

Filosofía y religión en Averroes

Idoia MAIZA OZCOIDI
(UNED)

RESUMEN: En este artículo se analiza la relación entre filosofía y religión que Averroes presenta en su conocida obra *Tahâfut al-Tahâfut*, poniendo de manifiesto que, según él, es necesaria una explicación del universo siempre que sea posible.

Palabras clave: Filosofía, Religión, Averroes

ABSTRACT: In this article is analyzed the relationship between philosophy and religion that Averroes offers in his well-know book *Tahâfut al-Tahâfut* and it show how a rational explanation of universe is necessary, as long as it will be possible, according Averroes.

Key word: Philosophy, Religion, Averroes

Con el cordobés Abû-l-Walîd Muhammad ibn Ruṣṣ (1126-1198) el pensamiento filosófico alcanza una de sus cimas. Su extraordinaria talla como filósofo y comentarista de Aristóteles, y la enorme influencia que ejerció en el pensamiento latino medieval y renacentista, hacen de él un punto de referencia obligado en la historia de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, es sabido que su filosofía no se ha estudiado con el detenimiento que objetivamente merece. Hoy ya nadie pone en duda que los tópicos medievales han falseado durante siglos el pensamiento de Averroes, e ignorado con ello uno de sus logros principales: ver en la filosofía, esencialmente en la filosofía de Aristóteles, la máxima expresión de la razón humana.

Para Averroes, la filosofía, definida por él como «el examen de los seres conforme a la naturaleza de la demostración apodíctica»¹, es la vía humana más excelente de acceso a la verdad, la única que puede proporcionar la certeza que apetece el hombre. En su opinión, los filósofos griegos, particularmente Aristóteles, contribuyeron de modo importantísimo en ese progreso hacia la verdad. De ahí su veneración por la filosofía griega y su pasión por Aristóteles, pasión que no le llevó a repetir lo dicho por su maestro griego, sino a pensar con su misma estructura mental, esto es, a pensar desde él. Es así como el *Tahâfut al-Tahâfut* o *Destrucción de la Destrucción*, su obra más importante en la que no hay nada de comentario a Aristóteles, es una defensa victoriosa de su filosofía². Aunque en ella Averroes entra de lleno en materia islámica, y habla sobre temas tan vitales como la eternidad del mundo, la relación de Dios con el mundo, los atributos divinos, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de los particulares, o la naturaleza e inmortalidad del alma humana y la resurrección de los cuerpos, la metodología que utiliza para abordar estas cuestiones es aristotélica y las soluciones que propone están en consonancia con la doctrina de Aristóteles. El Dios de Averroes, por ejemplo, no es el Dios de Aristóteles, sino el Dios coránico, ya que aquél no crea; pero se alcanza por el método aristotélico, es decir, a través del tiempo y del movimiento, y no por vía metafísica, a través de una división del ser existente en tanto que existente en posible y necesario como pensaban Al-Fârâbî y Avicena, condicionados, a juicio de Averroes, por la teología islámica. Por poner otro ejemplo, la cuestión de si el alma humana sea o no inmortal no es específicamente aristotélica, ya que Aristóteles estuvo preocupado sobre todo por este mundo, pero la doctrina del alma de Averroes es una explicación, en términos aristotélicos, de la misma vida futura garantizada por el *Corán*.

¹ *Fasl al-Maqâl* o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, traducción de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, p. 152. Cfr. asimismo, *Tahâfut at-Tahâfut*, ed. Maurice Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, serie árabe, t. III, S. J. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1987, par. 410, p. 214; *Averroes' Destructionum Philosophiae Algazelis in the latin version of Calo Calonymos*, ed. Beatrice Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee 3, Wisconsin, 1961, p. 326; *Tahâfut al-Tahâfut*, trad. inglesa de Simon Van den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, London, Luzac, 1954, vol. I, p. 247.

