

EL PENSAMIENTO DE AVERROES EN SU CONTEXTO PERSONAL Y SOCIAL

POR
J. PUIG MONTADA

“**E**N el que se dedica a la anatomía crece la fe en Dios”. Esta frase, atribuida a Averroes por Ibn Abī Uṣaybi‘a ¹ es muy representativa de su pensamiento, puesto que contiene los dos puntos de referencia entre los que dicho pensamiento se mueve. Como veremos, Averroes es un hombre interesado en el análisis de la naturaleza, pero que en último término explica su organización y funcionamiento mediante la acción divina y que a un nivel personal, siempre es un musulmán convencido. Así lo reconocen muchos contemporáneos suyos, a pesar de la persecución de la que es víctima al final de su vida.

Por desgracia los datos sobre su vida no son muy abundantes. Dos escritores coetáneos mencionan a Averroes: el bio-bibliógrafo Abū Ja‘far Aḥmad aḍ-Ḍabbī (fallecido en 1203) ² y el místico Muḥyī d-Ḍīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) ³. Mejor información nos proporcionan sin embargo autores algo posteriores: ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākushī (nacido

¹ Literalmente, “quien estudia la ciencia de la cirugía”. *‘Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-atibbā’*. Ed. A. Müller (El Cairo, 1882), vol. II, p. 77.

² *Bughyat al-multamīs*. Ed. F. Codera, B.A.H. III. (Madrid, 1885), p. 44

³ Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Arabī, *Al-futūḥāt al-makkiya*. Ed. ‘U. Yaḥyà, vol. II. (El Cairo, 1972), pp. 370-372. Habla allí de su presentación a Averroes y luego del traslado del cadáver de éste, de Marrakesh a Córdoba. *Cfr.* Tr. española por M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*. (Madrid, 1931) pp. 39-41.

en 1185)⁴, Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Abbār (1199-1260)⁵, el antes citado Muwaffaq ad-Dīn Ibn Abī Uṣaybi‘a (muerto en 1270)⁶ y Abū‘Abd Allāh Muḥammad al-Anṣārī al-Marrākushī (1288-1303)⁷. En cambio, el panegírico que le dedica Ibn Quzmān no aporta información biográfica⁸.

A través de ellos y de noticias —escasas, por lo demás— que aparecen en los escritos del propio Averroes, sabemos que este nació en Córdoba en 1126, un mes antes de la muerte de su abuelo paterno, que llevaba el mismo nombre y *kunyà*: Abūl-Walīd Muḥammad. Su abuelo (1058-1126) era un famoso jurisconsulto de la escuela malikí predominante en al-Andalus y todavía en Marruecos⁹, y ocupó el cargo de “juez de los jueces”, es decir el juez de Córdoba reconocido como primera autoridad entre todos los jueces de al-Andalus. La fama del abuelo era tan grande que los biógrafos árabes conocen a Averroes el filósofo como “el nieto” (*al-ḥafīd*).

La familia Ibn Rushd gozaba de prestigio e influencia en la sociedad hispanomusulmana¹⁰. Llama la atención en ella el hecho de que sus miembros no suelen remontar sus orígenes a ninguna de las tribus árabes que llegaron a al-Andalus después de la conquista. Los enemigos de Averroes utilizarán precisamente este silencio como motivo de sospecha de su origen judío¹¹. Es cierto que un apellido “Benarroch[d]” es común entre judíos de origen marroquí¹², pero nada más

⁴ *Al-mu‘jib fi talkhīṣ akhbār al-Maghrib*, compuesta en 1224. Ed. R. Dozy, Leiden, 1881, pp. 174-175 y 222-225. Tr. francesa de E. Fagnan, Argel, 1893.

⁵ *Takmila li-kitāb aṣ-Ṣila*. Ed. F. Codera, B.A.H. II. (Madrid, 1886), p. 269.

⁶ Ver nota 1.

⁷ *Adh-dhayl wa-t-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-ṣ-Ṣila*. Ed. I. ‘Abbās, vol. VI. (Beirut, 1973), pp. 21-31.

⁸ *Todo Ben Quzman*, editado, interpretado medido y explicado por E. García Gómez. (Madrid, 1972), t. 2, zejel 106, pp. 548-551.

⁹ La obra principal del malikismo ha sido traducida recientemente al inglés por A. A. Bewley: *Al-Muwattā‘ of Imam Malik Ibn Anas*, Londres-Nueva York: Kegan Paul, 1989.

¹⁰ M. Cruz Hernández ha insistido en este aspecto y en el del “andalucismo” de Averroes. Véase por ejemplo su monografía: Abū l-Walīd Ibn Ruṣd (Averroes): Vida, obra, influencia, Córdoba: Publ. de la Caja de Ahorros, 1986.

¹¹ Al-Anṣārī, *Dhayl*, p. 26.

¹² Según A. I. Laredo, “Benarroch” procede del árabe con el significado de “hijo de rústico”: *Les noms des juifs du Maroc*. (Madrid: CSIC, 1978), p. 142. Muy fácil es la confusión con “Ben Rosh”, “hijo de jefe”, *ibid.*, pp. 1.087-1.089.

—por el momento— puede aducirse en favor del origen hebreo de Averroes, que vivía y sentía como un musulmán, de modo que esta circunstancia —de ser cierta— tiene sólo valor anecdótico.

Los Ibn Rushd destacaron como juristas: acabo de mencionar al abuelo; también el padre, Abū l-Qāsim Aḥmad (1094-1168), fue juez de Córdoba bajo los almorávides. Al menos uno de los hijos de Averroes, que se llamaba como el padre de éste, i.e., Abū l-Qāsim Aḥmad (m. 1225), seguirá la tradición familiar y será juez. La familia aportó a la sociedad andalusí sin duda una continuidad. En una época de inestabilidad, en la que dos dinastías forasteras se suceden en el poder y en la que las revueltas se multiplican, la familia de Averroes constituye uno de los pilares de estabilidad social ¹³.

