

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

Legitimación musulmana de la filosofía

2. La concordancia entre la revelación y la ciencia

Jorge Daniel Rodríguez Chirino

2.1. La legitimación de la filosofía

El texto titulado *Fasl al-maqal*, traducido como *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, como su mismo título lo explicita, constituye una obra cuyo análisis es de vital importancia a los efectos de esta investigación. En este, Averroes se propone investigar de modo directo el problema de la relación entre la filosofía y la religión musulmana desde una perspectiva “interna”, es decir, la legitimación o exclusión mutua de ambas formas (saber racional y fe) teniendo en cuenta lo declarado explícita o implícitamente en el texto coránico así como las formas del razonamiento estrictamente filosófico o apodíctico. Esta perspectiva interna complementa la “externa”, o el problema de la relación entre la filosofía y la religión musulmana según la dimensión histórico-social del contexto islámico desarrollada en el epígrafe anterior.¹ El mismo Averroes declara al comienzo de la *Doctrina decisiva* su intención: “El intento de este ensayo es inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso”.²

Es una sutileza digna de ser tomada en cuenta el hecho de que Manuel Alonso, en esta magnífica traducción directa del original árabe, traduzca como “ensayo” la forma literaria del inquirir de Averroes.³ En efecto, se trata no ya de comentarios a

¹ Como se verá en el desarrollo de este epígrafe, el vínculo intrínseco entre ambas perspectivas mueve a Averroes a fundar una hermenéutica que tenga en cuenta tanto al sabio como al vulgo, es decir, teniendo en consideración el carácter social y universal de la revelación islámica.

² Averroes, 1947 b, pp. 149-150.

³ Alonso, p. 99. Resulta sumamente curioso que, a la hora de defender la concordancia de la filosofía con la religión musulmana, Averroes opte por una forma más libre. La consideración del averroísmo (y no exactamente de la filosofía de Averroes) como “una poderosa empresa de laicización espiritual”, según

la obra de Aristóteles, sino de un texto donde el filósofo cordobés piensa por sí mismo, sin una referencia explícita a su maestro. Naturalmente, Averroes reflexiona desde la filosofía del estagirita, la cual es para él un instrumento profundamente “revisado” y asumido, mas ahora reflexiona “libremente” sobre la cuestión que lo ocupa. Comienza entonces Averroes, en lo que constituye la primera de las tres partes que componen el texto de la *Doctrina decisiva*, por plantear el nudo mismo de la intención general del ensayo y, a continuación, procede proponiendo una definición de filosofía en claros términos aristotélicos y musulmanes (sin que se excluyan mutuamente):

Decimos, pues, que, de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas. Y esto es así, porque únicamente por el conocimiento del arte con que han sido hechos, demuestran los seres existentes la existencia del Hacedor, y cuanto más perfecto sea el conocimiento de ese su arte, tanto más perfecto será el conocimiento que den del artífice.⁴

Esta definición de la filosofía como la consideración reflexiva de los seres existentes en cuanto indicios para el conocimiento del Hacedor, en su estructura se asemeja a una prueba o demostración racional de la existencia de Dios por la vía natural.⁵ El Hacedor o Demiurgo trasciende la mera concepción aristotélica de Dios como primer motor inmóvil, por lo que la definición misma supone la afirmación del credo musulmán. Ello constituiría una *petitio principii* lógica, la asunción de lo que se quiere demostrar como premisa, mas para Averroes el credo musulmán es una premisa que no ha de ser explicada desde la filosofía. Queda claro que la concordancia que se busca probar es a un tiempo asumida como un “dato”, como una cuestión que más bien ha de ser verificada. Es por eso que Averroes continúa con esta comprobación:

Que la revelación invite a considerar por la razón los seres existentes y a buscar por ella su conocimiento, es cosa bien manifiesta en más de un versículo del Libro de Dios (¡bendito y ensalzado sea!). Así, por ejemplo, dice: “Considerad

palabras de Alexandre Koyré, es una afirmación derivada del estudio de los comentarios (una forma más ortodoxa), donde Averroes expresa algunas ideas antitéticas respecto a la religión musulmana. Cf. Koyré, 1977, p. 39.

⁴ Averroes, 1947 b, p. 150.

⁵ De ahí la consideración de que la religión particular de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de lo existente, pues no se sabría rendir a Dios un culto más sublime que el del estudio de sus obras, que conduce a conocerlo en toda su realidad. La idea del ejercicio de la reflexión, mandado por el Corán, como forma de culto, es un elemento suficiente para demostrar la concordancia en Averroes de filosofía y “dogma”. Cf. Martínez Lorca, 1993, pp. 47-48.

vosotros los que tenéis entendimiento” (Corán: 59, 2). Este es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual, o el intelectual y positivo de la revelación a la vez. Así mismo dice en otro lugar: “¿Y por qué no ponen su atención en el reino de los cielos y de la tierra y en lo que Dios creó?” (Corán: 7, 184). Este es también un texto que exhorta al estudio reflexivo de todos los seres existentes.⁶

La autoridad del Corán, tal como afirma Manuel Alonso, se funda en su naturaleza milagrosa y no en razonamientos metafísicos y apriorísticos. Siguiendo a Averroes, consta que la revelación impone el estudio y la consideración de los seres por medio de la razón, y “si esta consideración no es otra cosa que el acto de deducir de lo conocido lo desconocido, haciéndolo como salir de aquel”,⁷ de ello resulta la obligación de aplicar la especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual. Averroes plantea la concepción aristotélica de la filosofía como forma de develación de lo oculto, con lo cual adelanta la vinculación de la reflexión racional con la develación de la esencia necesaria, mediante el razonamiento apodíctico, esencia que permanece velada u oculta. Desde este punto de vista, se pone un énfasis en el carácter secreto de la verdad que la filosofía ha de buscar, en contraposición a lo misterioso propio del conocimiento místico. A partir de aquí, Averroes extrae una serie de consecuencias necesarias. Primeramente: “Es claro que esta orientación del estudio, a que la revelación convida e invita, es la más perfecta especie de especulación mediante la más perfecta especie de raciocinio, que se llama *demostración apodíctica*”.⁸ Esta evidencia del carácter “perfecto” de la especie de especulación según la especie de raciocinio supone la fe en el carácter divino e inspirado del Corán, perfección que se traslada a la especulación racional a la que se incita. Esta “demostración apodíctica” no es otra cosa que el recto pensamiento según las leyes de la lógica propuestas por el más grande de los pensadores, por lo que la segunda consecuencia es la recomendación del estudio de la *Lógica* de Aristóteles:

Puesto que la revelación incita al conocimiento de Dios (¡ensalzado sea!) y de los seres existentes por medio de la demostración apodíctica, resulta que para quien quiera conocer demostrativamente a Dios (¡bendito y ensalzado sea!) y a los demás seres existentes, le será requisito de perfección o de precepto riguroso el conocer de antemano las especies y condiciones de las varias

⁶ Averroes, 1947 b, pp. 150-151.

⁷ Ídem, p. 151.