² En ella Averroes refuta, punto por punto, los argumentos que Algazel había presentado contra los filósofos en el *Tahâfut al-falâsifa* o *Destrucción de los filósofos*, obra que el teólogo persa terminó de escribir en enero de 1095 causando un daño tremendo a la filosofía peripatética. La mayor aproximación cronológica para el *Tahâfut al-Tahâfut* de Averroes se sitúa entre los años 1180 y 1186.

En su intento por recuperar la filosofía de Aristotéles, Averroes se opuso en el *Tahâfut* a todo aquello que, en su opinión, atentaba contra ella o la falseaba, desvirtuándola. Esta obra es una crítica del dogmatismo de los *mutakallimûn*, los teólogos islámicos, del escepticismo de Algazel y del neoplatonismo árabe. Aunque dirige a los filósofos musulmanes reproches muy duros y reiterados por haber introducido en el 'discurso filosófico' elementos procedentes de la cosmovisión teológica, Averroes los defiende contra los ataques de Algazel, aplaude su esfuerzo por intentar alcanzar la verdad y conviene con ellos en que la filosofía no es peligrosa para el Islam ni incompatible con sus dogmas. Reconoce que en algunas ocasiones la razón puede rozar algunos dogmas fundamentales de la religión islámica, pero sabe que sus conclusiones nunca podrán contrariar lo consignado en la revelación porque, como subraya en el *Fasl al-Maqâl*, «la verdad no puede contradecir a la verdad, sino servirle de testimonio confirmativo»³. Tanto en esta obra como en el *Tahâfut* se ve de forma muy clara que Averroes nunca defendió la existencia de dos verdades, como creyeron algunos maestros parisinos del siglo XIII y quedó consignado en el preámbulo de las censuras de 1277; defendió, en cambio, la existencia de dos modalidades de conocimiento en absoluto identificables: uno religioso, la teología, otro estrictamente científico, la filosofía.

La teología es la ciencia de Dios, la verdad procedente de la revelación y encerrada en la Escritura. La filosofía es la ciencia del hombre, un saber estrictamente racional y sin otro interés que el de conducir al hombre a la verdad indagando la causa y la naturaleza de las cosas. El conocimiento filosófico se alcanza exclusivamente por vía demostrativa, sin ayuda de la revelación. Pero lejos de dañar a la religión responde a las exigencias del mismo texto coránico, ya que la revelación divina no sólo legitima la filosofía, sino que obliga a los hombres capaces de comprenderla a ejercitarse en ella:

Si, pues, consta que la revelación nos 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 aquél, tenemos obligación de aplicar nuestra especulación a los seres existentes por medio del raciocinio intelectual ...es claro que esta orientación al 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.⁴

³ *Fasl al-Maqâl*, trad. cit., p. 161.

⁴ *Ibid.*, pp. 151-152.

Para Averroes era evidente que Dios no sólo no se opone, sino que permite y ordena a los hombres capacitados para la sabiduría que busquen el conocimiento y la felicidad últimos por medio de la filosofía. «No se puede prohibir la especulación al que es apto para ella»⁵, escribe Averroes. La Ley divina llama al conocimiento de Dios por esa vía y ella misma pone el método. «...ni aun el hecho de que haya errado alguno en esa especulación exige que la prohibamos al que está capacitado para ella..., pues el daño que pueda resultar de la especulación filosófica no es cosa esencial a ésta, sino accidental»⁶.

Por otra parte, el hecho de que un sólo hombre no pueda llegar a comprender por sí sólo la verdad revelada obliga también a conocer la historia del pensamiento: «Puesto que según la Religión positiva el estudio del raciocinio intelectual y sus especies es tan obligatorio como el estudio del raciocinio jurídico, resulta evidentemente que si ninguno de los que nos han precedido se hubiera consagrado a estudiar la naturaleza y especies del razonamiento filosófico, estaríamos obligados nosotros a inaugurar esta labor a fin de que los que vengan en pos de nosotros puedan encontrar ayuda en esta materia de quienes les han precedido, y así se vaya progresivamente perfeccionando la ciencia en esta materia (...) 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... 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»⁷.