* * *

El período a lo largo del cual se extiende la vida de Averroes coincide con las postrimerías de los almorávides y el apogeo almohade. Recordemos que cuando los llamados “reinos de taifas” estaban a punto de desaparecer ante el avance de los reinos cristianos, llamaron a los almorávides en su ayuda. Tanto éstos como sus sucesores, los almohades, eran tribus beréberes, cuyo nivel de desarrollo era sin duda inferior al alcanzado por los pequeños estados de la península y a menudo se ve a los elementos de estos imperios sólo como guerreros y fanáticos, incapaces de apreciar el refinamiento de la cultura andalusí.

En el caso almohade, la realidad es muy distinta. Es cierto que se estructura sobre una base étnica, es decir, la tribu beréber de los Maṣmūda, y ello le proporciona la cohesión y solidaridad específicas de las sociedades tribales. El rasgo más característico del movimiento almohade, sin embargo, la traza su ideología, además de una nueva forma de organización política. En este contexto hay que señalar la atención dedicada a la educación religiosa del pueblo ¹⁴.

Los almohades adoptan la doctrina difundida por Ibn Tūmart, que se proclama *mahdī*, “aquel que conduce por el recto camino”. Desde

¹³ Cfr. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris (1.ª ed. 1852), 2.ª ed., 1869 (R. Hildesheim, 1986), en especial pp. 12-13.

¹⁴ Remito para más detalles a la *Historia política del imperio almohade*, de A. Huici Miranda, 2 v. Tetuán, 1956.

1121/2 hasta su fallecimiento en 1128, Ibn Tūmart lleva a los Maṣmūda tanto por el camino de la conquista militar como por el interno de la indoctrinación.

Aunque no disponemos de una obra auténticamente suya y coherente ¹⁵, podemos decir que la doctrina de la unicidad divina o *tawḥīd* es la parte más significativa de la misma. Ibn Tūmart sigue a al-Ash'arī ¹⁶ en su desarrollo de la doctrina de la unicidad divina y en el estudio de la esencia divina. Sus seguidores se llaman precisamente *muwaḥḥidūn*, “los que proclaman el *tawḥīd*” contra aquellos que se inclinan por una descripción antropomórfica de Dios, derivada de una lectura literal del Corán. Es la lectura fácil, al alcance de cualquier mente y a la que se adherían los “teólogos” oficiales de al-Andalus. Ibn Tūmart lleva hasta las masas discusión en torno a los atributos divinos y obliga a los miembros de una tribu beréber a esforzarse en comprender un problema de gran dificultad. Probablemente, la mayoría de ellos era incapaz de hacerlo y no pasaba de una memorización de ciertas fórmulas. De todos modos, no hay que menospreciar el esfuerzo ni la empresa educativa que implica. Otros aspectos de la actividad racional se beneficiarán de ellos. Los andalusíes, sin embargo, no dispensaron la misma acogida a las nuevas ideas de origen ash'arī.

* * *

Este es un hecho que también tiene su repercusión en la biografía de Averroes. Su educación jurídico-religiosa tiene lugar en tiempos de los almorávides, puesto que los almohades no dominan la mayor parte de al-Andalus hasta el año 1148/9, cuando Averroes tiene por tanto 22 ó 23 años. Entre almorávides e hispano-musulmanes no hay diferen-

¹⁵ J. D. Luciani editó un manuscrito que contenía una serie de textos que no sabemos hasta que punto son obra original de Ibn Tūmart, bajo el título de *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, Argel, 1903. Acompaña al texto árabe un valioso estudio de I. Goldziher: “Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XI. s.” Un estudio reciente es el de V. J. Cornell, “Understanding is the Mother of Ability. Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart”. *Studia Islamica*, 66 (1987) 71-103.

¹⁶ Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ash'arī, nacido en Basora en 873 y muerto en Bagdad en 935. La exposición sistemática de su pensamiento la ofrece D. Gimaret en *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris: ed. du Cerf, 1990.

cias ideológicas: el credo malikí los une. Así pues, Averroes aprende los fundamentos religiosos y jurídicos, y el derecho, en particular el de Mālik Ibn Anas, siendo discípulo de su propio padre y de una serie de maestros, el más famoso de los cuales sin duda es el *qāḍī* 'Iyḍ¹⁷.

Su educación comprende así mismo la filología árabe y varios autores recuerdan que había memorizado las poesías de Abū Tamām y de al-Mutanabbī¹⁸. En efecto, cuando comenta la *Poética* de Aristóteles, a menudo recurre a poemas de estos autores para sustituir los ejemplos griegos de Aristóteles.

Como novedad en la familia, Averroes estudió medicina con Abū Marwān Ibn Jurriyūl (Gudriol), valenciano y con Abū Ja'far Ibn Hārūn de Trujillo¹⁹. No encontramos, sin embargo, indicaciones explícitas referentes a su aprendizaje de la filosofía, ciencia que se desarrolla tardíamente en al-Andalus. El zaragozano Abū Bakr Ibn Bājja, el Avempace latino, que nació allí en 1070 y murió en Fez en 1138, es el primero en comentar a Aristóteles, demostrando conocer bien sus obras y el primer andalusí en referirse a Alfarabi (870-950). Aunque influye notablemente en Averroes, no es su maestro inmediato. Lo es Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Ṭufayl (ca. 1100-1185), autor de la conocida novela filosófica "El filósofo autodidacta"²⁰.

Abentofail fue médico y persona de confianza del sultán Abū Ya'qūb Yūsuf, que reinó del 1163 al 1184, después de haber sido goberna-

¹⁷ Abū l-Faḍl 'Iyāḍ Ibn Mūsà Ibn 'Iyāḍ Ibn 'Amrūn as-Sabtī (1088-1149): *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), vol. IV (Leiden, 1978), s. v. 'Iyāḍ Destacado representante de la escuela malikí, defendió decididamente a los almorávides. El bio-bibliógrafo Muḥammad adh-Dhahabī (1274-1348) transmite una información, según la cual 'Iyāḍ fue ejecutado en Marrakesh por causa de su oposición a los nuevos señores, los almohades y a la doctrina del *mahdī* Ibn Tūmart: *Siyar al'lām an-nubalā'*, ed. B. A. Ma'rūf y M. H. Sirhān, vol. 20 (Beirut, 1984), p. 217. Para mayor información véase M. J. Hermosilla, "En torno al qāḍī 'Iyāḍ", *Miscelánea E.A.H.*, 27-28 (1978-79) 149-164.