⁸ Ídem, p. 152.

demostraciones, es decir, en qué difiere el raciocinio apodíctico del dialéctico, del retórico y del sofístico. Pero esto no es posible sin que antes se conozca qué es el raciocinio en absoluto y cuantas son sus especies y cuales de estas son raciocinios legítimos y cuales no lo son. Pero tampoco esto es posible, a no ser que antes se conozcan las partes del raciocinio que van delante, es decir, las premisas y las especies de estas. Por tanto, incumbe a los fieles por ley positiva de la revelación, a la cual han de obedecer, el especular sobre los seres existentes; pero también les incumbe, antes de especular, la obligación de conocer esas cosas que, respecto de la especulación, equivalen a los instrumentos respecto de las operaciones.

[...]

Cuando hubiéramos terminado esta primera etapa de nuestro estudio, una vez en posesión de los instrumentos precisos para poder investigar la esencia de los seres y descubrir en ella la obra de una inteligencia (porque sólo de este modo se puede deducir la existencia del supremo Artífice), deberemos emprender sin demora esta investigación de la esencia de los seres, siguiendo en ella el orden gradual y el método que hayamos aprendido en el estudio de la lógica.⁹

El Corán invita a la consideración reflexiva de los seres existentes mediante la forma más perfecta de raciocinio, y ello implica el estudio de la lógica.¹⁰ Averroes se adelanta a aquellos que pretendan ver una innovación herética en la sugerencia de estudiar una forma de pensamiento que no existía en los primeros tiempos del Islam, y argumenta que tampoco las formas del raciocinio jurídico existían en los primeros tiempos, y que nadie ve una herejía en su utilización. Luego, en *La incoherencia*, elogiará a Algazel por haber sido capaz de inferir las leyes fundamentales de la Lógica del mismo texto coránico.¹¹ Una vez más se pone de manifiesto esa tolerancia

⁹ Ídem, pp. 152, 155.

¹⁰ Además del Islam apoyarse en cierta forma de gnosticismo que conduce a la filosofía natural, la misma profesión de fe islámica (“no hay más Dios que Allah”) constituye un reconocimiento de la profunda unidad de todo lo existente. Estos elementos están presentes en la síntesis del principio metodológico para la investigación racional que se plantea Averroes: “La verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”. Cf. Ramón Guerrero, p. 74.

¹¹ Como bien considera Seyyed Hossein Nasr, la filosofía islámica es “islámica”, independientemente del contexto o de haber sido realizada por musulmanes, por el hecho de que extrae su inspiración e incluso muchos de sus procedimientos de las fuentes sagradas de *El Corán* y los hadits. Además, el sentido profundo del texto coránico coincide con el “ser universal”, por lo que la hermenéutica armoniza con una filosofía natural. Cf. Hossein Nasr, “The Qur’an as source and inspiration of Islamic philosophy”.

característica del saber islámico (al menos en el período de esplendor) hacia los mejores logros del espíritu humano, aunque estos se hayan realizado antes o al margen del Islam. La tercera consecuencia, por lo tanto, está relacionada con el estudio de los precursores:

De consiguiente, es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestros estudios filosóficos, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido en la labor; y esto, lo mismo si fueron correligionarios nuestros, como si profesaron religión distinta; pues importa poco que el instrumento de que nos servimos para salir del error sea partidario o no de la religión que profesamos, si reúne las condiciones todas que se requieren para que en realidad nos preserve del error. Y me refiero, al hablar de los no correligionarios nuestros, a los filósofos antiguos que sobre tales materias especularon, antes de la predicación del Islam.¹²

Es un lugar común en muchas de las historias de la filosofía repetir la idea de la carencia de sentido histórico por parte de los pensadores medievales. En el siguiente fragmento, Averroes manifiesta una concepción evolutiva y acumulativa del desarrollo a través del tiempo del saber humano. Esta concepción se erige contra las doctrinas de Abentofail y Avempace, quienes en sus obras *El filósofo autodidacto* y *el Régimen del solitario* respectivamente, y en consonancia con sus interpretaciones de la doctrina de los intelectos (basadas en el *De Anima* de Aristóteles), plantean la posibilidad para un hombre de unirse al entendimiento agente mediante un camino “en solitario”. Claro que independientemente del racionalismo presente en la concepción de Averroes, esta no excluye la articulación con lo revelado, tal y como aclara Manuel Alonso, pues “siempre queda al filósofo algo desconocido entre las cosas naturales que, por otro lado, le manifiesta la revelación, teniendo así lugar el ejercicio de la fe”.¹³ El fragmento aludido es el siguiente:

Es también evidente que esta empresa no puede ser realizada por completo, sino mediante investigaciones parciales y sucesivas de todos los seres de uno en uno, y sirviéndose los filósofos posteriores de los estudios llevados a cabo por sus antecesores, según ocurre en las ciencias matemáticas [...] Y lo propio acaece con la ciencia de los fundamentos jurídicos, y hasta con el derecho, que sólo tras largo tiempo se ha podido organizar por completo científicamente. Y si ahora un hombre pretendiese plantear y resolver por sí solo todas las cuestiones ideadas por los juristas de las diferentes escuelas en los puntos

¹² Averroes, 1947 b, pp. 154-155.

¹³ Alonso, p. 155.

llamados de controversia, sobre los cuales versan las disputas escolásticas en la mayor parte de los países del Islam, sin contar el Magreb, seguramente que ese hombre sería digno de risa, por proponerse conseguir un imposible que, sin embargo, ya está realizado. Nótese de paso que lo que acabamos de decir no es propio tan sólo de las artes especulativas, sino también de las prácticas: ni una de ellas existe que haya podido ser inventada por un solo hombre; ¿cómo, pues, habría podido serlo la ciencia de las ciencias, es decir, la filosofía?¹⁴

El llamado del texto coránico a la reflexión apodíctica y al conocimiento de lo existente como una vía para conocer al Hacedor no significa que todos los seres humanos puedan acceder a este conocimiento del mismo modo. Será necesario tener en cuenta que los diversos “niveles de lectura” del texto revelado implicarán también un establecimiento de niveles en los destinatarios de la revelación. La cuarta consecuencia inferida por Averroes está vinculada a la necesaria diferenciación de los destinatarios de la revelación según sus aptitudes y capacidades para comprenderla, en función de la consecución del fin último de la revelación, que es la felicidad para el género humano:

Supuesto esto, ya que todos los musulimes estamos convencidos de que esta nuestra ley divina es la verdad y que ella misma es la que nos incita y llama a esta felicidad de conocer a Dios (¡poderoso es y grande!) y de conocer sus criaturas, es claro que ese conocimiento habrá de arraigar en cada muslim por el método de creer que su propio ingenio natural exija, porque en la naturaleza de los hombres hay sus grados respecto de la fe. Unos, en efecto, creen solamente por la demostración apodíctica; otros, mediante argumentos dialécticos, creen con la misma fe que el que posee aquella demostración, porque naturalmente no son para más que eso; otros, con argumentos retóricos, creen como los que con pruebas apodícticas poseen la demostración.¹⁵

De esta forma ya comienza a delinearse uno de los temas fundamentales abordados por Averroes en la *Doctrina decisiva*: la necesidad de que las pruebas se adecuen a las capacidades de los individuos. Esta “estratificación” de los receptores del mensaje de la revelación será la base sobre la que Averroes erigirá su propuesta de una hermenéutica sacra. Muy temprano en la *Doctrina decisiva* Averroes va a precisar un principio metodológico rector de su indagación sobre la cuestión de la concordancia

¹⁴ Averroes, 1947 b, p. 157. La comparación con las matemáticas no es casual. Como ha sido señalado por Mohamed Ábed Yabri, a propósito del axiomatismo de la filosofía de Averroes, resulta significativa la semejanza que el filósofo cordobés establece entre la filosofía y la geometría (antes que Descartes o Spinoza). Cf. Ábed Yabri, p. 302.

