

La visión filosófica del mundo en Averroes

Averroes' philosophical view of the universe

Mohamed MESBAHI

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Université Mohamed V, Rabat (Marruecos)

Recibido: 7-06-2005

Aceptado: 17-01-2006

Resumen

Averroes, según el autor, argumenta en defensa de la unidad de la verdad y de la razón, tanto en la filosofía como en la religión. Para probarla, primero traslada una de las dos verdades y razones a la otra por medio de la interpretación demostrativa. En segundo lugar, aleja la filosofía de las desviaciones teológica, el llamado Kalam, y sufi.

Finalmente, liberada la filosofía del sufismo y del Kalam, Averroes persigue el objetivo de la filosofía como ser en sus tres niveles (sustancia, movimiento, relación), y como causalidad.

Palabras clave: Filosofía Árabe, Averroes, Razón.

Abstract

Averroes, according to the author, pleads for the unity of truth and reason in philosophy as well as in religion. To prove the unity, Averroes first transfers one of both truth and reason into the other by means of demonstrative interpretation. Secondly, he keeps philosophy away from the theological deflection, i.e. the Kalam polemical theology, and from the Sufi one. At last, once philosophy has been freed from

Sufism and Kalam, Averroes aims at philosophy as being on three levels (substance, movement, and relation) and as causal interconnection.

Keywords: Arabic Philosophy, Averroes, Reason

Introducción

Bien sabido es que Averroes se interesó por varias actividades tanto intelectuales como prácticas. Así, la jurisprudencia, la magistratura y la medicina fueron campos donde se desarrolló su experiencia. Pero la imagen del filósofo queda presente más allá de estas diferentes formas del pensamiento y de la acción. Entonces, ¿cuáles son los rasgos de su imagen?

A nuestro modo de ver, su imagen filosófica viene constituida por tres elementos esenciales. El primero, que es positivo, se caracteriza por llamar a la unidad de la verdad y la razón entre la filosofía y la religión. El segundo, que es negativo, por apearse a su voluntad de alejar el discurso filosófico de toda atracción exterior susceptible de echarlo fuera de su domio particular. El tercero tiene que ver con la visión filosófica contenida en sus diferentes obras y discusiones. Por eso, intentaremos, de entrada, recordar la significación de su llamada a la unidad de la verdad religiosa y la filosófica; luego pasaremos a ver su llamada a separar la razón teológica de la religiosa y la filosófica; al final, presentaremos brevemente su visión del mundo considerándola como visión de continuidad y movimiento. Nuestro enfoque de la postura filosófica averroista se hará a través de las dos categorías de relación y substancia, es decir, a través de su relación con el otro y con su propio yo.

1. Unidad de la verdad y la razón

Lo que llamó la atención de Averroes, en su época, fue la sumisión de las nociones de verdad y razón a factores de pluralidad y diferencia semánticas, por no decir a factores de oposición y contrariedad. Acaso las más famosas manifestaciones de la diversidad de la verdad fueron la de la religión, por una parte, y la de la ciencia y la filosofía, por otra; y las más conocidas manifestaciones de la escisión de la razón fueron la teológica y la científico-filosófica. Averroes no dejó de diagnosticar esta escisión semántica como caso patológico que necesitaba tratamiento. Porpuso un tratamiento en dos fases con aproximaciones opuestas: en la primera adoptó una aproximación de unidad entre filosofía y religión; en la segunda acudió a la separación entre la teología por un lado, y la filosofía y la revelación por otro.

La primera fase exige reconocer que la filosofía y la religión constituyen igual-

mente una verdad. En este sentido, viene su famosa afirmación “la verdad no contradice a la verdad”, con la cual quiere confirmar que la verdad producida por la razón humana con sus propios medios no puede oponerse a la verdad divina. Esto porque la verdad es única y no puede oponerse a sí misma. Sin embargo, esto no quiere decir que Abu l-walíd buscaba algún sitio a la filosofía en el sistema de las ciencias islámicas, tal como hizo Al-Farabi, sino que aspiraba a asegurar el derecho de la razón de fundar un espacio cognitivo particular, con sus propios instrumentos, métodos y objetos e independiente del campo de las disciplinas religiosas, sin que ello impidiera su coexistencia en el mismo panorama intelectual. Su voluntad de guardar la autonomía del discurso filosófico es, tal vez, el motivo de su insistencia en conservar el texto aristotélico en sus comentarios de sus libros, como si quisiera adrede mantenerlo como otro texto.