¹⁸ Anṣārī, *Dhayl*, p. 222; Dhahabī (+1348), *Siyar*, v. 21 (Beirut, 1984), p. 308, tomando de Ibn al-'Abbār. Ibn Farḥūn (+1397), *Ad-dibāj al-mudhahhab* (El Cairo, 1932), p. 284.

Ibn Sa'id al-Maghribī (1214-1294) recoge incluso unos versos originales de Averroes: *Al-mughrib fī ḥulā' al-Maghrib* (El Cairo, 1954-55) v. I, n. 39, pp. 104-105.

¹⁹ Carecemos de más información sobre el primero; del segundo sabemos que era médico, oculista, se interesaba por la filosofía aristotélica y era un personaje importante en Sevilla: L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, v. 2 (París, 1876), pp. 95-96.

²⁰ Traducida al castellano por F. Pons Boigues (Zaragoza, 1900) y por A. González Palencia (Madrid, 1934).

dor de Sevilla. Hombre culto y abierto a toda la clase de conocimientos, durante su estancia en Sevilla se rodeó de intelectuales andalusíes²¹. De esta época suponemos data su amistad con Ibn Ṭufayl, que le acompaña a Marrakesh, cuando se pone al frente del imperio almohade.

Entre otros sabios, Ibn Ṭufayl le presentó a Averroes en una fecha que Gauthier situó hacia 1168/9 basándose en diversas razones²², como vamos a ver. De su viaje a la corte almohade proceden probablemente unas observaciones que Averroes recoge en el gran comentario al *De Caelo*. Allí vio una estrella fija, que no se ve desde la península pero en cambio allí no se ven las últimas estrellas de la Osa Mayor, —es decir, las de la cola— aunque “la primera vez que estuvo allí no se fijó en ésto, pero sí la segunda vez”²³. Pasando a otro género de observación, en el palacio real conoció la jirafa²⁴.

La escena en la que Ibn Ṭufayl introduce Averroes ante el “Príncipe de los creyentes” ha sido descrita por al-Marrākushī²⁵ y es muy conocida. Abū Ya‘qūb pregunta a Averroes, de súbito, cuál es su opinión acerca del universo, si es eterno o creado en el tiempo. Averroes no se atreve a contestar, porque sabe que la doctrina ortodoxa, el Kalam ash‘arī sostiene la creación temporal del mundo y persigue a aquellos filósofos que consideran que la creación es eterna. Entonces el califa empieza a discutir con Abentofail sobre el tema, haciendo muestra de conocer lo que opinan “Aristóteles, Platón y los demás filósofos”. Averroes pierde el miedo, interviene y se gana el aprecio del Abū Ya‘qūb.

²¹ Marrākushī, *Mu‘jib*, p. 170. Tr., francesa Fagnan, pp. 204-205.

²² *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, 1948, p. 7.

²³ *Aristotelis de coelo... cum Averrois... commentariis* (Venecia: apud Iunctas, 1562), v. V., folio 171 D: Et iam vidi ego in Marroches quamdam stellam fixam quæ non apparet in Hispania: et dicebant quod est Cheam... Cheam parece ser a *Sagittæ*, en árabe *sahm*, “flecha” estudiada por P. Kunitzsch en su *Arabische Sternnamen in Europa* (Wiesbaden, 1959) n.º 180, p. 180. La Osa Mayor aparece en el texto latino como “filiae Nas”, traducción literal del árabe *banāt na’sh*, propiamente, las tres estrellas de su cola: Kunitzsch, *Ibid.*, pp. 78-79 y 149-150.

²⁴ *Op. cit.*, fol. 172 B: Et similiter der ceruafæ in domo regis de Maroche, quam erexit Almudide de Hateno, anno predicatione Maumeti ccccc & xiiij.

²⁵ Este autor cita a un discípulo de Averroes llamado Abū Bakr Ibn Bundūd como su fuente y describe la escena en el *Mu‘jib*, pp. 174-175 (Fagnan, pp. 209-210). Como al-Marrākushī se refiere a Abū Ya‘qūb llamándole “príncipe de los creyentes”, y este es un título califal que adopta después de ascender al trono, parece bastante seguro que la escena tiene lugar después de esta fecha, es decir de 1163.

Al-Marrākushī también nos informa en el *Mu'jib* ²⁶ de que el “príncipe de los creyentes” se había quejado a Ibn Ṭufayl de la dificultad que ofrecían los textos de Aristóteles y sus comentadores y de la necesidad de unos resúmenes inteligibles. Abentofail transmite el encargo a Averroes, ya que él por razones de edad y del mucho trabajo, no puede. Éste acepta y nos confiesa: “Ésto es lo que me llevó a redactar las paráfrasis (*talkhīṣ*) que he hecho de Aristóteles”.

La presentación de Averroes al sultán y el encargo de hacer inteligible a Aristóteles parecen estar relacionados entre sí. Sin embargo, el filósofo cordobés ya había escrito unos compendios de la obra aristotélica en 1159 ²⁷, antes de que Abū Ya'qūb ascendiera al trono almohade en 1163. Podemos intentar diversas interpretaciones de esta historia, pero hay un dato significativo: a partir precisamente de 1169, Averroes inicia la composición de los comentarios medios, de los *talkhīṣ* ²⁸, y el texto de al-Marrākushī habla literalmente de *talkhīṣ*.

Aunque restemos valor al hecho relativo al encargo, yo pienso que hay que admitir la probabilidad, si no necesidad, de que la presentación tuviera lugar cuando Abū Ya'qūb era ya califa, de modo que ésta no pudo haber tenido lugar antes de 1163.