¹⁵ Averroes, 1947 b, p. 161.

entre la revelación y la ciencia. Este principio se plantea no sólo como una consecuencia necesaria a modo de conclusión de las reflexiones precedentes, sino (y sobre todo) como una especie de “convicción” racional o premisa que fundamentará toda la reflexión posterior (incluyendo la que más tarde desplegará en *La incoherencia de la incoherencia*). En palabras de Averroes:

Ahora bien, siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo.¹⁶

2.2. La interpretación alegórica

La segunda parte de la *Doctrina decisiva* versa sobre la resolución, mediante la fundación de una hermenéutica sacra, de los conflictos aparentes entre las tesis filosóficas (vale decir, aquellas demostradas apodícticamente), y el texto revelado.¹⁷ Esta hermenéutica va a funcionar como una mediadora en la relación filosofía-revelación, de modo que intenta conciliar posibles contradicciones de sentido entre ambos campos (el de la razón y el de la fe), pues como ha sido probado en la primera parte, es un “dato” que “la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”.¹⁸ Esta hermenéutica o doctrina del *ta’wil* se construye fundamentada en una teoría filosófica de la interpretación alegórica:¹⁹

Esto supuesto, cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de tal tesis nada diga la revelación, o que en la

¹⁶ Ídem.

¹⁷ La *Doctrina decisiva* apoya la licitud de la especulación filosófica en una interpretación extensiva de las aleyas 3:120 y 7:184. Averroes prescinde de la teología especulativa y prefiere sustituirla por una hermenéutica que apoya en su interpretación de la aleya 3:7, que distingue entre aleyas evidentes y las que encierran más de un sentido. Cf. prólogo de Miguel Cruz Hernández, en Maiza Ozcoidi.

¹⁸ Averroes, 1947 b, p. 161.

¹⁹ En la *Doctrina decisiva* Averroes se propone llevar a cabo una crítica de la tesis hegemónica de su época: la tesis de los literalistas zahiríes, para quienes estaba vedada la interpretación alegórica de los textos sagrados, por considerarla una innovación herética, un extravío y una impiedad. Cf. Ábed Yabri.

revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina; además, eso mismo sucede cuando el alfaquí formula decisiones jurídicas sobre casos de los cuales nada dice la revelación, induciéndolas de otros casos consignados en el texto, mediante el argumento llamado de analogía. En la segunda hipótesis, o sea, cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado.²⁰

Habiendo sido definida la filosofía como una investigación que tiende a poner de manifiesto lo oculto esencial, en el más puro sentido aristotélico, un método filosófico de lectura del texto revelado traslada la dicotomía aparente / esencial a la dicotomía sentido literal / sentido oculto, de modo que semejante procedimiento hermenéutico o exégesis se despliegue análogamente como un procedimiento develador. Averroes define la interpretación alegórica o *ta'wil* en estos términos: “Esta interpretación consiste en sacar a las palabras de su significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, o causa suya o contigua en el espacio o en el tiempo, etc.”.²¹

El *ta'wil* es un método de lectura del texto revelado que ya había sido utilizado por numerosos teólogos y estudiosos musulmanes de las “ciencias de las letras”. Pero Averroes se lo apropia reinterpretándolo según la filosofía aristotélica, poniendo el énfasis en la necesidad de concordar las tesis apodícticamente demostradas con la interpretación alegórica (en caso de tener lugar esta última) del texto revelado. No obstante, a la hora de inferir un racionalismo “puro” de este procedimiento es menester considerar que el *ta'wil* no es mera interpretación conceptual, sino además una forma de meditación espiritual a partir de la lectura del texto revelado, por lo que en Averroes deberán unificarse ambos modos de entender el procedimiento:²²

²⁰ Averroes, 1947 b, p. 162.

²¹ Ídem, p. 163.

²² Siendo El Corán el texto sagrado, que es infinito en profundidad, en lo cual creen los fieles musulmanes (y Averroes lo es), su lectura también es sagrada, y su consideración reflexiva una forma de meditación. De ahí el absurdo de querer ver el racionalismo de Averroes como expresión de una racionalidad cuasimoderna. Cf. Hossein Nasr.

Resueltamente decidimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice una verdad apodócticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente, conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio que acabo de formular no ofrece dudas para ningún muslim, ni sospechas de error para ningún creyente. ¡Y cómo se fortifica progresivamente esa certeza en el ánimo de todos los que meditan asiduamente dicho principio y lo experimentan en la práctica y se esfuerzan por realizar este propósito de armonizar la ciencia con la fe! Sin embargo, cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga a una tesis apodócticamente demostrada, yo afirmo que, examinado atentamente todo aquel texto, y estudiando página por página los demás textos del Libro Sagrado, se encontrará forzosamente alguno, cuyo sentido literal autorice y confirme o poco menos aquella interpretación alegórica.²³

Para todos los fieles musulmanes, el árabe es la lengua sagrada en que Allah vertió la Verdad a través del último de los Profetas (Mahoma). Presuponiendo esto, no es de extrañar la insistencia de Averroes en la necesidad de respetar las reglas de la lengua árabe; además, ya había demostrado la necesidad “propedéutica” de estudiar la Lógica y, por lo tanto, queda planteado el vínculo intrínseco entre las formas del pensamiento y las formas del lenguaje. El carácter indudable de este principio, según Averroes, no es puesto en tela de juicio por ningún creyente. Pero la diferencia estriba en que los creyentes y los teólogos no se han puesto de acuerdo respecto a lo que se debe o no se debe interpretar alegóricamente. Por eso el esfuerzo de Averroes por construir una hermenéutica que disipe el error. Independientemente de la necesidad de interpretar alegóricamente los textos de la revelación que contradigan una tesis demostrada apodócticamente, Averroes afirma que en algún lugar del texto revelado se encontrará forzosamente alguno cuyo sentido literal autorice o confirme la interpretación alegórica. El mismo texto coránico, como un todo, garantizará el valor de verdad de la interpretación: la palabra sagrada no sólo no nos puede engañar, sino que además guía y confirma la interpretación alegórica misma. Averroes aparece como un filósofo musulmán pleno: funda una hermenéutica según los rigurosos cánones del razonamiento apodíctico, y según una fe meticulosa y total en el texto revelado.