La especulación filosófica es, por consiguiente, obligatoria y se basa en el estudio de la filosofía griega:

De esto resulta evidente que en nuestra religión es cosa obligatoria el estudio de los antiguos, puesto que la intención de ellos y su designio en sus libros es el designio mismo a que nos incita la Ley divina. Por consiguiente, quien prohíbe la especulación al que es apto para el estudio especulativo... aparta a los hombres

⁵ Ibid., p. 158.

⁶ Ibidem. En el *Taháfut* Averroes repite algunas de las argumentaciones esgrimidas en el *Fasl* para defender a los filósofos contras las agresiones de Algazel. Véanse, por ejemplo, pars. 149 y 354 de la ed. árabe, pp. 157 y 289 de la edición latina, y pp. 88 y 213 de la traducción inglesa (En adelante cito por las tres versiones en el orden indicado).

⁷ *Fasl*, pp. 154-155 de la traducción de M. Alonso.

de la puerta por donde la Ley divina los llama al conocimiento de Dios, que es la puerta de la especulación⁸.

Es la innovadora conclusión a que llega Averroes en pleno siglo XII, y que hay que tener muy presente a la hora de determinar su verdadera posición frente a la religión. La tradicional acusación contra Averroes de difundir la filosofía y la ciencia de los griegos en detrimento de la religión es tan falsa como la de la doble verdad. Averroes defiende la unicidad de la verdad y la autonomía de la filosofía; su ideal era una filosofía pura, en un terreno religioso. Convencido de que sus intenciones eran idénticas a las de la ley revelada, reivindica para ella el papel que le corresponde en el conocimiento de la ciencia divina. Pese a no necesitar de la revelación, la filosofía sirve a la ciencia divina como la mejor de las religiones, siendo su verdad la misma verdad que enseña la ley revelada a todos los musulmanes, filósofos y no filósofos. Averroes no sostuvo en ningún momento que la verdad filosófica sea más perfecta que la verdad religiosa. Sólo afirmó que es más rigurosa y racional; más complicada y, por tanto, reservada a los hombres más inteligentes.

Determinar la actitud religiosa de Averroes es imprescindible si queremos profundizar en su filosofía, sobre todo si tenemos en cuenta que no es ésta una cuestión que haya resuelto del todo la investigación. Aunque hoy la crítica se inclina por un Averroes religioso, existe una marcada tendencia a preferir entre un Averroes racionalista, que supedita la revelación a la filosofía, y un Averroes fideísta, que coloca a la revelación por encima de la filosofía. Es también corriente la opinión de que Averroes fue en un sentido racionalista y en otro fideísta, ya que hay textos, sobre todo en el *Taháfut*, en los que, efectivamente, Averroes parece subordinar la revelación a la filosofía y otros en los que parece subordinar la filosofía a la revelación.

Por mi parte, no creo que la solución del problema resida en la elección de un Averroes racionalista o un Averroes fideísta, ni me parece que decir que nuestro filósofo fue ambas cosas resuelva de un modo satisfactorio el problema. En mi opinión, habría que precisar el término 'racionalismo' para ver en qué sentido puede aplicarse a Averroes⁹, y después reconocer, basándonos

⁸ Ibid., pp. 157-158.