El año 1169, el “príncipe de los creyentes” nombra a Averroes juez de Sevilla y este hecho testimonia el buen efecto que tuvo su presentación ante Abū Ya'qūb en la fecha propuesta por Gauthier. Más tarde, aunque no después de 1180, sucederá a Ibn Mughīth como primer juez de Córdoba.

En 1182 sucede a Ibn Ṭufayl como médico del califa, pero no consta que dejara su cargo de *qādī* de Córdoba, pues la persona que adquiere esta dignidad, mantiene el uso del título aún después de cesar en el ejercicio del cargo. Su sucesor será Yaḥyà al-Majriṭī.

Abū Ya'qūb muere en 1184 y le sucede su hijo Abū Yūsuf Ya'qūb. Al comienzo, las relaciones entre él y Averroes parecen ser buenas, pero Abū Ya'qūb no tiene el interés por el conocer universal de su padre, y ante todo es teólogo. Permítaseme interrumpir aquí la consideración de la vida de Averroes y pasar a la de su pensamiento.

* * *

²⁶ Página 175 (Fagnan, pp. 210-211), Bundūd, el discípulo de Averroes aparece también como el informante.

²⁷ Véase introducción a *Averroes, Epítome de física* (Madrid, 1987), p. 92.

²⁸ Véase la cronología elaborada por M. Cruz Hernández, *Averroes...*, pp. 55-58. Id. G. C. Anawati, *Mu'allafāt Ibn Rushd* (Argel, 1978), pp. 84-87.

Acabamos de ver que su formación incluía el estudio de la medicina, una ciencia por la que siempre se interesó. Su principal obra médica, las "Generalidades"²⁹, la compuso entre 1162 y 1169. El *Colliget*, el nombre que los latinos dieron a la obra por simple asociación de oídas, y el *Taysir* de Abū Marwān Ibn Zuhr³⁰, constituyen las dos grandes creaciones de la medicina hispano-árabe, y no es casualidad que sus autores pertenecen ambos a la época almohade³¹.

También la naturaleza no viviente es objeto de su interés. Como astrónomo, lee, resume y comenta a Ptolomeo, cuyo sistema de esferas excéntricas y de movimientos en epiciclos le resulta contrario a los principios aristotélicos. Siguiendo las ideas de Ibn Ṭufayl, Averroes esbozará una reforma, que no pasará de puro proyecto³².

Junto a la naturaleza, el derecho es otro ámbito de su interés, y que no está desconectado de la orientación de su filosofía. Averroes nunca llegó como jurista a tener la fama de su abuelo, pero su obra es original y un claro ejemplo de racionalismo. Si nos fijamos en su principal escrito, la *Bidāya*, parte de la cual ha sido traducida a lenguas occidentales³³, observamos muy bien esta independencia de opinión. Aunque Averroes fue educado en el rito malikí, tuvo entre sus maestros al mencionado *qāḍī* 'Iyāḍ y recibió la aprobación (*ijāza*) del imam al-Māzari³⁴, no obstante no podemos adscribirlo a ninguna escuela en particular. En cada cuestión, considera primero las opiniones de las diferentes escuelas canónicas, procura luego encontrar una justificación de las diferencias y a ser posible, se inclina por la opinión que desde un punto de vista racional, está mejor fundada.

Un ejemplo conocido es el relativo a si el matrimonio pertenece a la categoría de los actos obligatorios, recomendables, prohibidos, de-

²⁹ K. *al-kulliyāt fi ṭ-ṭibb*. Ed. J. M. Fórneas y C. A. Morales, Granada: C.S.I.C., 1987.

³⁰ Abenzoar, de una conocida familia de médicos sevillanos, murió en Sevilla en 1161.

³¹ Cuando por primera vez se imprimen las traducciones latinas de estas obras, se reúnen en un mismo volumen: Venecia, 1514, *Abhomeron Abynzohar*, ff. 1-44; *Colliget Averrois*, ff. 45-107.

³² Véase A. I. Sabra, "The Andalusian revolt against Ptolomaic astronomy" en: *Transformation and Tradition in the Sciences*, ed. por E. Mendelsohn (Cambridge U. P., 1984), pp. 133-153.

³³ *La Bidaya. Du mariage et de sa dissolution*. Tr. A. Laimèche, Argel, 1926. *Bidāyat al-Mujtahid. The Chapter on Jihad*. Tr. R. Peters, Leiden, 1977.

³⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Māzari (Túnez, 1061-1141), de origen siciliano (Mazara), fue juez de Mahdiya en Túnez; 'U. Kaḥḥāla, *Mu'jam al-mu'allifin* (Damasco, 1957), v. 11, p. 32.

La referencia a la *ijāza* aparece sólo en al-Anṣārī y debe ser tomada con ciertas reservas.

saconsejables o indiferentes. Averroes comprueba que la mayoría de los juristas los consideran un acto recomendable, pero los *ḡahiríes* lo consideran obligatorio y los *malikíes*, obligatorio para algunas personas, recomendable para otras e indiferente para otras. La opinión de los *malikíes* la encuentra carente de una base sólida, pero no nos dice claramente por cuál se inclina; por el contexto parece que aquí sigue la opinión mayoritaria.

Ciertamente, de la lectura de la *Bidāya* no se tiene la impresión de que el derecho sea su gran preocupación, y un alfaquí contemporáneo, Abū l-'Abbās Ibn Harūn llegó a decir que "el hombre no entendía de derecho (*fiqh*) aunque destacase en las demás ciencias"³⁵. El interés naturalista, en cambio, marca mucho más su filosofía.

* * *

En su producción filosófica se puede hacer una distinción general entre aquellos escritos que comentan, parafrasean o resumen a Aristóteles y en algún caso a Platón, y aquellos de naturaleza digamos más independiente. Para el occidente cristiano, Averroes es ante todo "el comentador" de Aristóteles y sus comentarios acompañan las grandes ediciones renacentistas de Aristóteles³⁶. Se trata en especial de los "comentarios mayores", que en latín simplemente se llaman *commentarii*, y en hebreo *parashah*, derivado del árabe *tafsīr*, y también *sharḡ*. Únanse a ellos los comentarios "medios", las *paraphrasis* del latín, o *be'ūr* del hebreo y *talkhīṣ* del original árabe, y por último los "menores", las *summae* procedentes de los *qitsurim hebreos* y *jawāmi'* del árabe.