A continuación Averroes desarrolla la idea de que la causa para que la revelación tenga sentido literal y sentido oculto estriba en la diferencia entre las

²³ Averroes, 1947 b, p. 163.

aptitudes y los talentos naturales de los hombres, y por consiguiente estos tienen diversos modos de asentar el texto religioso:

La causa de que la revelación divina tenga sentido literal y sentido oculto está en la diferencia entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales para asentar o creer en la palabra divina; y la causa de que esta contenga textos de sentido literal contradictorio es para llamar la atención de los hombres de ciencia sólida, a fin de que coincidan en darles una misma interpretación alegórica. A esto alude el Corán cuando dice: “El es quien te reveló el Libro; ciertos versículos de él son decisivos...”, hasta donde dice: “Los hombres de ciencia sólida” (Corán: 3,5).²⁴

Resulta curiosa esta concepción de Averroes de la contradicción aparente como un estímulo para que los hombres de ciencia sólida unifiquen la interpretación. Siendo Averroes un filósofo aristotélico de “pura cepa”, forjado en el más estricto veto lógico de la contradicción, le confiere a esta un valor de incentivo de búsqueda de la concordancia entre las diversas formas que la verdad adquiere, según los diversos tipos de hombres. Claro que sólo el hombre de ciencia sólida, el sabio, es capaz de resolverla. Para el hombre común, el vulgo, el enfrentamiento a la contradicción sólo acarrearía confusión.

Independientemente de que la verdad es una, Averroes intenta defender a los *falasifa* de las acusaciones de herejía e impiedad que sobre ellos lanzan los teólogos musulmanes y Algazel. Primeramente (y debido a que en la cuestión de la interpretación alegórica, tratándose de materias en ocasiones difíciles y oscuras, no cabe que conste la unanimidad de criterios), Averroes no acepta en este aspecto las acusaciones de infidelidad. En su *Incoherencia* Algazel había tachado de infieles a Alfarabi y a Avicena en tres cuestiones: la tesis de la eternidad del mundo; la idea de que Dios no conoce las cosas particulares; y la interpretación de los textos revelados que tratan de la resurrección de los cuerpos y de los modos de ser de la vida futura (luego, en *La incoherencia de la incoherencia*, obra que se analizará en el siguiente capítulo, Averroes se detiene exhaustivamente en estas cuestiones). Averroes defiende a los *falasifa* de los ataques de los *mutakallimun* respecto a la cuestión de la eternidad del mundo:

Respecto de la eternidad del mundo “a parte ante” o de su producción e innovación en el tiempo, la discrepancia entre los *mutakallimun*, acharíes y los filósofos antiguos [los griegos], casi se reduce, a mi juicio, a discrepancia de

²⁴ Ídem, pp. 164-166.

nombre, especialmente respecto a algunos de los antiguos. En efecto: todos están unánimes en que hay tres clases de seres existentes: dos extremos y uno intermedio entre los dos extremos. Hay también unanimidad en el denominar a los dos extremos; pero discrepan respecto del intermedio. Uno de los extremos es el ser formado de alguna cosa distinta de él y producido por alguna cosa, es decir, que es efecto de causa eficiente, está formado de materia y el tiempo le precede, esto es, precede a su existencia. [...] Sobre esta clase de seres concuerdan todos los filósofos antiguos y los acharíes en llamarlos seres “temporáneos o innovados”. El extremo opuesto lo constituye el ser que no proviene de causa alguna, ni está formado de algo distinto de él ni le precede el tiempo. También están unánimes todos los de ambas escuelas en llamar a este ser eterno increado. Este ser que percibimos por la demostración apodíctica es Dios. [...] En cuanto al ser que hay entre ambos extremos, es un ser que ni está formado de cosa alguna preexistente ni le precede el tiempo, pero que procede de alguna causa, es decir, de causa eficiente. Tal es el mundo.²⁵

Según Averroes todos, los filósofos y los teólogos, están conformes acerca de estas cualidades del mundo. Los *mutakallimun* admiten que el tiempo no precede al mundo, pues el tiempo es cosa inseparable del movimiento y de los cuerpos. Únicamente discrepan en cuanto al pasado: piensan que el tiempo pasado es finito, y tal es también la idea de Platón y sus discípulos, aunque Aristóteles y sus discípulos piensan que es infinito. Pero el tiempo, en realidad, no es verdaderamente producido ni verdaderamente eterno “a parte ante”. Lo verdaderamente producido es necesariamente corruptible, y lo verdaderamente eterno no tiene causa. Hay quienes lo llaman producido eterno (producido desde la eternidad o desde siempre). Se ve, pues, “que las doctrinas sobre la naturaleza del mundo no se diferencian tanto entre sí que hayamos de tachar a unas de infidelidad y no a otras”.²⁶ Averroes apela al texto de la revelación para demostrar la ambigüedad de las doctrinas sostenidas por los teólogos musulmanes, demostrando la necesidad de atenerse al sentido literal de determinados versículos coránicos:

Además, estas opiniones de los *mutakallimun* sobre el mundo no se ajustan al sentido literal de la revelación, porque, si bien se considera la letra de la revelación, se ve por los versículos que se refieren al origen del mundo, que la forma de este fue realmente producida o innovada, pero que la existencia misma y el tiempo perseveran o continúan indefinidamente por los dos

²⁵ Ídem, pp. 175-176.

²⁶ Ídem, p. 177.

extremos, es decir, que no tiene límite. Así el texto que dice: Y Él es quien en seis días crió los cielos y la tierra y su trono estaba sobre el agua (Corán: 11-9), exige por su sentido literal que hubiese una existencia antes de esa existencia – la del tiempo y el agua–, y un tiempo antes de este tiempo, a saber, el tiempo inseparablemente unido con la forma de esta existencia, tiempo que es el número del movimiento de la esfera celeste.²⁷

Averroes considera además que Algazel se equivoca al atribuir a los filósofos peripatéticos la tesis de que Dios no conoce en manera alguna las cosas particulares:

Ciertamente ellos opinan que Dios las conoce con una ciencia distinta, en cuanto al género, de nuestra ciencia humana. Efectivamente, nuestra ciencia es efecto del objeto conocido, y así, se produce o innueva con la producción del objeto y se altera con sus inmutaciones, mientras que la ciencia de Dios respecto de todo lo que existe, es al revés de esta nuestra ciencia, pues ella es precisamente causa del objeto conocido que es lo existente [...] En efecto; el nombre de ciencia, si se dice de la ciencia creada o temporánea y de la ciencia increada o eterna, es un término equívoco.

[...]

Lo que no admiten los filósofos es que Dios conozca las cosas particulares según el modo humano de conocer, y no solamente niegan que conozca así los particulares, sino también los universales, porque los universales que nosotros conocemos son también efectos de la naturaleza del ser, mientras que en la ciencia divina la cosa es al revés.²⁸

El filósofo cordobés aplica en su defensa de los *falasifa* el principio de la equivocidad de sentidos, según se predique sobre la ciencia humana o la divina.²⁹ En efecto, para

²⁷ Ídem, p. 178.

²⁸ Ídem, pp. 172-173, 174.