⁹ Las conclusiones de M. Campanini en relación a este punto me parecen acertadas. En opinión del estudioso italiano, la cuestión del pretendido racionalismo de Averroes se reduce, ante todo, a una cuestión terminológica: «si 'racionalismo' quiere decir negar una dimensión trascendente del saber o tener la certeza de que más allá de las conclusiones de la razón no hay conocimiento, Averroes ciertamente no fue racionalista. Por el contrario, si entendemos el tér-

siempre en lo que dice, que su racionalismo no le llevó a colocar a la filosofía por encima de la revelación, ya que Averroes no la concibió como el saber total y absoluto que sólo a Dios compete, sino como la búsqueda racional de la verdad. Por eso, de tener que preferir entre un Averroes racionalista o un Averroes fideísta, me inclino personalmente por un Averroes racionalista, pero dejando claro que eso no significa que Averroes supeditara la revelación a la filosofía, sino todo lo contrario, como evidencian las siguientes palabras del *Tahâfut*:

Los filósofos examinamos todo el contenido de la Ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si por el contrario la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe¹⁰.

En pasajes muy parecidos a éste estudiosos como F. Mehren, Asín Palacios o Manuel Alonso apoyaron su conclusión de que Averroes fue fideísta, ya que admite que la razón humana es incapaz de percibir toda verdad, y que en ese caso hay que atenerse a la revelación¹¹. Sin duda, están en lo cierto al sostener que para Averroes la autoridad de la revelación está por encima de la razón humana. Son numerosos los lugares del *Tahâfut* en los que Averroes insiste en la imposibilidad del hombre para acceder a algunas de las verdades contenidas en el *Corán*¹². Pero no por ello Averroes deja de ser racionalista y pasa a ser fideísta, ya que un auténtico fideísta, como lo fue Algazel, lo que hace es admitir sin más muchos contenidos de la revelación,

mino 'racionalismo' como la voluntad de no contravenir las conclusiones que se extraen por necesidad de algunos principios presupuestos, entonces sin lugar a dudas Averroes fue racionalista. Insistió, de hecho, no sólo en el orden necesario de la ciencia, sino que afirmó sin ambigüedad que con el término de filosofía se entiende el examen teórico de las cosas conforme a la naturaleza de la demostración apodíctica. Toda epistemología tiene reglas y éstas deben ser respetadas. Tal es el núcleo del racionalismo de Averroes». *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1989, p. 37.

¹⁰ *Tahâfut*, par. 503; pp. 392-393; p. 307.

¹¹ En relación al primero véase «Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazzali», en *Muséon*, 7, 1888, pp. 613-627, y 8, 1889, pp. 5-20. En relación al segundo, «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino», en *Homenaje a Don Francisco de Codera en su jubilación del profesorado*, Zaragoza, Escar, 1904, pp. 271-331 (reproducido en *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 11-72); y en relación al P. Manuel Alonso, *Teología de Averroes*, op. cit., pp. 121-144.

¹² Cfr., por ejemplo, pars. 413, 514 y 527; pp. 328, 402 y 410; pp. 249, 315 y 322.

cosa que nunca hizo Averroes. Él explícitamente afirma, como acabamos de ver, que los filósofos examinan *todo* el contenido de la Ley divina, y que en el caso de que se muestren incapaces de resolver alguna cuestión, cosa muy natural dadas las imperfecciones de nuestro entendimiento humano¹³, entonces deben atenerse a la revelación, pero, y esto es importante, no para admitir sin más lo que allí se nos dice, ni para hacerle decir lo que dice la filosofía, como creen algunos, sino para buscar indicios o pistas que permitan al hombre de ciencia indagar las cuestiones aporéticas, y, sobre todo, para ver de qué manera se articula la verdad alcanzada por la filosofía con la misma verdad contenida en el texto revelado.

Averroes concuerda así con Algazel en que «para todo lo que la razón humana es incapaz de percibir se debe recurrir a la revelación»¹⁴, solo que a diferencia de él agota todas las posibilidades de la razón. Es entonces cuando considera obligado recurrir a la revelación, ya que el hombre debe asumir que «la razón humana tiene un límite, llega a un tope, y más allá de él no puede pasar»¹⁵. Es algo sobre lo que insiste en el *Tahâfut*, sobre todo al abordar problemas complejos como el del destino del alma humana o el de la creación del mundo.