Para la reconstrucción sistemática del pensamiento de Averroes, evidentemente los grandes comentarios proporcionan muchos datos, pero también los epítomes son muy útiles puesto que Averroes se propone en ellos introducir al estudioso en lo esencial de la filosofía de Aristóteles y su lectura refleja su propia concepción. En este tipo de exposición se incluye su libro sobre lo que es "Necesario en Lógica" y el de los "Epítomes de Filosofía". Aquí también conviene incluir el vo-

³⁵ Anṣārī, *Dhayl*, v. VI, p. 22.

³⁶ La más conocida de ellas es la de los hermanos Giunta (en latín *Iunctae*), Venecia, 1562, en 12 t., y reimpressa en Frankfurt am Main en 1962. Cfr. notas 23 y 24.

lumen de los “Epítomes de la Política de Platón”³⁷, su resumen de la *República*, de amplia difusión y donde Averroes opina sobre la sociedad de su tiempo.

En cuanto a los escritos no vinculados a un texto clásico, dos merecen especial atención. El primero se titula “Discernimiento de la cuestión y establecimiento de la armonía entre la religión y la filosofía”³⁸. La cuestión no es otra que el largo conflicto entre la filosofía del legado greco-helenístico y al religión musulmana, en la forma representada por al-Ash‘arī. Decimos que el conflicto es antiguo, porque tenemos testimonios escritos de que ya en el siglo X se discutía vivamente y se ofrecían diversas respuestas³⁹, pero la respuesta de Averroes es nueva.

Se basa la misma en la noción de *ta‘wīl*, o interpretación alegórica interpretación que es frecuente en la lectura del Corán tanto entre comentaradores como juristas, y argumenta de la siguiente manera:

La ley religiosa exhorta al estudio racional de todos los seres y como prueba cita varios versículos del Corán en los que habla positivamente de “aquellos [hombres] que reflexionan sobre la creación de los cielos y de la tierra”⁴⁰. El estudio racional argumenta con ayuda del *qiyās*, que en el lenguaje filosófico es el silogismo. *Qiyās*, ahora bien significa “proporción, analogía” y se usó primero en el lenguaje jurídico. Averroes recuerda que nunca se ha desaprobado el uso del *qiyās* dentro del *fiqh* o derecho islámico. Por tanto, tampoco se debe rechazar una de sus clases, precisamente la más estricta, es decir la del silogismo aristotélico. De ahí pasa Averroes a recomendar el estudio de los pensadores griegos, en cuanto ellos lo descubrieron y utilizaron perfectamente.

³⁷ Este es el título que recibe en la lista de obras de Averroes conservada en el manuscrito de El Escorial n.º 884. M. Cruz Hernández ha traducido la obra al español: *Comentario a la República de Platón*, Madrid, 1986.

³⁸ El texto del *Faṣl al-maqāl* se reedita continuamente en los países árabes. Existe una versión bilingüe árabe-francés de L. Gauthier: Ibn Rochd, *Traité décisif*, Argel, 1948. Traducción castellana de M. Alonso en su volumen *Teología de Averroes* (Estudios y documentos; Madrid-Granada, 1947), pp. 149-200. Tr., inglesa de A. Hourani, Londres, 1969, 2.ª ed.

³⁹ El documento más conocido es el de Abū Ḥayyān at-Tawhīdī, en su *Kitāb al-imtā‘ wa-l-mu‘ānasa* (Ed. A. Amin & A., az-Zayn, El Cairo, 1953) vol. II, pp. 3-26. Incluye las opiniones de los “Hermanos de la pureza” sobre el tema.

⁴⁰ *Corán*, 3: 188. *Faṣl al-maqāl*, ed. & tr. Gauthier, p. 2; tr. Alonso, p. 151.

Los conocimientos obtenidos por este procedimiento “demostrativo” pueden referirse a materias de las que no trata la ley religiosa; en tal caso, no hay motivo de preocupación. Si se refieren a materias consideradas por esta ley, o bien coinciden con ella o bien difieren de su aspecto literal (*zāhir an-nuṭq*). También en este segundo caso hay posibilidad de armonización, recurriendo a la interpretación del texto. La interpretación, según su definición, consiste en “trasladar el significado de una expresión de su sentido primario a su sentido figurado, sin violentar la lengua árabe”⁴¹.

Surge sin embargo una dificultad: ¿Acaso no existen expresiones de la ley que deben entenderse al pie de la letra y que no admiten ninguna interpretación? Averroes acepta en principio esta limitación, “siempre que la unanimidad al respecto se haya establecido de forma segura”⁴², pero finalmente pone de manifiesto que la unanimidad no es posible en las cuestiones “especulativas”, puesto que estas evolucionan a través de los siglos. En consecuencia, nada escapa al criterio y al análisis de la razón.

La solución que ofrece Averroes es convincente a primera vista, pero serias dificultades aparecen en un segundo momento. Entre la literalidad del Corán y sus tradiciones y la hermenéutica de los filósofos hay un tercer elemento, la extensa serie de exposiciones obra de los teólogos del *Kalām*. Los mutakallimíes —podemos traducir su nombre por “dialécticos”— tienden a una lectura próxima a la letra del texto y defienden sus posturas mediante un aparato dialéctico que pone en aprieto a los filósofos helenizantes.

Recordemos que los orígenes del Kalam son difíciles de trazar, pero en su evolución hay algunos hitos importantes. Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ (699-748) fundó la corriente *mu‘tazilí*, es decir “cismática”, porque se separaba de las corrientes teológicas tradicionales. La separación fue consecuencia de su empeño en la interpretación racional del texto sagrado y en el esfuerzo de abstracción, que cataliza en la doctrina del *tawḥīd*, a la que antes se ha hecho referencia. El Kalam permanece al margen de la ortodoxia hasta la reforma de Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī⁴³, quien busca unas soluciones intermedias y consigue que la ortodoxia

⁴¹ *Faṣl*, Gauthier, p. 9; *cfr.* Alonso, p. 163.

