averroes manifiesta estos elementos por estar poderosamente condicionada por la revolución cultural liderada por Ibn Túmert. El filósofo cordobés estuvo casi siempre bajo la protección del Estado almohade, de ahí que aparezca el enigma de cómo pudo atacar Averroes en sus obras la doctrina de los acharíes, siendo esta última la doctrina oficial. Al parecer, en virtud de los fundamentos teóricos del movimiento reformista iniciado por Ibn Túmert, estos no fueron precisamente los provenientes de la secta de los acharíes, sino que fundaron una escuela teológica propia y ecléctica, donde pueden encontrarse elementos acharíes, mutazilíes, de la escuela literalista zahirí, así como teorías chiíes. El principio básico que gobierna el pensamiento de Ibn Túmert es el

¹⁵ El desarrollo de las ciencias tuvo tal esplendor en el Islam de estos tiempos que, como dice Alexandre Koyré, en vez de Edad Media debería hablarse de un Renacimiento. Cf. Koyré, 1977, p. 19.

¹⁶ Ábed Yabri, p. 298.

“tercero excluido”, principio según el cual no existe absolutamente ningún término medio entre la afirmación y la negación. En este pensamiento se manifiesta una oposición al tercer valor sobre el que se erige la filosofía especulativa y la teología oriental. Se trata de una crítica a la analogía del término *in absentia* con el término *in praesentia*, la cual constituye uno de los meollos del pensamiento especulativo oriental. Ibn Túmert, al igual que luego lo hará Averroes mediante su doctrina de la equivocidad, critica la analogía de lo desconocido con lo conocido, generalizando su crítica a los campos del Derecho, la Teología y la Gramática.

Las biografías de Averroes narran que el califa almohade Abú Yaqub ibn Abd al-Mumin le pidió que comentara las obras de Aristóteles. Muchos historiadores han afirmado que la causa de ello estribó en que, según el califa, el estagirita se expresaba de forma oscura y ambigua; pero quizás en realidad se debió a que quería un comentario renovado, purificado de la filosofía religiosa de los orientales, como parte del proyecto renovador iniciado por Ibn Túmert, que tenía como premisa “ir a las fuentes”. También es posible que *La incoherencia de la incoherencia* respondiera a una petición del califa.¹⁷ Hacia el final de la *Doctrina decisiva* Averroes elogia a los califas almohades. En esta obra, cuyo análisis constituye uno de los objetivos fundamentales de esta investigación, Averroes les agradece el haber contribuido a purificar la filosofía de la influencia nefasta de ciertos “amigos ignorantes”. Estos últimos no son los teólogos, que en realidad son los enemigos, sino los filósofos orientales. Averroes, que los defiende de los ataques de los teólogos (en realidad defiende el derecho a filosofar), los somete a una crítica más ardua, por haber mezclado la filosofía y la religión. Citando a Mohamed Ábed Yabri: “La revolución, iniciada por Ibn Túmert y en cuya cima se sitúa Averroes, el filósofo de Córdoba, renovó la cultura árabe y sus modos de pensamiento”.¹⁸

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

¹⁷ Se puede considerar que tanto la *Doctrina decisiva* como *La incoherencia de la incoherencia* fueron obras escritas por Averroes, por un lado, en virtud de la necesidad de legalizar la filosofía ante la teología fundamentalmente acharí que, aunque mezclada con doctrinas de otras sectas, aún poseía cierta “oficialidad”; y, por otro lado, como expresión “positiva” de un movimiento de renovación cultural.

¹⁸ Ábed Yabri, p. 328.