En su análisis sobre el origen del mundo Averroes afirma, por ejemplo, que no hay pruebas concluyentes que establezcan el orden en que se suceden las inteligencias inmateriales¹⁶, ni el número de estos principios¹⁷; o que expliquen la diversidad y el número de movimientos celestes¹⁸. La razón humana tampoco puede conocer a fondo la naturaleza del entendimiento divino, ni, por tanto, el modo en que Dios conoce los seres distintos a Él y los crea¹⁹. En resumidas cuentas, la filosofía no ofrece una solución definitiva a la cuestión del origen del mundo. Aunque la modalidad de la creación divina (la cuestión por tanto de si el mundo es o no eterno) no pueda abordarse y resolverse con los medios dialécticos de la teología y la jurisprudencia reli-

¹³ Averroes subraya reiteradas veces en el *Tahâfut* las imperfecciones del entendimiento humano. Véanse pars. 148, 217, 344, 345; pp. 157, 198, 282; pp. 88, 129, 206

¹⁴ *Ibid.*, par. 255; p. 223; p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, par. 344; p. 282; p. 206.

¹⁶ *Ibid.*, par. 229; p. 205; p. 130. Cfr. asimismo *Compendio de Metafísica*, trad. de Carlos Quirós, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919, p. 249.

¹⁷ *Ibid.*, par. 234; p. 208; p. 139. *Ibid.*, pp. 255-256.

¹⁸ *Ibid.*, par. 490; p. 383; pp. 298-299. *Ibid.*, p. 212.

¹⁹ *Ibid.*, par. 344; p. 282; p. 206. Si pudiésemos conocerla, escribe Averroes, «nuestro entendimiento sería idéntico al entendimiento eterno, y esto es imposible». *Ibidem*.

giosa, ni muchísimo menos con la retórica de la fantasía popular, sino que se precise para ello del rigor demostrativo de la filosofía, Averroes subraya que en este terreno se ponen de manifiesto «las deficiencias de nuestro entendimiento»²⁰ y que, en este, como en otros asuntos, «no hay afirmaciones indubitables, sino afirmaciones más o menos plausibles»²¹.

Lo que la estricta razón llega a establecer con conocimiento cierto, dice Averroes, lo que sí podemos saber a ciencia cierta, es que existe un ser «exento de toda pasividad y cambio»²² y que, por consiguiente, no conoce ni quiere del modo en que lo hacemos nosotros; que existe un ser, pura simplicidad intelectual, que por su propia virtud esencial causa la forma, el fin y el orden de todo el universo. Averroes subraya este punto reiteradas veces contra Al-Fârâbî y Avicena. La causalidad divina no es meramente eficiente, sino también formal y final. De otro modo sería imposible explicar el origen de la multiplicidad o el conocimiento divino de los particulares.

Alejado de las interpretaciones neoplatonizantes de estos filósofos²³, y opuesto a la doctrina de la creación *ex nihilo*, en algún sentido común a las tres grandes religiones monoteístas²⁴, Averroes subraya, como Aristóteles, que ningún agente, ni siquiera el mismo Dios, puede operar sobre la nada y que tampoco opera (crea) la materia y la forma, sino que su acción se limita a unir ambas cosas ya existentes, es decir, a actualizar aquello que está en potencia:

²⁰ Ibid., par. 205; p. 192; p. 123.

²¹ Ibid., par. 234; p. 208; p. 139.

²² Ibid., par. 148; p. 157; p. 88.

²³ Su particular concepción del cambio, según la cual el agente es quien crea la forma dándole el ser e implantándola en la materia; su distinción entre ser necesario por sí mismo y ser necesario por otro y posible por sí; y su dificultad al intentar explicar la multiplicidad de lo real, debido a que partían del principio neoplatónico según el cual de lo uno sólo procede lo uno, son algunos de los aspectos de la doctrina de Al-Fârâbî y Avicena que más reiteradamente criticó Averroes en el *Tahâfut*.