⁴² *Faṣl*, Gauthier, p. 10; *cfr.* Alonso, p. 166. 13.

⁴³ Véase nota 16.

lo acepte como su teología. Después de al-Ash'arī (m. 935), al-Juwaynī Imām al-Ḥaramayn (1028-1085) es otra figura importante y él es el maestro de Algazel (m. 1111)⁴⁴. Para Averroes, el Kalam está representado por al-Ash'arī y por al-Ghazālī.

La relación del filósofo cordobés con los mutakallimīs es tanto conciliadora como polemizante; en el libro del *Faṣl al-maḡāl*, la actitud predominante es la conciliadora a pesar de las importantes divergencias.

Tres son las cuestiones capitales a las que filósofos y mutakallimīs dan respuestas contradictorias: la del conocimiento por Dios de los particulares, la de la vida futura y la de la eternidad *a parte ante* del universo. Averroes argumenta que ambos grupos están de acuerdo en el fondo de las cuestiones y que las divergencias son nominales. Así considera que lo es la diferencia entre la creación del mundo *ab aeterno*, defendida por los filósofos, y la creación temporal del mismo, defendida por los teólogos. Incluso va más lejos, mostrando que la lectura que hacen los teólogos no es muy acertada: las escrituras hablan tanto del tiempo como del trono en que se sentaba Dios, como anteriores a la creación. En ningún lugar mencionan que sólo Dios existía y nada más, como los mutakallimīs sostienen⁴⁵.

La forma interpretativa practicada por los mutakallimīs no satisface a Averroes, aunque en este tratado no la descalifica de plano. Con una referencia implícita a Aristóteles, distingue tres "métodos de prueba" (*dalīl*): el retórico, el dialéctico y el deductivo⁴⁶, al alcance de sendas categorías de hombres: la gran masa, los mutakallimīs y los filósofos, respectivamente. La mayoría llega al "asentimiento y a la idea" por la fuerza retórica de los predicadores, los mutakallimīs, por la fuerza de la dialéctica, y los sabios, mediante argumentos deductivos.

A pesar de estas concesiones, Averroes propugna una limitación importante: el *ta'wīl*, al hermenéutica no debe ser ejercitada por la

⁴⁴ Para una visión más detallada, véase L. Gardet & G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948) esp., pp. 21-93.

Para la visión del Kalam desde el Islam, véase el ejemplo de Ibn Khaldūn (1322-1406), *The Muqaddimah. An Introduction to History*, tr. F. Rosenbhal (Princeton UP, 1967), v. III, pp. 34-35.

⁴⁵ *Faṣl*, Gauthier, pp. 13-14; Alonso, pp. 174-175.

⁴⁶ *Faṣl*, Gauthier, p. 26; Alonso, p. 192.

masa en ninguna de sus formas, y de manera explícita ataca a Algacel por ello ⁴⁷. Parece obvio que Averroes se dirige al “príncipe de los creyentes” con una propuesta que está en desacuerdo con la línea del *mahdī* Ibn Tūmart, seguidor de al-Ghazālī. Averroes no se enfrenta aquí al Kalam directamente, pero intenta conseguir que el califa restrinja su campo de acción, y en consecuencia modifique el proyecto del *mahdī*.

La polémica abierta contra el Kalam no aparece hasta el *Tahāfut at-Tahāfut*. La palabra *Tahāfut* significa “desplomarse, caerse, por ejemplo, en el vacío” ⁴⁸ y Algacel había escrito un “Hundimiento de los filósofos” que ahora Averroes a su vez ataca, mostrando la inconsistencia de la composición de al-Ghazālī. Cuando éste habla de los filósofos, piensa en Avicena, cuyo sistema estudió y expuso en una obra previa, “Las intenciones de los filósofos” ⁴⁹, como el paso previo a su crítica. En el *Tahāfut*, por el contrario, recurre a todo su arsenal dialéctico para rebatir aquellas tesis.

La obra resultante es laberíntica y Averroes se ve obligado a adentrarse en este laberinto cuando a su vez quiere probar su incoherencia. Su método consiste básicamente en ir deshaciendo la obra de Algacel en pasajes que procura rebatir. En estos pasajes, Algacel a veces expone una opinión que atribuye a los filósofos, otras su crítica, otras una supuesta defensa de los mismos y otras, su propio parecer. Añádase a ésto un lenguaje complicado y oscuro, para comprender la dificultad del trabajo de Averroes. Dejando de lado si su postura es la correcta o no, debemos agradecerle que nos haga más fácil la lectura de su adversario.

Para determinar la fecha de redacción del *Tahāfut at-Tahāfut* se toma como término aproximado el año 1180 por razones apuntadas por Bouyges ⁵⁰. A falta de nuevas informaciones, quisiera referirme a un hecho bastante significativo. La obra debe pertenecer al reinado de

⁴⁷ *Faṣl*, Gauthier, p. 26; Alonso, p. 192.

⁴⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* (diccionario terminado en 1290; Beirut, 1955-56, 15 v.) v. 3, pp. 104-104, s. v. *hft*.

M. Asín Palacios dedicó al término el siguiente artículo: “Sens du mot *Tahāfut* dans les oeuvres d'al-Gazālī et d'Averroès”, *Obras Escogidas*, v. II-III. (Madrid, 1948), pp. 217-243.

⁴⁹ Tr. M. Alonso, Barcelona, 1963.

⁵⁰ M. Bouyges, *Notice* introductoria a su edición del *Tahāfut at-Tahāfut*, pp., xi-xii; Alonso, *Teología de Averroes*, p. 92.

Abū Ya'qūb Yūsuf, el gran protector de Averroes, porque sólo de él podemos esperar que un escrito tan polémico contra el ash'arismo y porque su sucesor, Ya'qūb al-Manṣūr es precisamente un defensor de esta corriente. Pienso pues que la obra que no se escribió antes de 1180, por lo dicho por Bouyges, tampoco se escribió después de 1184, año de la muerte de Abū Ya'qūb.