²⁹ Como sostiene Mohamed Ábed Yabri, Avicena y los teólogos musulmanes se basan en sus especulaciones, y en sus intentos de refutar la validez del razonamiento filosófico del método o razonamiento por analogía. Esta analogía consiste en inferir lo invisible a partir de lo visible, es decir, es un método fundamentalmente inductivo. Averroes aplica el método de la equivocidad, fundamentado en el carácter deductivo y apodíctico del razonamiento filosófico. Para Averroes apelar al recurso de la analogía es reunir dos mundos completamente diferentes, el físico y el metafísico, el invisible y el visible. El mundo de lo invisible es un mundo absoluto, mientras que el mundo de lo conocido o visible es un mundo limitado, por lo que se sigue la invalidez de la correlación analógica entre uno y otro. Cf. Ábed Yabri, pp. 273-275.

la ciencia humana el objeto conocido es anterior a su conocimiento, por lo que esta ciencia queda supeditada a él como un efecto a su causa. En el caso de la ciencia divina, se puede predicar de ella, de modo negativo, que ocurre a la inversa: el conocimiento de Dios de las cosas es creador o productor de ellas. Además, mientras que para el hombre el conocimiento es un proceso (y no implica a un sólo hombre, sino a todas las generaciones de hombres, de manera creciente en extensión y profundidad), para Dios es un acto caracterizado por la inmediatez. De este modo, en el nivel epistemológico de la cuestión, el mundo divino queda completamente separado del mundo humano, se manifiesta como una dimensión trascendente, cuestión que está en perfecta concordancia con el dogma musulmán. En el texto del *Damima* Averroes ahonda en la cuestión del conocimiento divino de los particulares:

Lo que, a nuestro parecer, resuelve esta duda [la relativa al conocimiento divino de los particulares], consiste en reconocer que la relación de la ciencia eterna a los demás seres es muy distinta de la relación de la ciencia temporal a su objeto. En efecto, la existencia de éstos es causa y motivo de nuestra ciencia, mientras que, por el contrario, la ciencia eterna es ella motivo y causa de los objetos. [...]

El error ha nacido por equiparar la ciencia eterna con la ciencia temporal, que es equiparar lo suprasensible con lo sensible; pero ya es cosa conocida el defecto de tal equiparación.

Por tanto, la ciencia eterna está relacionada con los objetos de muy distinta manera que la ciencia temporal, pero no carece de toda relación, según algunos han afirmado que sostenían los filósofos, como si éstos por esta duda hubiesen sostenido que Dios no conoce las cosas singulares. Pero no es la cosa como ellos falsamente se han imaginado de los filósofos. Estos ciertamente son del parecer que Dios no conoce con ciencia temporal los objetos particulares, porque condición necesaria es de esta ciencia el comenzar a existir, cuando de hecho comienza a existir el objeto. La razón de no poder conocer las cosas particulares con ciencia temporal estriba en que la ciencia divina ha de ser causa del objeto y no motivada por éste, como es causada y motivada la ciencia temporal. Esto es lo más subido de la trascendencia divina sobre las imperfecciones de las criaturas, trascendencia que debemos reconocer, porque fuerza la demostración a admitir que Dios conoce las cosas por el mismo hecho que ellas le deben a Él su origen. Él las conoce, no precisamente porque es ser o porque está dotado de otros atributos, sino porque es sabio, como el mismo Altísimo dijo: “¿Por ventura, no conocerá Él que creó? Dios es ciertamente el sutil perspicaz” (Corán: 67,14). Fuerza, además, la demostración a admitir que no

conoce las cosas con ciencia que tenga las propiedades de la ciencia temporal; al contrario, es preciso que haya en Dios, respecto de los otros seres, otra ciencia indescriptible, y esa es la ciencia eterna.³⁰

Esta definición negativa del modo inescrutable en que Dios conoce, pone de manifiesto la presencia del sentido de lo misterioso en el pensamiento de Averroes, aun cuando la religión islámica no se fundamente explícitamente en misterios (a la manera de la religión cristiana). La ciencia humana lidia con lo secreto, y constituye un proceso de develación histórico. Por eso considera Averroes que no es posible concebir una definición que juntamente comprenda las dos ciencias, como imaginan los *mutakallimun*. De aquí que, según Averroes, la discusión de si se debe o no acusar a los filósofos de infidelidad carezca de sentido. Es preciso, por lo tanto, distinguir entre los errores excusables y los inexcusables:

el error en las cosas religiosas es de dos maneras: o es error del cual merece excusa el sabio digno de especular sobre cosas en que cabe cometer errores, como merece excusa el médico experto cuando yerra en el arte de la medicina y el juez experto cuando yerra en las decisiones jurídicas (del cual error, en cambio, no merece excusa el que no es del oficio); o es error del que nadie merece excusa, porque, si versa el error sobre los principios fundamentales de la revelación, es infidelidad, y si el error se da supuesta la admisión de tales principios, es herejía. Este segundo error es el que se comete en cosas, para cuyo conocimiento vale toda clase de procedimiento demostrativo, y por eso, el conocimiento de tales cosas y de ese modo es posible a todos. Así, por ejemplo, la profesión de fe en Dios (¡bendito y ensalzado sea!), en la misión de los profetas, y en la felicidad o infelicidad de la otra vida: para admitir estos tres fundamentos sirven igualmente las tres especies de prueba, en virtud de las cuales nadie puede dispensarse de prestar fe a aquello que tiene la obligación de conocer, quiero decir, la prueba retórica, la dialéctica y la apodíctica.³¹

En el fragmento anterior queda claro que Averroes no considera, como pensaron algunos de sus intérpretes medievales (averroístas latinos), que la religión quede supeditada a la filosofía al punto de que esta última pueda someterla toda a raciocinio filosófico. Para Averroes gran parte del texto coránico es indiscutible, y particularmente aquellos textos que versan sobre los fundamentos de la religión musulmana. Quienes sometan este último tipo de textos a interpretación alegórica incurren en infidelidad. Pero es necesario hacer una precisión: Averroes supone que

³⁰ Averroes, 1947 a, pp. 363-364.

³¹ Averroes, 1947 b, pp. 179-180.

hay cosas no difíciles de conocer (que, en general, son las tesis dogmáticas del *Kasf*), todas ellas exotéricas. Estos términos, exotérico y esotérico, indican dos facetas inseparables de un mismo versículo, pero no significan que unos versículos sean exotéricos y otros esotéricos:³²

En cuanto a las cosas difíciles de conocer, si no es por demostración apodíctica, a aquellos de sus siervos para quienes no había manera de llegar a esa demostración –bien por falta de talento natural, bien por falta de costumbre, bien por falta de ocasión y medios de estudio–. Dios, en su benevolencia, empleó a favor de ellos símbolos y figuras que las representasen, invitándoles además a que a ellos prestaran su asentimiento, puesto que a tales símbolos puede asentirse por las pruebas que son comunes a todos los hombres, es decir, las dialécticas y las retóricas. Y esta es la razón o causa de que la ley divina se divida en exotérica y esotérica. La exotérica consiste, efectivamente, en aquellas figuras usadas para expresar tales ideas, mientras que la esotérica consiste en las ideas mismas, que no se revelan sino a las gentes capaces de comprender la demostración apodíctica.³³

La doctrina del *ta'wil* desplegada hasta ahora, y según la entienden tanto Algazel como Averroes, es la ciencia que enseña a dar a cada pasaje coránico el sentido esencial, sensible, fantástico, inteligible o semejante, teniendo en cuenta el intento primario del autor inspirado, respecto de uno de esos modos. Según el Canon de la interpretación alegórica, todas las escuelas usan unánimemente los cinco grados de interpretación alegórica y ninguno de los cinco implica infidelidad. Pero la licitud de la interpretación alegórica debe basarse en una demostración apodíctica de que en determinado texto es absurdo o imposible su sentido literal. Cuando el sentido literal consta, él sólo se garantiza contra todos los demás; pero si ofrece dificultades para ser admitido, se puede pasar al segundo grado, al tercero, etc.³⁴ Resumiendo,

³² Alonso, p. 180.