²⁴ Decimos “en algún sentido”, porque a la letra no está en el *Corán*, aunque era doctrina común de los teólogos musulmanes. Entre los filósofos musulmanes dejó de serlo a partir de Al-Fârâbî. Entre los judíos, en cambio, era doctrina común desde por lo menos el siglo II antes de Cristo. Los textos bíblicos más antiguos enseñan que sólo Dios pudo hacer el mundo, con un poder especial que sólo Él tiene, pero no expresan técnicamente la noción *ex nihilo*, aunque se puede considerar implícita en muchas expresiones. Entre los cristianos, herederos en este punto, como en tantos otros, de la Revelación veterotestamentaria, la noción es común desde primera hora.

Según Aristóteles... todo lo que existe es el resultado de una conjunción de partes, como la unión de materia y forma o la unión de los elementos del mundo. [Todo lo que existe] recibe su existencia como resultado de esa conjunción. El que lleva a cabo esa conjunción es, por lo tanto, el dador de su existencia²⁵.

El universo para Averroes es, en consecuencia, eterno. Aunque desconozca el origen de la materia sabe que ha de existir algo que no sea simplemente nada, sino la potencia de todos los seres, y que ese algo ha de ser eterno y preceder a todos los cambios²⁶. Y aunque no comprenda cómo pudo darse la acción divina, si toda acción implica cambio en el agente, sabe que Dios es causa del mundo y que «es absolutamente cierto que el efecto de una causa no puede retrasarse después de la causación»²⁷. Ambas cosas, la teoría aristotélica de la eternidad de la materia y la necesidad de la acción eterna de Dios, convencen a Averroes de que Dios hizo eternamente el mundo, aunque no disponga de pruebas apodícticas, ya que los argumentos que conducen a esa verdad, la verdad de un mundo eterno, sin principio ni fin, que no sin causa, son en su opinión argumentos irrefutables.

Algo parecido sucede con el problema de la inmortalidad humana. En tanto que musulmán, Averroes cree en una supervivencia personal para el hombre después de su muerte. Pero en tanto que filósofo, apoya esta creencia en la razón, pese a ser ésta una cuestión que apenas puede abordarse racionalmente. Tampoco hay forma de demostrar la resurrección de los cuerpos, ya que estos se corrompen rápidamente después de la muerte. Pero Averroes cree en ella porque sabe que sin principios como éste el hombre es incapaz de inclinarse hacia la virtud²⁸, y porque, además, sabe que sin cuerpos no hay individuos. En lo que Averroes no cree es en la resurrección del mismo cuerpo terrenal. Aunque al común de las gentes les esté permitido creerlo, el hombre de ciencia no puede hacerlo. Por eso propone una teoría que no arrastra los absurdos de creer en tal cosa, y que, además, está en aparente armonía con la concepción coránica de la resurrección como una segunda creación y con las enseñanzas de Aristóteles de que «nada perecedero puede permanecer para siempre uno y lo mismo»²⁹:

²⁵ *Taháfut*, par. 180; pp. 177-178; p. 108.

²⁶ *Ibid.*, par. 101; p. 125; p. 60.

²⁷ *Ibid.*, par. 15; p. 77; p. 8.

²⁸ *Ibid.*, par. 581; p. 452; p. 359.

²⁹ *De anima*, 2.2, 338a, 15.

Debe asumirse que lo que surge de los muertos es un simulacro de esos cuerpos terrenales, no esos mismos cuerpos, pues lo que ha perecido no regresa individualmente, y una cosa sólo puede regresar como una imagen de aquello que ha perecido, no como algo idéntico a lo que ha perecido, como sostiene Algazel. Por lo tanto, la doctrina de la resurrección de estos teólogos³⁰ que creen que el alma es un accidente y que los cuerpos que nacen de nuevo son idénticos a los que han perecido, no puede ser verdadera³¹.