La finalidad de su defensa de la filosofía, cuya verdad es sinónima a la de la religiosa, no es la eliminación de una de estas dos verdades a favor de la otra o la afirmación de la existencia de una doble verdad, sino la afirmación de que las dos verdades pertenecen al mismo género y tienen un mismo objetivo. Ciertamente, no podemos negar la presencia de un doble lenguaje en los dos libros de Averroes, *Faāl al-maqāl* y *Manāhiy al-'adilla*, pero esta duplicidad no existe sino en relación con el receptor de esta verdad, a nivel del modo de verla y no afecta a la verdad en sí misma.

No hay, entonces, un vínculo de oposición y antagonismo entre la razón y la revelación, o entre la filosofía y la religión, sino más bien un vínculo de relación (*idafa*), lo que ha desplazado la problemática del nivel de la concordancia (que exige un contexto oposicional) al de la continuidad (que exige un campo de relación). De esta manera, nos encontramos ante un nuevo principio, que es el de la continuación, que se añade al principio de la unidad de la verdad para elaborar una visión filosófica nueva en cuanto a la relación de la religión con la filosofía, la revelación con la razón.

Es muy natural que la unidad de la verdad requiere la unidad de la razón. Sin embargo, puesto que la religión recurre al empleo de medios oratorios y poéticos –como los símbolos, las comparaciones, las alegorías, los relatos y los mitos– para que su discurso sea general y destinado a todos los hombres, el filósofo debe interpretarlos para sí mismo y no para el público. Esto es lo que explica la presencia de fragmentos interpretativos muy importantes en los libros de Averroes¹. Pero se trata aquí de una interpretación demostrativa que parte de la filosofía y va hacia la religión, y no viceversa, es decir que él parte de premisas claras para convertir las alegorías, las metáforas y las comparaciones religiosas en problemáticas y conocimientos científicos. De este modo, la religión viene a ser objeto científico y cogni-

¹ Sobre los momentos de interpretación en la filosofía de Averroes, cf. nuestro libro *La otra cara de la modernidad de Averroes*, Beirut, 1998, pp. 98-99.

tivo pero sólo para los filósofos porque la adaptación de la religión al lenguaje de la filosofía, a su método y a su visión del mundo, la hace difícilmente asequible para los que no son aptos para ella.

No obstante, la combinación de dos cosas opuestas, la interpretación y la demostración, puede plantear una dificultad que consiste en que si Averroes aspiraba a la concordancia o a la unificación entre la razón interpretativa y la demostrativa. No lo creemos, sino que quería someter, en la medida de lo posible, la interpretación a las condiciones de la razón demostrativa para crear un pensamiento científico donde no prevalece el yo en detrimento de la significación. Pues la razón demostrativa intenta pasar de la superficie del texto religioso para llegar a su fondo de acuerdo con las condiciones y los principios de la demostración. Averroes se aprovecha de esta oportunidad para dejar que hable el texto y que revele la verdad sin intromisión del yo, es decir, sin intervención de consideraciones doctrinales y sectarias o fanáticas.

Averroes muestra, de esta manera, una fuerte voluntad filosófica que se manifiesta intelectualmente en no contentarse con sus conocimientos religiosos basados sobre la tradición y la revelación, sino que intenta buscar otra cara de la satisfacción cognitiva basada sobre medios humanos, los sentidos y la razón, como si quisiera decir siguiendo a Sócrates cuando protestó contra los atenienses: “¡Hombre, no les estoy diciendo que este juicio divino suyo es inválido; les digo más bien que soy un filósofo con un juicio (*hikma*) humano”². Además, su voluntad filosófica se manifiesta socialmente en no conformarse con su alto rango social en tanto que juez de Sevilla y Córdoba e imán de su gran mezquita, sino que prefiere vivir la experiencia del filósofo investigador, inquieto y crítico que se da a la escritura día y noche; es la situación de un pensador amenazado y perseguido por los enemigos del saber y el pensamiento.