³³ Averroes, 1947 b, pp. 180-181.

³⁴ Sobre los cinco grados del *ta'wil*, tal y como lo entienden tanto Algazel como Averroes: la realidad esencial es la que tiene el ser real positivo, exterior al sentido y a la inteligencia. El ser sensible es lo que se representa en la facultad visiva del ojo, como semejanza de algo que no tiene existencia fuera del ojo. Existe en el sentido y es objeto privativo del sujeto que siente. El ser fantástico es la imagen de estos seres sensibles, cuando están ausentes del sentido. El ser inteligible consiste en que la cosa real tiene espíritu, esencia e idea, que el entendimiento percibe abstracta. El ser semejante consiste en que la cosa misma no existe ni en su imagen ni en su idea esencial, ni fuera del sujeto, ni en el sentido ni en la fantasía, ni en el entendimiento; pero, en cambio, existe otra cosa semejante a ella en alguna de sus propiedades o atributos. El error consiste en

Averroes define tres clases de textos según admitan o no la interpretación alegórica o *ta'wil*:

En la revelación hay textos de un sentido literal que no es lícito interpretar, que si se interpretan los que de estos tratan de los principios fundamentales de la religión, es infidelidad, y que si se interpretan los que sólo atañen a las consecuencias de dichos principios, es herejía.

[...]

Hay otros textos cuyo sentido literal debe ser interpretado alegóricamente por los que están capacitados para la demostración apodíctica, los cuales, si los toman en su sentido literal, incurren en infidelidad, así como interpretados alegóricamente por quienes son incapaces para la demostración apodíctica, acarrearán infidelidad o herejía.

[...]

Hay además en la revelación, entre estas dos clases, una tercera clase de textos indecisos que ofrecen dudas: algunos teólogos dados a la especulación los clasifican entre los textos de sentido oculto o esotérico que los sabios no pueden lícitamente tomar a la letra, y eso, por la dificultad y ambigüedad de esta clase de textos. Quien en estos textos yerra, merece excusa, cuando se trata de los sabios.³⁵

Averroes ejemplifica la última clase (textos discutibles) aludiendo a los textos de la revelación que versan sobre la vida futura. Los sabios no se ponen de acuerdo, aunque sus posibles errores merecen excusa debido al carácter difícil y ambiguo de estos pasajes coránicos. Mientras los acharíes sostienen que deben tomarse según su sentido literal, Algazel piensa que deben someterse a la interpretación alegórica. Averroes cierra esta segunda parte de la *Doctrina decisiva* introduciendo la cuestión del peligro que encierra la divulgación de los argumentos demostrativos para quienes, según los límites de su capacidad de entendimiento (los espíritus dialécticos y retóricos), no están preparados para comprenderlos, es decir, para quienes no son capaces del razonamiento demostrativo. Se pone de manifiesto otra de las dimensiones de lo secreto vinculado al saber filosófico: lo secreto como un elemento necesario para preservar la felicidad de cierta clase de hombres:

saltarse alguno de los grados en la interpretación. El atenerse al sentido literal (primer grado) forma parte del *ta'wil*. Cf. Alonso, p. 183.

³⁵ Averroes, 1947 b, pp. 183, 184.

Por eso los príncipes musulmanes debieran prohibir sus libros de teología [de Algazel], salvo a los que son sabios, lo mismo que deben prohibir los libros que tratan de la demostración apodíctica a quienes no son capaces de este género demostrativo, aunque el daño que a la gente producen los libros de esta clase es más leve, porque estos libros no los leen en la mayoría de los casos sino los dotados de espíritu superior, y estos solamente pueden caer en error por falta de cultura científica y por lecturas sin método y emprendidas sin maestro. Sin embargo, la prohibición de estos libros a la totalidad de los hombres es contraria a las invitaciones de la divina revelación, porque hace injuria a la clase de hombres más elevada y a la clase de seres más excelente.³⁶

2.3. Finalidad de la revelación

En la tercera parte y final de la indagación efectuada en la *Doctrina decisiva* Averroes comienza declarando lo que considera el objetivo intrínseco de la revelación. Hasta ahora han sido planteadas cuestiones fundamentales relativas a una hermenéutica del texto sagrado, cuestiones que versan principalmente sobre los diversos modos de interpretarlo según las características del destinatario. Pero estas características, tanto del destinatario de la revelación como de las formas que revisten los versículos coránicos, están supeditadas a la intención del Autor del texto de la revelación. De ahí la necesidad de determinar la finalidad de la Escritura: “Conviene que sepas que el fin de la revelación es únicamente enseñar la ciencia y la práctica de la verdad. La ciencia de la verdad consiste en conocer a Dios y a todos los otros seres, como son realmente y de un modo especial en entender la ley divina, así como también en saber cuales serán la felicidad y la desgracia de la vida futura”.³⁷

Como bien señala Manuel Alonso, Averroes se muestra intelectualista en la determinación de esta finalidad.³⁸ Enseñar “la ciencia y la práctica de la verdad” propone dos dimensiones fundamentales de la verdad, en cuanto ella es sólo una: una dimensión teórica, relativa a los sabios capaces de la demostración apodíctica; y una dimensión práctica, válida para todos los musulmanes, aunque queda privilegiado el destinatario incapaz por naturaleza del entendimiento teórico. Por ello insiste Averroes en la diferenciación de los tipos de destinatarios. Siendo el fin de la revelación instruir a los hombres en general, esta debe contener necesariamente

³⁶ Ídem, pp. 186-187.

³⁷ Ídem, p. 188.

³⁸ Alonso, p. 189.

todos los géneros de métodos empleados por los hombres para formarse ideas y juicios de las cosas. De estos métodos, unos son comunes a la mayoría de los hombres, a saber, los métodos retóricos y polémicos, y otros son privativos de una exigua minoría, a saber, los métodos apodícticos. Averroes siempre supone la religión como institución pública o social. Consiguientemente exige que se atienda a los destinatarios de la revelación y no precisamente al estado exclusivo de ciertos grupos sociales. Por eso rechaza el iluminismo sufí, aun dado que sea verdadero método; y por lo tanto también rechaza la comunicación al vulgo de las elucubraciones teológicas.³⁹ A continuación analiza Averroes los diversos modos de obtener el fin de la revelación:

De cuatro clases son estos métodos en la revelación divina:

El primero, al par que es común, es también especial bajo lo dos puntos de vista, es decir, así para los conceptos como para los juicios, pues engendra certeza como el apodíctico, a pesar de ser, al mismo tiempo, retórico o dialéctico. Son estos los razonamientos cuyas premisas, aunque sean sólo de sentido común, es decir, verosímiles u opinables, son ciertas y además sus consecuencias son admisibles en sí mismas, sin metáforas o símbolos. Esta clase de elocuciones contenidas en la revelación no admite exégesis alegórica, y el que las niega o las interpreta, es infiel.