La espiritualidad o inmortalidad del alma humana, como ya hemos dicho, tampoco puede demostrarse apodícticamente según Averroes. Esto no significa, sin embargo, que Averroes no sostuviese esta verdad apoyándose en la razón, pese a saber que se trataba de una noción esencialmente religiosa.

El problema psicológico, desde luego, es complicado. Al igual que Aristóteles, Averroes define al hombre como un ser compuesto de materia y forma, lo que por definición lo convierte en un ser corruptible como todos los seres materiales. Y al alma como la forma del cuerpo y, por tanto, tan perecedera como éste. Sin embargo, Averroes encuentra en el entendimiento una actividad propia independiente del cuerpo³². Y como Averroes dice que el entendimiento es una facultad del alma humana y que todas las potencias del alma pertenecen a la misma entidad, es decir, al alma humana³³, el alma, sobre todo en tanto que es racional, está separada de la materia. Según esta interpretación Averroes no colocó ningún entendimiento fuera del alma humana, sino que reconoció en esta entidad dos partes distintas: una para conocer todo lo que es particular y otra para conocer lo que es universal³⁴.

Hay quienes piensan que Averroes defendió la teoría de un entendimiento común para todos los hombres, y que, por tanto, no pudo hablar de otra inmortalidad que la específica para todo el género humano³⁵. Si bien es cier-

³⁰ Alusión clara a los *mutakallimûn* que, al igual que Algazel, creyeron en la resurrección de los mismos cuerpos terrenales

³¹ *Tahâfut*, par. 586; p. 455; p. 362.

³² El entendimiento humano, en efecto, no utiliza ningún instrumento corpóreo como lo hacen las demás potencias anímicas. Cfr. *Tahâfut*, pars. 558-559; pp. 435-436; p. 344.

³³ *Ibid.*, par. 229-230; pp. 205-206; pp. 136-137.

³⁴ A la primera llama Averroes sensación o imaginación, y a la segunda entendimiento. *Ibid.*, par. 461; p. 362; p. 280.

³⁵ Según esta teoría, tal y como la interpretaron algunos averroistas latinos en la Edad Media, el hombre al morir pierde su condición de ser material individual y retorna a la unidad de la especie humana. Esto se debe a que para estos pensadores cristianos lo que caracteriza al entendimiento caracteriza también al alma, de la cual aquél es una facultad más. De aquí que

to que hay textos en el *Tahâfut* que pueden leerse en ese sentido, existen otros del todo incompatibles con tal lectura, no sólo aquí, sino también en otras de sus obras³⁶. Un examen minucioso de estos textos revela que su doctrina de la unidad del entendimiento humano no niega la inmortalidad individual. Más aún, es la doctrina de la unicidad psíquica la que conduce a la verdad inde demostrable, pero cierta, de la inmortalidad individual. Al no existir otro entendimiento que el propio del ser humano y ser éste único, en el sentido de simple, indivisible, inmaterial, el alma humana también debe serlo aunque no haya forma de probarlo³⁷. Y al ser el entendimiento agente³⁸, acto puro, eterno y pertenecer al alma humana, ésta es eterna y con ella el hombre. Si Averroes no hubiese eliminado el entendimiento agente extrínseco al hombre, característico de la filosofía islámica, sólo aquellos privilegiados que alcanzaran la conjunción con el entendimiento agente, esto es la perfección intelectual³⁹, alcanzarían la inmortalidad y, desde luego, la inmortalidad no sería

concluyeran que la única inmortalidad posible para el hombre era una inmortalidad específica, garantizada por esa unidad específica del entendimiento humano. Todo era consecuencia de la individuación por la materia.

³⁶ Así lo pone de manifiesto el prof. Salvador Gómez Nogales en «En torno a la unidad del entendimiento en Averroes», en *Multiple Averroës*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 252. Cfr. en el mismo sentido su traducción a la *Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Madrid, UNED, 1987, en particular, p. 117 y p. 236, nota 69. Véanse también del mismo autor «La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes», en *Pensamiento*, 15, 1959, pp. 155-176; «Problemas alrededor del Compendio sobre el alma», en *Al-Andalus*, 32, 1967, pp. 1-34; y «Hacia una nueva interpretación de Averroes», en A. Martínez Lorca, *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 53-69.