2. Separación de la razón teológica de las razones religiosa y demostrativa

El objetivo de la primera fase del tratamiento del problema de la diversidad de la verdad y la razón consistía en la combinación y unificación de la filosofía y la religión, es decir, en trasladar una de las dos verdades y razones a la otra por medio de la interpretación demostrativa para que formaran una sola cosa. En cuanto a la segunda fase, corre por un camino diferente, el de la discontinuidad, en lugar de la combinación, pero no entre la religión y la filosofía sino más bien entre dos de sus manifestaciones: la teología y el sufismo. El reto de esta fase era evitar que la filosofía se transformara en otra cosa, esto es, la transformación de la ontología en teología o en henología.

² Averroes, *Epitome of Parva naturalia*, ed. del texto árabe par Harry Blumberg, Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1972, pp. 73-74.

El deseo de alejar la filosofía de las desviaciones teológica y sufi le exigió a Averroes entrar en tres guerras contra tres símbolos de la cultura arabo-islámica: Algazali y Avicenas, de una manera directa, e Ibn Tufayl, de manera indirecta. Algazali es un pensador conocido por su defensa del sufismo y la teología y por su oposición a la ciencia y la filosofía. El segundo representa el filósofo implícitamente cómplice con la teología y el sufismo, mientras que el tercero es un filósofo que ha abandonado la filosofía para encerrarse en las casas del sufismo. Averroes demostró, con su lucha en estos tres frentes, que gozaba de una valentía intelectual enorme porque su crítica a la autoridad referencial del estado almohade, Abu Hamid Al-Gazali, y a través de él al primer fundador y referencia directa de este Estado, Al-Mahdi Ibn Tumart, no era algo fácil. Además, su ataque al sufismo aunque sabía perfectamente que su amigo y también amigo y consejero del sultán, Ibn Tufayl, que prefirió al final optar la vía del gusto (*dawq*) en lugar del de demostración, prueba que no se interesaba por las consecuencias que esta lucha hubiera tenido.

Los temas de su lucha contra Algazali giraban fundamentalmente en torno a la visión teológica del mundo en éste, basada en privar la naturaleza y la razón de cualquier acción particular cuando negó los principios de esencialidad y causalidad y postuló los de accidentalidad y posibilidad. Esta visión teológica del mundo es susceptible de anular cualquier posibilidad de aparición de una ciencia general del Ser, y de ciencias particulares de la naturaleza y la razón, lo que elimina toda verdadera esperanza de diálogo, intercomunicación y apertura sobre el otro³. Al-Gazali mismo declaró que el mundo islámico no necesitaba las ciencias racionales excepto en límites muy reducidos: cuando las ciencias religiosas relativas al culto y las conductas las necesitaran.

La visión teológica era también el fundamento de su crítica a Avicenas. En efecto, le acusó de apartarse de la línea filosófica por lo menos en tres cuestiones esenciales. La primera es de carácter metafísico y consiste en la relación del ser con la esencia; la segunda tiene carácter antropológico y consiste en la naturaleza de la razón agente y su papel en el mundo; la tercera es de carácter epistemológico y tiene que ver con la relación de la ciencia con la filosofía y con las relaciones de las ciencias entre sí.

En lo que concierne a la cuestión metafísica, el núcleo de su crítica a Ibn Sina lo representaba su subordinación de la teoría del Ser a la visión lógica, es decir, su conversión de la problemática ontológica en una problemática lógica, lo cual lleva, según Averroes, a convertir la filosofía en teología. Uno de los rasgos de esta conversión consiste en que lo posible viene a dominar la teoría filosófica del Ser de Avicenas, lo que lo condujo a separar la esencia del Ser y a la consideración de este

³ Sobre su teoría del intelecto y su relación con el mundo, cf. nuestro libro *Del conocimiento al intelecto*, Beirut, 1990, p. 83-104; sobre su teoría del Uno cf. nuestro libro *Significaciones y problemáticas*, Rabat, 1988, pp. 83-112.

último como accidente de aquella. Además, reprochó a la teoría de la razón avicenisiana su ampliación de los poderes ontológicos y cognitivos del intelecto agente hasta tal punto que este se convirtió en donante de las formas en los dos sentidos existencial y epistemológico. Naturalmente, esto lleva a paralizar la naturaleza y el hombre privándoles de su acción y racionalidad propias. De este modo, la naturaleza pasa a ser un simple dominio oportuno para la intervención de dichas formas, y la razón humana un mero lector del saber en el espejo del intelecto agente.