En la segunda clase, las premisas, al par que son también de sentido común u opinables, pueden ser ciertas, pero las conclusiones son ya símbolos de las cosas que se intentan inferir. Esta clase de elocuciones se presta ya a exégesis alegórica, en lo que toca a sus conclusiones.

La tercera es inversa a la anterior: las conclusiones expresan las cosas que se intentan inferir, pero las premisas son tan sólo probables u opinables, sin que lleguen a ser ciertas. La conclusión tampoco admite entonces exégesis alegórica; pero sí la admiten las premisas.

En la cuarta, las premisas son verosímiles u opinables, sin que puedan ser ciertas, pero la conclusión es una metáfora o figura de las cosas que se intentan inferir. El deber de los espíritus selectos, en las conclusiones de esta cuarta clase, es interpretarlas alegóricamente; en cambio, el vulgo debe aceptar los textos en su sentido literal.⁴⁰

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Averroes, 1947 b, pp. 189-190.

Resumiendo, pues, todos los textos que admiten exégesis alegórica son tan solo aquellos que no se alcanzan sino por demostraciones apodícticas, y es deber de los intelectuales aplicar a ellos dicha exégesis, pero es, en cambio, deber del vulgo tomarlos en su sentido literal, bajo los dos puntos de vista referidos por Averroes, es decir, tanto para formar de ellos concepto, como para formular juicio, “ya que el talento natural del vulgo no es para más que eso”.⁴¹ Vale aclarar que el sentido interno y externo del texto coránico se limita a ciertos versículos que los mantienen copulativamente. Por tanto, esta distinción no puede ser punto de partida para un racionalismo propiamente dicho, ya que la mayor parte de los versículos coránicos deben admitirse sin ese principio.⁴² Averroes dedicará todo un tratado teológico (*Kasf*) al análisis de esos versículos que no admiten la interpretación alegórica. Según los distintos modos de prestar asentimiento a la revelación, los hombres quedan divididos en tres estratos:

Por tanto, las gentes pertenecen a una de tres clases:

Algunos no están en manera alguna capacitados para meterse en interpretaciones. Déjanse convencer con discursos retóricos y constituyen el vulgo inferior. No hay hombre de sano entendimiento que sea ajeno a esta especie de asentimiento.

Otros son ya capaces de interpretaciones dialécticas, y ellos son polemistas, bien por naturaleza, bien por naturaleza y hábito (*acharíes* y *mutazilíes*).

Otros, finalmente, son capaces de interpretaciones que producen certeza, y ellos son los aptos para la demostración apodíctica por naturaleza y por arte, quiero decir, el arte de la filosofía.⁴³

A partir de la estratificación propuesta, Averroes advierte sobre los peligros de confundir los distintos estratos-destinatarios. Exponer las interpretaciones a quien no es capaz de comprenderlas, especialmente cuando se trata de interpretaciones basadas en la demostración apodíctica, que son más ajenas al conocimiento común y ordinario, conduce a la infidelidad a quien las oye y a quien las expone. Por eso, de aquellos textos sobre los cuales la duda está en saber si su sentido es en sí mismo literal para todos e imposible para todos el conocer su interpretación alegórica, es obligatorio afirmar claramente y decir que son textos ambiguos cuyo sentido nadie

⁴¹ Ídem, p. 191.

⁴² Alonso, p. 191.

⁴³ Averroes, 1947 b, pp. 191-192.

más que Dios conoce. A propósito de estas reflexiones, cita Averroes el Corán: “sobre ellos hay que atenerse a lo que Dios mismo (¡poderoso y grande!) dice: ‘Nadie conoce su interpretación sino Dios’ (Corán: 3:5)”.⁴⁴ Para desarrollar estas ideas sobre las confusiones derivadas del lamentable desconocimiento del fin de la revelación, Averroes se vale de ciertos símiles extraídos de su experiencia médica:

Resulta, pues, que quien comunica la interpretación alegórica al vulgo incapaz de comprenderla, corrompe la revelación y desvía de ella a los hombres, por lo cual debe ser tachado de infiel. Y téngase presente que la comparación antedicha no es una comparación poética, sino exacta y cierta del todo, porque la paridad es completa, ya que la misma relación existe entre el médico y la salud corporal que entre el autor de la revelación y la salud espiritual; aquel procura conservar la salud del cuerpo, si existe, y devolverla si ha desaparecido; éste intenta conseguir también ambos fines, respecto de la salud del alma que se llama piedad o temor de Dios. [...] El autor de la ley revelada no se propuso otra cosa por medio del conocimiento y de la práctica de la misma ley, sino esa salud del alma, en que se funda la felicidad de la vida futura, así como sobre lo contrario se funda la desgracia de la vida futura.⁴⁵

Averroes aclara que no se trata de una mera comparación poética entre la medicina y la finalidad de la revelación. El texto revelado tiene un valor terapéutico relativo a la salud del alma. Comunicar al vulgo los resultados de las interpretaciones alegóricas basadas en razonamientos apodícticos equivale a confundir los medicamentos según convienen a la curación de distintas enfermedades. Todo ello acarrea “males” espirituales, cuales son la herejía, la impiedad, etc. Y no se trata del inconveniente derivado de divulgar los errores de interpretación; siquiera la verdad sólida, apodícticamente demostrada, ha de ser divulgada. Pues la verdad, aunque es una, debe ser “decodificada” según los estratos en que se dividen los hombres. El secreto, por lo tanto, es necesario para garantizar la salud espiritual de ciertos hombres: es un medio que queda justificado por la finalidad de la revelación:

De lo dicho te resultará evidente que en los libros destinados al vulgo no deben consignarse ni siquiera las interpretaciones verdaderas, menos aún las falsas. La interpretación verdadera es aquel depósito de la fe cuya guarda se le encargó al hombre, y que la totalidad de los seres rehusaron, temerosos de aceptarlo. Quiero decir, el depósito mencionado en el texto del Alcorán, que dice: “Ofrecimos el depósito de la fe a los cielos, la tierra y las montañas y lo

⁴⁴ Ídem, p. 192.