³⁷ La imagen coránica de la muerte como un sueño apoya esta conclusión. Como en el sueño, el alma en la muerte perdería su actividad pero no su existencia. Cfr. *Tahâfut*, pars. 556-557; p. 434; p. 343

³⁸ Averroes no admite más que un sólo entendimiento en el que distingue dos actividades: «una consiste en hacer los inteligibles, la otra en recibirlos... En tanto que hace los inteligibles el entendimiento se llama agente, pero en tanto que los recibe se llama paciente. En sí mismo es una y la misma realidad». *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, trad. de Kalman P. Bland, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1982, p. 45.

³⁹ La última forma que el entendimiento humano abstrae es, en efecto, la del entendimiento agente, el entendimiento que se piensa a sí mismo. En ese momento el entendimiento, denominado adquirido, se encuentra completamente libre de potencialidad. Su actividad estará entonces enteramente dirigida hacia sí mismo. Si esto aún merece llamarse intelección es dudoso, dice Averroes, pero lo que sí es claro es que «este estado en el cual el entendimiento activo es completamente independiente, es la más alta felicidad alcanzable para nosotros, la felicidad de la pura contemplación». *Tafsîr de la Metafísica. Libro Lambda*, trad. de Aubert Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 126.

individual. No es ésta, sin embargo, la doctrina de Averroes. Averroes defendió una inmortalidad individual para todos los hombres, como lo prueban el hecho de haber atribuido una materia celeste al alma humana después de la muerte⁴⁰, o su misma doctrina de los premios y castigos en la vida futura⁴¹, ya que exigen una existencia individual.

Vemos, pues, cómo sin necesidad de recurrir a la revelación Averroes establece racionalmente la creación de todas las cosas por Dios y la inmortalidad individual para todos los hombres. Su esfuerzo por explicitar la verdad revelada no le llevó a negar su contenido. Ni la idea de una creación eterna era contradictoria para Averroes, ni su doctrina de la unidad del entendimiento humano niega la supervivencia personal después de la muerte. Tanto en un caso como en otro la razón tropieza con una verdad indemostrable, pero cierta. Averroes no confunde lo que no puede ser demostrado con lo que es falso. Sabe que la eternidad del mundo no puede probarse apodícticamente, pero cree en ella porque la idea de un mundo eterno, sin principio ni fin, le parece mucho más plausible que la idea del inicio temporal del mundo. Y aunque reconoce que la inmortalidad humana es una noción esencialmente religiosa, sabe que la razón es capaz de aventurar soluciones coherentes que armonizen con la doctrina contenida en el Corán. Por eso Averroes prefiere dignificar a la filosofía no insistiendo en su fiabilidad epistemológica, algo que podía haber hecho, sino mostrando que sus conclusiones no se oponen a la revelación. El hombre debe asumir que la razón humana tiene unos límites, pero fuera de estos límites está obligado a perseguir una explicación racional de la Escritura siempre y cuando sea capaz de hacer uso de los argumentos demostrativos. Ésta fue, en definitiva, la religión particular de Averroes, la manera más excelente, a sus ojos, de rendir culto a Dios.

⁴⁰ Cfr. *Tahâfut*, par. 579; p. 451; p. 358.

⁴¹ Cfr. *Karf 'an manâhiy* o *Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*, trad. de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, op. cit., p. 343. M. Alonso sostiene la misma conclusión. Comentando las palabras de Averroes, declara que, pese a diferir el grado de felicidad alcanzado por cada individuo, todos resucitan; y que, por tanto, «la inmortalidad es necesariamente individual en la verdadera doctrina de Averroes». *Ibidem*, nota 1.