En cuanto a su teoría relativa a la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, según Averroes, Avicenas no tuvo en cuenta el principio de la autonomía mutua de la filosofía y la ciencia, lo que lo llevó a subordinar las ciencias naturales a la metafísica, y no viceversa como pensaba Averroes. Así, a la filosofía se le asignó el papel de demostrar los principios de las ciencias que ella contenía, lo cual perjudicaba la autonomía epistemológica de las ciencias unas respecto de otras. Este planteamiento influyó sobre la argumentación de la existencia de Dios, pues Avicenas, a diferencia de Averroes, no dio importancia a la utilización del movimiento –que es objeto de las ciencias naturales– en tal argumentación pretendiendo que es legítima la demostración con el accidente (el movimiento) de la existencia de la substancia (Dios); prefirió partir en la demostración de esta existencia de la separación dialéctica del Ser en posible y necesario.

En lo que atañe a su crítica del sufismo, parece a primera vista que es menos fuerte que la dirigida a la teología. Creemos que el motivo de esta flexibilidad consiste en que el discurso sufi dista de tener pretensiones de dominación del discurso de la religión y de englobar todas las partes del pensamiento teórico como es el caso de la teología, sino que se contenta con limitar el campo de sus preocupaciones a las márgenes de la religión. Por eso, Averroes no considera el discurso sufi como verdadero rival del discurso filosófico. A pesar de eso, lo ha criticado (pero de manera indirecta en la mayoría de los casos) tanto en lo que se refiere a la finalidad que persigue como a los medios empleados para ello o a su visión del mundo.

En lo que concierne a la finalidad del sufismo, Averroes no puede confirmar la posibilidad de la unidad con el primer principio, tampoco la posibilidad de percibirlo directamente en esta vida debido a varios motivos relativos a la teoría de la razón y del conocimiento y a la de la visualidad. Lo máximo que pueda alcanzar el filósofo, según Averroes, es la unión con los principios separados y no con el primero.

Desde el punto de vista de los medios, Averroes reprocha a la experiencia sufi el hecho de que se encierra en los planos sensorial y práctico. Así, no puede trascender los límites del cuerpo y de la imaginación, con todo lo que implican, para

alcanzar el mundo de la razón, con sus conocimientos y ciencias teóricas. Esto es lo que priva la tendencia sufi del carácter científico que se basa sobre premisas y criterios fundados sobre el principio de la necesidad. En términos del mismo Averroes, los sufíes “Únicamente pretenden que el conocimiento de Dios y de los demás seres es una cosa que el alma alcanza desudándose de los impedimentos de las pasiones y avanzando por la reflexión hasta el objeto deseado”⁴, es decir que su modo es práctico, basado sobre la purificación y la espera del don divino que no se somete ni al determinismo ni a la racionalidad.

Además, Averroes está en contra del sufismo en lo que se refiere a la visión del mundo puesto que éste no cree en las propias leyes de la naturaleza ni en la capacidad humana de descubrirlas. El sufismo considera, más bien, que la naturaleza es una de las manifestaciones de Dios y que no se debe tocar ni intentar revelar sus secretos y símbolos con los medios racionales.

Sin embargo, a pesar de estas críticas, Averroes no rechaza la existencia misma del sufismo, sino su posibilidad y sus graves repercusiones sobre la continuidad de la ciencia y del Estado: “Afirmamos empero que este método, aunque admitamos su real existencia, no es para la generalidad de los hombres en cuanto tales, pues si fuese este el método intencionadamente ideado (por Dios) para la generalidad de los hombres, sería inútil el método de la investigación racional y su existencia del todo baldía, mientras que el Alcorán entero no es otra cosa que una invitación al razonamiento y a la especulación y un requerimiento al empleo de los métodos especulativos.”⁵ Entonces, Averroes no tenía la intención de echar el discurso sufi fuera del campo cognitivo que se encuentra entre la religión y la filosofía tal como hizo con la teología, sino que lo consideró inadecuado al hombre como tal, es decir, como animal razonable y, naturalmente, como ser civil. En cuanto al hombre como ser ajeno al temperamento, puede que lo empuje algún deseo de descubrir los secretos y los milagros de esta experiencia maravillosa. La historia nos presenta dos testimonios de suma importancia referentes al anhelo de Averroes mismo de asegurarse de lo que oculta el discurso sufi. Son los testimonios de Abderrahman Ibn Brahim Al-Hazrayi y el de Muhyi Ad-din Ibn Arabi. El primero cuenta hablando de Averroes: “Me mandó Abu-l-Walid Ibn Rusd de Córdoba y me dijo: “Si ves a Abu-l-Abbas As-sabti en Marrakech, fijate en su doctrina y avísame”. Me encontré muchas veces con As-sabti hasta que asimilé su doctrina y avisé a Abu-l-Walid. Este me dijo que la doctrina de aquel hombre, que postula que el Ser (*wujud*) se emociona ante la generosidad (*Yud*), era la de uno de los filósofos antiguos”⁶. El segundo testimonio es famoso y lo cuenta Ibn Arabi en su libro *Al-futūhāt al-makkiya*,