Si repasamos las veinte discusiones en las que se estructura el *Tahāfut at-Tahāfut*, observamos que giran en torno a unos tres temas centrales: la exigencia de Dios y su naturaleza y atributos, el alma humana y la vida después de la muerte, el universo y la cuestión de su eternidad.

El conflicto con los ash'aríes y al-Ghazālī en estos temas no debe inducirnos a sospechar de la religiosidad de Averroes. La discusión IV puede ayudarnos a dilucidar toda duda. Averroes constata allí que los "antiguos filósofos", es decir los griegos, no hablan de la resurrección del cuerpo. Ahora bien, la mayoría de los filósofos —posteriores— creen en ella. Por otra parte, razones de orden moral o práctico hacen necesarias las religiones, y éstas proclaman las verdades sobre la vida futura. Los filósofos tienen el deber de adoptar la mejor religión de su época y por esto "los filósofos de Alejandría se hicieron musulmanes cuando llegó el Islam allí, como los del imperio romano se hicieron cristianos, cuando la religión de Jesús llegó a Roma"⁵¹.

A deducir por la extensión y el interés que le dedican Averroes y antes Algacel, el tema cosmológico, en cuanto a la eternidad del mundo es el más importante. Mientras el Kalam ash'arí sostiene que el universo puede ser eterno *a parte post*, pero no *a parte ante*, los filósofos helenizantes defienden el carácter eterno de la creación.

Detrás de los argumentos de unos y otros se encuentran concepciones radicalmente distintas de grandes cuestiones metafísicas. La más relevante es sin duda la de la causalidad. Del análisis aristotélico en causas y principios, la filosofía pasó a la concepción neo-platónica de la emanación productora. Con Avicena, la causalidad eficiente de Aristóteles se convirtió en la causalidad por excelencia, que adquirió sus características y entre ellas la de la simultaneidad entre causa y efecto.

⁵¹ *Tahāfut at-Tah.*, ed. Bouyges, p. 583; *cfr.*, tr. S. van den Bergh, *The Incoherence of the Incoherence* (Londres, 1954), p. 360.

De acuerdo con ésto, Dios y su efecto, el mundo son simultáneos. Contra esta tesis, Algacel insiste en una causalidad que toma como referencia la voluntad humana. Pero no tan sólo el universo es efecto divino, todas las acciones de la naturaleza y sus seres son obra de la causalidad divina.

Averroes no vuelve exactamente a la posición aviceniana, aunque esté de acuerdo con la cohesión entre causa y efecto. Averroes por su parte desplaza la causalidad del plano metafísico, si se me permite la expresión, y por otra, distingue entre causalidad esencial y accidental. La acción del Primer Motor se convierte en la causa esencial de la generación de los seres, mientras que éstos participan en el proceso siendo unos causa de los otros pero de modo accidental. Evidentemente, Averroes atribuye al Primer Motor una capacidad causal superior a la que le atribuía Aristóteles, a la vez que rebaja la de los seres creados. A pesar de ello, su sistema es irreconciliable con el del Kalam ash'arí y el *Tahāfut at-Tahāfut* excluye cualquier convergencia.

* * *

Averroes, a pesar del gran respeto de que gozaba según las biografías, fue víctima de una persecución y del destierro en los últimos años de su vida. Estas circunstancias, de un valor personal importante, tienen también un valor más general, en la medida en que iluminan un período de la vida intelectual andalusí.

Es evidente que la situación de Averroes y otros pensadores al margen de las escuelas predominantes, malikismo y ash'arismo, se deteriora con la muerte de Abū Ya'qūb Yūsuf y la subida al poder de su hijo Abū Yūsuf Ya'qūb, llamado al-Manṣūr, quien permanece en el este desde 1184 hasta 1198. Al-Manṣūr es un teólogo reconocido⁵², pero sin el interés de su antecesor por la filosofía y un general victorioso contra los infieles. El 18 de junio de 1195, derrota a Alfonso IX en la batalla de Alarcos y Averroes celebra emocionado esta victoria, dando gracias a Dios en un acto público en la mezquita de Córdoba, del que nos habla al-Anṣārī⁵³.

⁵² I. Goldziher, "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung", ZDMG 41 (1887) 99-100.

⁵³ Al-Anṣārī, *Dhayl*, v. 6, p. 24.

En esta fecha, hace ya tiempo que Averroes no está en Marrakesh en la corte del nuevo califa. Según la misma fuente ⁵⁴, en 1194, una comisión de cordobeses se desplaza a la corte reclamando la condena de Averroes en aquellas materias en las cuales “salía de la ortodoxia”. Para cimentar su acusación, los alfaquíes se habían dedicado a leer sus obras y a recoger aquellos pasajes heterodoxos, poniéndolos en unas hojas que entregan al sultán. La audiencia no debió decepcionar a los emisarios, que según el mencionado historiador, regresan satisfechos y continúan conspirando contra el filósofo.

Averroes está preocupado, como lo confirma Ibn Abī Uṣaybi‘a ⁵⁵ en su relato: El califa llega a Córdoba a comienzos de 1195 y le ordena comparecer. Sus amigos le acompañan y esperan fuera del palacio, temiendo por la vida del filósofo. Éste sale no tan sólo vivo sino incluso honrado por al-Manṣūr, que le ha hecho sentar a su lado y ha conversado amistosamente con él, y confiesa a sus amigos que ha sido mucho más de lo que esperaba.

Los enemigos de Averroes no se dan por vencidos y al-Marrākushī ⁵⁶ informa de una comparecencia suya ante el sultán para responder a las denuncias de aquéllos, basadas en pasajes de sus escritos. Según al-Marrākushī, el califa lo interroga y aunque no lo castiga, decide apartarlo de su lado. Por desgracia, no nos precisa la fecha de esta comparecencia, pero podemos suponer que tiene lugar en Córdoba y después de la batalla de Alarcos.