⁴⁵ Ídem, pp. 194-195.

rehusaron temerosos de aceptarlo; pero el hombre lo aceptó y se hizo injusto e insensato”.⁴⁶

El resultado, en la dimensión histórica del Islam, del desconocimiento de la estructura estratificada propuesta por Averroes, no es otro que el surgimiento de las múltiples sectas religiosas, que multiplicaron innecesariamente las interpretaciones, corrompiendo así la pureza y unidad del mensaje musulmán original. Desde este punto de vista, el novedoso planteamiento de Averroes constituye a un tiempo un intento de recuperación de ese estado original. De aquí que, en virtud de la concordancia entre la ciencia y la revelación, se manifieste la paradoja de que el progreso en la especulación resulte una vuelta a “los viejos tiempos” del Islam. La ciencia progresa, mas la religión recupera su valor primigenio:

Porque, en efecto, de las interpretaciones y de suponer que la misma ley revelada exige que se expongan al vulgo, nacieron las sectas en el Islam [...] Porque los mutazilíes interpretaron muchos versículos y muchos hadits y explicaron al vulgo su exégesis, y otro tanto hicieron los acharíes [...] A todo esto se añade que los métodos que siguieron para establecer sus demostraciones no son propios ni del vulgo ni de los espíritus selectos, por carecer, si bien se examinan, de las condiciones de la demostración apodíctica [...] Es más: muchos de los fundamentos sobre los que los acharíes edifican su ciencia, son sofísticos, porque niegan muchas de las verdades necesarias, como la existencia de los accidentes, el influjo de unas cosas sobre otras, la existencia de las causas necesarias respecto de los efectos, las formas sustanciales, los medios o causas segundas.⁴⁷

De ahí que Averroes aborde el problema de los métodos que se han de seguir para evitar o reparar semejante estado de confusión. Puesto que los métodos que siguen los acharíes, y algunos otros entre los teólogos, no son los métodos comunes a todos los hombres, por cuyo medio quiso el Legislador enseñar al vulgo y sin los cuales nadie puede realmente ser instruido en la religión, se hace necesario indagar por una metodología adecuada a todos los receptores de la revelación. Estos métodos, según Averroes, los proporciona el mismo Libro Sagrado:

En él, efectivamente, si bien se considera, se encuentran tres métodos: el que sirve absolutamente para todos los hombres; el que sirve en general para la enseñanza de la mayoría; y otro particular y propio sólo de los espíritus

⁴⁶ Ídem, p. 195.

⁴⁷ Ídem, pp. 195-196.

selectos. Si respecto de estos tres métodos se examinan bien las cosas, es evidente que no existen métodos comunes para la enseñanza del vulgo mejores que los en el Libro Santo contenidos. Quien los altera con interpretaciones que en sí mismas no sean evidentes o más evidentes para el vulgo que los son aquellos métodos –la hipótesis realmente no cabe– inutiliza la sabiduría providencial y el efecto que el autor de la revelación intentó conseguir, esto es, la bienaventuranza humana.⁴⁸

En las reflexiones precedentes se pone de manifiesto la fe de Averroes en el valor de verdad de la revelación. El principio metodológico planteado al comienzo de la *Doctrina decisiva*, el cual reza que “la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”, no sólo propicia la reflexión filosófica, sino que además le señala un límite preciso e infranqueable: la revelación misma. Averroes, que rechaza el valor probativo del milagro externo para la religión, en cambio lo concede al milagro interno.⁴⁹ Ninguna otra cosa puede sostener lógicamente un partidario verdadero del Islam. Mahoma negó que pudiese él hacer milagros para justificar su misión, la cual Averroes supone justificada por el milagro interno. Como bien señala Manuel Alonso, sería absurdo suponer legitimado el Islam y tratar de milagros externos cuando se intenta su armonía con la razón natural. Por esto, la omisión de los milagros no hace racionalista al autor de la *Doctrina decisiva*:⁵⁰

Lo que en conjunto resulta es que no pudiendo el hombre llegar a conocer “explícitamente” tantas cosas, necesita acogerse a un principio que “implícitamente” le dé todo el objeto revelado. Y tal es el acto de fe contenido en el credo islámico: No hay más Dios que Allah y Mahoma es su profeta. Análogamente, necesita un principio por cuya virtud conozca que la razón y la revelación están en perfecta concordia y armonía. La invitación al razonamiento filosófico es una verdad revelada; no podrá, pues, llevarnos a algo falso o contrario a lo revelado.⁵¹

⁴⁸ Averroes, 1947 b, p. 197.

⁴⁹ En el *Kasf 'an manahiy* Averroes profundiza en estas consideraciones: “Parece, de consiguiente, que basar la fe en el milagro externo es cosa solamente para el vulgo; mientras que el basarla en el milagro interno, intrínsecamente relacionado con la misión profética, es cosa común al vulgo y a los sabios. El vulgo no se da cuenta de las dudas y objeciones que ponemos contra el milagro externo; pero si bien se considera la revelación divina, se ve que ésta solamente propugna el milagro propio e interno, no el externo”. Cf. Averroes, 1947 c, p. 321.

⁵⁰ Alonso, p. 198.

⁵¹ Ídem, pp. 127-128.

En cuanto a la consideración del milagro interno del Corán, Averroes alega tres características con valor probatorio de su naturaleza misteriosa:

Por tanto, las elocuciones contenidas en la divina ley, expuestas claramente para todos en el Libro Sagrado, se caracterizan por tres propiedades que demuestran su naturaleza milagrosa:

Primera, que son las que con más perfección persuaden y mueven al asentimiento a todos los hombres.

Segunda, que por su misma naturaleza tienen tal fuerza persuasiva que nadie podrá tratar de interpretarlas alegóricamente –caso de ser de las elocuciones que las admitan–, a no ser los capaces de demostrarlas apodócticamente.

Tercera, que encierran una advertencia a los capaces para conocer la verdad plena, invitándolos a darles su verdadera exégesis.

Estas tres propiedades no se encuentran ni en la doctrina de los acharíes ni en la de los mutazilíes, es decir, que sus decisiones ni tienen esa decisiva fuerza de persuasión ni encierran una advertencia a la verdad ni son tampoco en sí verdaderas. Por eso se multiplicaron las novedades heréticas.⁵²

Resulta muy significativo que Averroes concluya la *Doctrina decisiva* extrayendo elementos de confirmación y fundamentación para su propuesta hermenéutica de la consideración del mismo texto coránico. Siendo esta propuesta hermenéutica un elemento mediador entre la filosofía y la revelación, que presupone y busca la afirmación de la concordancia implícita entre ambos campos, se pone de manifiesto la impropiedad de considerar a Averroes como un racionalista en sentido estricto, negador del dogma musulmán. Se muestra así el carácter *sui generis* de su racionalismo peripatético, así como la complejidad del problema de la relación entre la filosofía y el ámbito religioso. No obstante, Averroes mantiene esa peculiaridad, quizás propia de toda la *falsafa*, de creer que en el fondo (pero no se detiene el desafío racional del problema de la concordancia de lo filosófico y lo religioso) la filosofía y la revelación coinciden:

Apenas más que nada el considerar los males que le sobrevienen [al Islam] de parte de los que se jactan de profesar la filosofía, pues los daños inferidos por el amigo son más sensibles que los causados por el enemigo. Quiero decir con esto que, siendo la filosofía amiga y hasta hermana de leche de la religión, las

⁵² Averroes, 1947 b, p. 198.

ofensas que infieren a ésta los que se glorian de pertenecer a aquella, son las más graves; sin contar con la enemiga, el odio violento y las disputas que mutuamente nacen entre ambas, cuando por su misma naturaleza están llamadas a vivir juntas, cuando un instinto necesario y espontáneo las impulsa a amarse mutuamente.⁵³

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.islamorientes.com
Fundación Cultural Oriente

⁵³ Ídem, p. 199.