⁴ *Kašf Manāhiy al-'adilla*, tr. Alonso, op. cit., pp. 226; cf. la edición arabe de M. Qāsim, , El Cairo, 1946, p. 149.

⁵ Averroes, *Kašf Manāhiy al-'adilla*, tr. P. M. Alonso, Sevilla, 1998, p. 226; cf. ed. Qāsim, p. 149.

⁶ Ibn Ziat Tadli, Abu Yaquub Yusuf Yahya, *At-tachawwuf ilā riḡāl at-taiāwwuf wa akhbār Abi al-'abbas As-sabti*, ed. A. At-tawfiq, Rabat, 1984.

donde pretende que Averroes quiso verle para saber el grado de correspondencia entre las finalidades del sufismo y de la filosofía. De los comentarios de Averroes de ambos acontecimientos deducimos que se interesaba mucho por relacionar la experiencia sufi con la referencia filosófica y que creía que el sofismo era uno de los géneros fugitivos del discurso filosófico.

Así se nos confirma que la finalidad de Averroes no consistía en buscar algún espacio a la filosofía al lado de la teología o del sufismo, ni ninguna reconciliación entre ellas. Junto a esto, no quería leer la filosofía sino en sí misma, ni emplearla como aparato metodológico para crear y consolidar un género discursivo diferente de ella (teología), sino que aspiraba solamente a mantener su estatus autónomo fundado en la visión del ser con las miradas de la razón. Averroes se preocupaba por la libertad absoluta de la filosofía como ciencia en sí misma y para sí misma. Era consciente de que todo intento de adoptar el discurso filosófico de la visión accidental del ser (Ibn Sina) o de la visión contingente o conformista del mundo (*Aš'ariyya* y *sufismo*) haría de este discurso algo imposible. Aquí encontramos uno de los motivos de su rechazo de cualquier aproximación entre la filosofía, la teología y el sufismo: nos referimos a su miedo de que esta aproximación pueda llevar a la ilegitimidad de la ciencia y la filosofía en el ámbito de la cultura arabo-islámica.

Paralelamente a esto, Averroes se preocupaba por dejar la religión lejos de las razones teológica y sufi puesto que, con su uso de la interpretación de carácter subjetivo, éstas pervierten las significaciones del texto religioso. En efecto, lo que reprochaba Averroes a esta interpretación subjetiva consistía en que daba la oportunidad al yo para manifestarse en la escena de los juicios cognitivos y semánticos; lo cual conduciría a convertir la significación en opinión y dogma y a alejar el yo de la evidencia y la certidumbre. Así describe Averroes la interpretación como si fuera un instrumento de perversión del saber, una fuente de perturbación de la significación y del sujeto receptor de la misma. Puesto que el *sujeto interpretante* produce un discurso subjetivo, somete su destino al público, y se opone al *sujeto demostrante* que produce un discurso objetivo y neutro, donde no hay sitio para la sumisión, los dogmas y los afectos, lo cual lo libera de su subordinación al público y a sus directivas engañosas.

Por lo tanto, la finalidad de Averroes no consistía en desempeñar el papel del teólogo, esto es, en defender la validez de su doctrina y la invalidez de las demás doctrinas, sino que quería demostrar que la filosofía es la meditación del “ser en tanto que ser”, i.e., con los medios del ser mismo. La lucha contra la mezcla entre el discurso filosófico y los discursos teológico y sufi era, para él, el reto de su visión filosófica no solamente porque ambos discursos no alcanzaban el grado de la cien-

cia sino que también amenazaban la existencia de la filosofía y aspiraban a sustituirla cognitivamente y metafísicamente. Lo que temía Averroes era lo que efectivamente ocurrió posteriormente a él. Entonces, se trata de dos estrategias totalmente opuestas: la primera aspira a apartar la teología del ámbito del conocimiento científico y religioso a la vez, y es la estrategia de Averroes; la segunda quiere dar un carácter científico y filosófico a la teología frente a la conversión de la filosofía en instrumento de la teología, y es la estrategia de los teólogos musulmanes, cristianos y judíos.