Dos años después de esta victoria, es decir, en 1197/8, el califa se encuentra en Córdoba y cede a las presiones convocando una asamblea “inquisitorial” en la mezquita, que se llena de gente. Averroes, y otras figuras como el *qāḍī* Muḥammad al-Uṣūlī ⁵⁷ son víctimas del fanatismo. En el acto público, el predicador Abū ‘Alī Ḥasan Ibn Ḥajjāj ⁵⁸ emplea su arte oratoria acusando a Averroes de todos los errores posi-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁵ *‘Uyūn al-anbā’*, v. II, p. 76.

⁵⁶ *Mu‘jib*, pp. 224-225.

⁵⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm, nacido en Bugía (Argelia) y fallecido en Marrakesh en 1215. Fue juez en Bugía, Murcia y Marrakesh, y es autor de un escrito de crítica al *Mustaṣfā* de Algacel. Ibn al-Abbār, *Takmila*, pp. 376-377; ‘U. Kaḥḥāla, *Mu‘jam al-mu‘allifin*, v. 8, p. 221.

⁵⁸ Al-Hawwārī (muerto en Fez, 1201) era el predicador principal de Sevilla desde 1185: Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 70, p. 26.

bles. A resultas del acto, el califa los destierra y Averroes es enviado a Lucena, una población tradicionalmente judía porque “se decía que él era de origen judío, y no se sabía que perteneciera a ninguna de las tribus [árabes] de al-Andalus”⁵⁹. Ibn Jubayr, a quien conocemos mejor como autor de la *Rihla* que como poeta, es encargado de satirizarlo⁶⁰.

Averroes se queda aislado, sus discípulos tienen que dispersarse en todas direcciones y algunos reniegan de él⁶¹. No tan sólo él y Muḥammad al-Uṣūlī sufren persecución, también otros e Ibn Abī Uṣaybi‘a nombra a tres de ellos⁶². La condena es a la filosofía en sentido amplio, como se deduce de la carta que el secretario del califa, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Iyāsh envía en nombre de éste a las capitales del imperio para condenar a “los que se imaginan que la razón es el criterio de la ley religiosa, y que la verdad consiste en la demostración lógica de ésa”⁶³.

La condena de Averroes y de los intelectuales andalusíes no responde a la iniciativa almohade. Los historiadores del momento, aparentemente interesados sólo por lo anecdótico, mencionan unas supuestas faltas de respeto para con el califa, como las causas de la desgracia. Un ejemplo conocido es la falta que Averroes habría cometido cuando escribió que había visto la jirafa en el palacio del “rey de los

⁵⁹ Al-Anṣārī, *Dhayl*, v.6, p. 26. Debido a las persecuciones de los almohades contra los judíos, Lucena había perdido la mayoría de sus habitantes. Un poema de Abraham Ibn Ezra, traducido por J. M. Millàs, refleja esta triste situación: *La poesía sagrada hebraico-española* (Madrid, 1940) pp. 306-307.

⁶⁰ Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Jubayr al-Kinānī (natural de Valencia, 1145 y fallecido en Alejandría, 1217), v. *E.I.*, 2 ed., (Leiden-Londres) v. VII, s.v.

Los poemas los ha transmitido al-Anṣārī, *ibid.*, pp. 30-31.

⁶¹ Al-Anṣārī nos proporciona una lista de los discípulos de Averroes, *Dhayl*, v. 6, p. 22. También él nos habla de algunos que abandonan a Averroes en su desgracia. Además de su testimonio, podemos mencionar lo siguiente: Abū l-Ḥasan‘ Alī ar-Ru‘aynī al-Ishbīlī (1195-1266) estudió con antiguos discípulos de Averroes. En su *Barnāmaj ash-shuyūkh* —ed. I. Shabūḥ, Damasco, 1962— nos da las biografías de sus maestros y casi ninguno de ellos cita a Averroes entre los suyos.

⁶² ‘Uyūn, II, p. 76: Abū Ja‘far adh-Dhahabī, Abū r-Rabī al-Kafif y Abū l-‘Abbās al-Qarabī.

Abū Ja‘far Aḥmad Ibn Muḥammad era valenciano (nació 1159) y murió en Tremecén en 1204. Era médico, jurista y tradicionalista: véase Kaḥḥāla, *Mu‘jam al-mu‘allifin*, v. 2, p. 90.

⁶³ Anṣārī, *Dhayl*, v. 6, p. 27. Al-Marrākushī (*Mu‘jib*, p. 225) especifica que la prohibición incluye todas las ciencias, menos la medicina, la aritmética y aquella parte de la astronomía necesaria para el calendario.

beréberes”⁶⁴. Ante el reproche, Averroes contestó que el encargado de leer en alto se equivocó y que el texto original dice “rey de las dos tierras (o continentes)”, error posible. Pero la anécdota, aparte de desvelar el sentimiento de superioridad de los andalusíes sobre los almohades y otros grupos beréberes, carece de valor, ya que acabamos de ver que la persecución iba dirigida contra una serie de figuras de la vida intelectual.

Prueba de que los almohades no actúan por iniciativa propia es el hecho de que cuando la tempestad de la *mihna* se ha apaciguado, al-Manşūr llama a Averroes a Marrakesh. La rehabilitación de Averroes es relativa, pero en cualquier caso él y otros de los perseguidos son llamados a Marrakesh. Ibn Abī Uşaybi‘a nos da como causa de la mejora la intervención de los sevillanos en favor de Averroes⁶⁵, como si Averroes hubiese sido víctima de una maniobra local de sus conciudadanos. Algo de verdad puede haber en ello, pues las poderosas familias de alfaquíes, como la Ibn Ḥamdīn, no obran solamente por razones ideológicas en contra de los filósofos. De todas formas, Averroes no va a disfrutar durante mucho tiempo de esta rehabilitación parcial, que tiene lugar en 1198, pues a finales de este año, el 10 de diciembre, muere. A Córdoba no regresará más que como cadáver para recibir allí la sepultura definitiva.

⁶⁴ Al-Marrākushī, *Mu‘jib*, p. 234; Ibn Abī Uşaybi‘a, ‘*Uyūn*, v. II, p. 77.

⁶⁵ ‘*Uyūn*, v. II, p. 77.