De esta manera, Averroes debía hacer frente a la teología desde las ópticas de la filosofía y la religión puesto que las pervierte, es decir que pervierte el conocimiento y la fe: pervierte el conocimiento porque llama a dejar de lado la razón y sus principios fundadores como la causalidad, la necesidad y la continuidad; y pervierte la religión ya que, por definición, es una ciencia que defiende la secta salvada y acusa a las sectas contrarias de apostasia y de alejarse del buen camino; lo que lleva a sembrar la discordia en el seno del público y a afectar su fe innata sin que les dé otra fe más segura que la de los "literalistas". Con ello, Averroes muestra que es más consciente de las repercusiones de la confusión entre el género discursivo filosófico, el teológico y el sufí que muchos de nuestros contemporáneos, que no dejan de pretender que existe una mezcla entre la filosofía y otras disciplinas sin ninguna ciencia cierta, sino siguiendo a algunos orientalistas que han difundido la idea de que la razón arabo-islámica no es, en su origen, apta para la creación científica y filosófica y que lo que ha creado nunca ha podido trascender los dominios de la teología y el sufismo. Averroes se dio cuenta de la trampa de las similitudes en los temas y términos no como les ocurre a los nuestros hoy en día, pues no es suficiente emplear los mismos instrumentos y medios lógicos y tratar los mismos temas y las mismas cuestiones para decir que no existen divergencias substanciales entre el discurso filosófico y los discursos teológico y sufí. Esto porque lo importante está en la naturaleza de la visión y los retos, y no en los temas e instrumentos. Averroes ha rechazado, entonces, las dos vías, la tercera y la cuarta, que se encuentran entre la filosofía y la religión, el camino de la razón interpretativa y el del corazón pasional, y ha preferido las dos vías claras (la primera y la segunda) porque garantizan la unidad de la verdad: el camino de la revelación que asegura la unidad del público y la unidad de la élite con éste, y el camino de la razón que garantiza la unidad de la verdad solamente para los filósofos.

3. El mundo en tanto que movimiento y continuidad

Nos hemos detenido mucho en los dos puntos anteriores por nuestra convicción de que el pensamiento en la distancia que separa o que une entre la filosofía y la religión es, él también, una práctica filosófica tanto en lo que se refiere a su reto

como a los medios que emplea. La reflexión sobre esta distancia separadora y unificadora, por lo menos consigo mismo, le ha permitido a Averroes impedir que la filosofía se convirtiera en teología o henología. Pero la importancia filosófica de éste no se limita sólo a este aspecto negativo y militante de su mensaje, que es un aspecto de liberación de la filosofía de los defectos de la teología y del sufismo y que el Occidente supo captar de manera cabal tanto en la Edad Media como cuando volvió al pensamiento de Averroes en el siglo XIX con E. Renan, sino que va más allá para presentar una visión alternativa del mundo. En otros términos, su importancia no se limita sólo a ser autor de *Fasl al-maqal*, *al-kasf an manahiy al-adilla*, *Tahafut at-tahafut*, más bien tiene que ver también con ser autor de comentarios y epístolas sobre libros de Aristóteles como : *Segundas Analíticas*, *Física*, *El Cielo y el Mundo*, *El Alma*, *La Metafísica*, además de sus comentarios y paráfrasis sobre los libros de Platón, Galeno, Hipócrates, Avicenas y Avempas.

Ya hemos hablado antes de varios factores que han empujado a Abu-l-Walid a enfrentarse con los teólogos y los sufíes, pero creemos que el motivo filosófico ha sido el más decisivo y se ha manifestado en su rechazo de la visión accidentalista, atomista, contingente y gnóstica del mundo ya que acaba cerrando las puertas ante la razón y la ciencia y no deja al hombre asumir su plena responsabilidad respecto de sí mismo y del mundo. La alternativa presentada por Averroes constituye una visión completa y articulada del mundo. Nos contentamos con ofrecer brevemente dos aspectos de la misma: el primero tiene que ver con su visión del ser y de la naturaleza, y el segundo concierne a su postura ante el sujeto humano.

A) Su visión del ser se caracteriza por su unidad y conexión en tres niveles. Así, une esencialmente el Uno con el ser, el ser con la esencia, el ser con el movimiento; lo cual ha dado lugar a una filosofía substancialista, necesaria y racional del ser. La finalidad de la primera unidad consiste en confirmar que la significación del Uno es la misma que la del ser y viceversa, es decir que son reflexivamente concomitantes de modo que todo lo que vale para el uno vale para el otro. El objetivo de la segunda unidad es la concomitancia entre el ser y la esencia y el rechazo de cualquier accidentalidad, paradoja o anterioridad de uno de ellos respecto del otro. En cuanto a la finalidad de la tercera unidad, reside en confirmar que el movimiento es la substancia del mundo y que la acción del ser está en el mundo y no procede desde fuera, lo mismo que la acción del intelecto que está en el hombre. De esta manera, la concomitancia y la posesión de los seres de su acción interior son formas de la unidad que constituyen el fundamento de la visión del mundo en Averroes.

Por otra parte, partiendo de esta visión, podemos considerar el mundo a través de tres categorías. Así, cuando lo consideramos a través de la substancia, se nos parece que la naturaleza y las cosas están llenas con su acción, su esencia y su racionalidad; cuando lo consideramos a través del movimiento, vemos que es un mundo vivo, variable, opuesto, eternamente cambiante entre la generación y la corrupción

y no susceptible de pararse ni un momento; y cuando lo consideramos a través de la categoría de la relación, los seres se nos parecen bajo forma de afinidad y pertenencia: pertenencia de las categorías accidentales a la de la substancia, la forma a la materia, la diferencia específica al género, los dos contrarios a su género común, la pluralidad al uno, el uno al ser... En resumidas cuentas, podemos decir que la ontología averroista se caracteriza por ser substancialista, pero es a la vez una ontología del movimiento y la continuidad, a condición de no entender la continuidad en el sentido en el que la hemos empleado en el primer párrafo, es decir, la continuidad en su sentido oposicional y relacional, sino en el sentido de pertenencia al mundo de la naturaleza y que extrae su significación particular de la categoría de la cantidad.

Averroes ha intentado ser en esta ontología justo en su actitud de modo que ha evitado prevalecer algún elemento en detrimento de otro. Así, por ejemplo, no se ha inclinado al lado de la metafísica del Uno tal como ha hecho el sufismo siguiendo los pasos del platonismo moderno, ni se ha dejado llevar por la metafísica atómica como era el caso de los teólogos, ni ha errado en el campo de la metafísica accidental del ser tal como era el caso de Avicenas, sino que ha intentado quedar a una misma distancia de todas estas tendencias. Esta postura equitativa se manifiesta en su empleo equilibrado de las categorías y de los contrarios, de los principios y las propiedades, en su relación entre la visión substancial y la analógica, entre la visión de contrariedad y la de actualización, entre la visión atómica y la material. Ha hecho todo esto para que el mundo pareciera variado, variable, rico y susceptible de ser leído, y para que la razón, y a través de ella el hombre, ocupara el primer rango en su paisaje filosófico. Este arsenal de conceptos y teorías prueba que la voluntad de Averroes de conservar la autonomía del discurso filosófico respecto del religioso no era un simple artificio para crear una concordancia superficial entre la filosofía y la religión, entre el hombre y Dios, sino una voluntad consciente del reto al que aspiraba. Averroes quería incitar al hombre a asumir la responsabilidad de representar a Dios en la tierra tanto a nivel de la cognición como a nivel de la creación.

B) El segundo aspecto de la visión filosófica de Averroes se basa en la causalidad, la demostración y la unidad de la razón a nivel de la naturaleza, el conocimiento y el hombre. Es el reflejo de la visión ontológica cuyos rasgos esenciales hemos visto en el párrafo anterior. La participación de la naturaleza y del hombre en el mismo sentido, que es el del orden y el de la clasificación y que constituye el más importante sentido de la razón, permite la comunicación entre los dos. Entonces, no hay ningún hueco ontológico entre el hombre y el mundo; cada uno de ellos tiene su razón, su esencia y sus actos. Pero esto lo tienen de dos maneras diferentes: la naturaleza posee una razón bajo forma de racionalidad no consciente de sí misma, mientras que la razón existe en el hombre bajo forma de racionalidad consciente de sí misma. Sin embargo, el racionalismo averroista se inclina a la continuidad y a la

apertura sobre la naturaleza, no a dominarla y someterla tal como postula el racionalismo moderno. Paralelamente a esto, el sujeto no se realiza, es decir que no llega a ser consciente de sí mismo, sino a través del objeto, esto es, a través de la conversión del mundo en conocimiento científico demostrado. Si tuviéramos que imaginar un cogito averroista, no sería el resultado de la privación del sujeto de toda huella del mundo sino más bien el resultado de su relleno con el mismo. Aquí encontramos el verdadero sentido de la preocupación permanente de Averroes por el sujeto humano como sujeto universal, es decir, un sujeto imparcial, susceptible de comunicar e interactuar con los demás seres. No se trata de un sujeto introvertido que se conforma con sus propias circunstancias afectivas, pasionales, sociales y religiosas.

Entre las consecuencias de la consideración del sujeto como condicionado por el objeto la conversión de este último en medida de aquél. Pero si tenemos en cuenta que el objeto no se convierte efectivamente en razonado sino a través de la razón gracias a sus principios simples y capaces de darle una capacidad, la razón, o el sujeto, es la que viene a ser una medida del ser. Sin embargo, no puede ser así, es decir que no puede mensurar y conocer los seres, sólo si extrae sus principios del ser mismo. Por otra parte, el ser no puede hacer que la razón sea consciente de sí misma sólo si el sujeto llega a leerla y convertirla en conocimiento en sí mismo. Esta concomitancia entre la razón y el ser es la que permitió a Averroes afirmar que todo ser es racional, pero sin terminar la construcción reflexiva, como hizo Al-Farabi, que consiste en que todo racional es un ser porque éste existe, que lo razonemos o no.

Volvamos a la unidad de la razón para decir que a pesar de todo lo que se ha afirmado en nuestros tiempos sobre la diversidad de la razón y su historicidad, no podemos dejar de aseverar la unidad de la razón humana, esto es, la unidad de la humanidad en los principios y modos de pensar. Esto porque creemos que la teoría de la unidad de la razón seguirá siendo siempre uno de los puntos luminosos y vivos en la filosofía de Averroes que se debe actualizar para hacer frente al “mal temperamento” (en el sentido médico antiguo) que caracteriza las tendencias centralistas de algunas culturas. La visión universal y global del mundo en Averroes ha hecho que éste no considerara la filosofía como algo natural e instinto fijo propio de una cultura, una identidad o una raza y no de otras. Abu-l-Walid veía la filosofía como discurso destinado a todos los hombres y abierto sobre todas las culturas y lenguas, no a un determinado hombre y no a otro, no a una determinada cultura y no a otra. De esta manera, Averroes es más avanzado que muchos filósofos occidentales que no se arrepienten de hacer de la filosofía un indicio de la supremacía de una raza o una civilización respecto de las otras.

De hecho, nos vemos necesitados en nuestros tiempos de un hombre como Averroes. Son tiempos en los que dominan las ideas de diferencia y contrariedad, se

extiende la fiebre de la lucha de las civilizaciones y culturas, se imponen todos los tipos de fanatismos raciales y religiosos y todas las tendencias que reclaman la identidad y la descomposición; son tiempos frágiles, inquietos y anunciadores de todos los peligros. Un hombre como Averroes puede llamar nuestra atención sobre la necesidad de encontrar un punto fijo donde podamos defendernos de este laberinto matador. Este filósofo nos enseña que, a pesar de todas las luchas, somos capaces de hallar un espacio neutro donde nos reunamos todos, un espacio donde predominan los valores de la verdad única y de la razón única, un espacio susceptible de representar las señas de una nueva civilización. Un pensamiento como el de Averroes nos ofrece una especie de seguridad en que los asesinos de la verdad y la razón no pueden siempre vivir desfigurando la verdad, comerciando con las falsedades en nombre de las verdades, pues la verdad tiene una fuerza interior que trasciende la de los cañones, los gases y los aviones. Así, de Averroes queda la afirmación “la verdad no puede contradecir a la verdad”⁷, tras la cual se ocultan todas nuestras problemáticas actuales: el yo y el otro, la razón y la verdad, el conocimiento y la fe, el ser y la identidad. Por tanto, para que seamos fieles a la memoria de Averroes, debemos actualizar esta afirmación mágica.

⁷ Averroes, *Faṣl al- maqāl*, tr. P. M. Alonso, Sevilla, 1998, p. 161.