RAZONES Y ARGUMENTOS: UNA RELECTURA DEL *FAṢL AL-MAQĀL* DE AVERROES

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT

Universidad Panamericana

Uno de los temas más abordados entre los estudiosos del pensamiento de Averroes es la relación entre filosofía y religión; se trata, sin duda alguna, de una relación tan compleja como controvertida. Averroes suele considerarse el mayor representante del racionalismo islámico y, de hecho, la interpretación estándar en la historia de la filosofía es que su pretensión era subordinar las creencias religiosas a la razón.¹ Sin embargo, dicha interpretación ha sido discutida por varios estudiosos —como Alain de Libera,² Oliver Leaman,³ Massimo Campanini,⁴ Richard Taylor,⁵ Avital Wohlman⁶ y Frank Griffel,⁷ entre otros—, quienes han centrado la atención en el *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā baina ash-Sharī'ah wa-l-Hikmah min al- ittisāl* (*El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría [la filosofía]*), un tratado desconcertante en el que Averroes se presenta a sí mismo como un musulmán piado-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 14 de octubre de 2012 y aceptado para su publicación el 22 de noviembre de 2012.

¹ Quizá el retrato más conocido del Averroes racionalista se encuentra en el capítulo tercero del clásico de Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, de 1852. Cf. Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, París, Maisonneuve et Larose, 1997, cap. 3.

² Cf. Alain Libera, introducción a *Averroes Discours décisif*, ed. y tr. Marc Geofroy, París, Flammarion, 1996, pp. 10-11.

³ Cf. Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 179-196.

⁴ Cf. Massimo Campanini, *Averroè*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 59-81.

⁵ Cf. Richard C. Taylor, "Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism", *Medieval Encounters*, vol. 15, núm. 2-4, 2009, pp. 225-235.

⁶ Cf. Avital Wohlman, *Al-Ghazali, Averroès and the Interpretation of the Qur'an*, tr. David Burrell, Oxon, Routledge, 2010, pp. 51-89.

⁷ Cf. Averroes, *Ibn Rushd, Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl*, tr. Frank Griffel, Berlín, Verlag der Weltreligionen, 2010, pp. 61-143.

so.⁸ Este escrito ilustra de manera excepcional el modo en que Averroes pretendía ser fiel a sus creencias religiosas y al mismo tiempo armonizarlas con la filosofía. El *Faṣl* —como me referiré en adelante al tratado en cuestión— es muy conocido entre los académicos dedicados a la filosofía islámica y ha sido analizado y discutido ampliamente;⁹ sin embargo, a pesar de la abundante literatura que existe al respecto, se debate todavía si Averroes logró armonizar la filosofía y la religión y si realmente plantea en dicho tratado la unidad de la verdad.¹⁰

⁸ Todas las traducciones del *Faṣl al-maḳāl* son mías. Utilizo el texto árabe que aparece en la traducción de Charles Butterworth: *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2001. Butterworth reproduce el texto árabe revisado por Muhsin Mahdi y editado por George F. Hourani: *Kitāb faṣl al-maḳāl*, Leiden, E. J. Brill, 1959. Sin duda, las distintas traducciones que de este tratado se han hecho, y que enlisto en la siguiente nota, me han sido de gran utilidad. Para que el lector de habla hispana cuente con otra referencia, en cada cita señalaré el número de página en la traducción al castellano de Rafael Ramón Guerrero: “Faṣl al-maḳāl”, en *Sobre filosofía y religión*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998, y el número de página del texto árabe en la edición de Butterworth.

⁹ El *Faṣl al-maḳāl* ha sido traducido a distintas lenguas. En castellano existen tres traducciones: “*Faṣl al-maḳāl* o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia”, tr. Manuel Alonso, en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, pp. 149-200; “Doctrina decisiva (*Faṣl al-Maḳāl*) y fundamento de la concordia entre la ley religiosa (la revelación) y la sabiduría (la filosofía general) de Ibn Roshd (Averroes)”, en Carmen Rovira (comp.), *Selección de Lecturas: Historia de la Filosofía II, Edad Media y Renacimiento*, tr. Vera Yamuni Tabuch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 43-50; y la ya mencionada de Rafael Ramón Guerrero (“Faṣl al-maḳāl”, *op. cit.*, pp. 75-106). En inglés hay tres traducciones: *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*, tr. George F. Hourani, Londres, Luzac & Co., 1976; la edición bilingüe de Charles Butterworth (*The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*); y, finalmente, *The Attitude of Islam Towards Science and Philosophy: A Translation of Ibn Rushd's Famous Treatise Faṣl al-maḳāl*, tr. Hamid Maseem y Aadil Amin, Nueva Delhi, Sarup & Sons, 2003. En francés contamos con la traducción de Marc Geoffroy, *Averroes Discours décisif*, *op. cit.* En alemán tenemos la de Frank Griffel, *Ibn Rusbḍ, Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maḳāl*, *op. cit.* En italiano, la de Massimo Campanini, *Averroè: Il trattato decisivo, sull'accordo della religione con la filosofia*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.

¹⁰ Por ejemplo, Massimo Campanini sostiene que dentro del *Faṣl*, Averroes concibe dos ámbitos del discurso, y que no es posible lograr la unidad de la verdad (cf. Campanini, *Averroè*, *op. cit.*, pp. 107-110). Oliver Leaman (cf. *Averroes and his Philosophy*, *op. cit.*, pp. 171-177) piensa de modo similar. En contraste, en varios lugares, Richard C. Taylor ha defendido que Averroes sí consigue mostrar la unidad de la verdad (cf. “‘Truth does not Contradict Truth’: Averroes and the Unity of Truth”, *Topoi*, vol. 19, núm. 1, 2000, pp. 3-16; y “Averroes: God and the Noble Lie”, en R. E. Houser [ed.], *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, csb*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 38-59).

En términos generales, el *Faṣl* sugiere que la filosofía y la religión representan diferentes tipos de racionalidad; por ello, parecería que la intención de Averroes no es defender la unidad de la verdad y que, por lo tanto, sería correcto concluir que fue partidario de la conocida doctrina de la doble verdad. Sin embargo, asumir diferentes tipos de racionalidad no implica que haya distintas verdades. Como Richard C. Taylor ha sostenido, Averroes fue un racionalista duro que, por paradójico que parezca, encontró en la filosofía aristotélica un modelo racional compatible con el islam.¹¹ Averroes considera la religión islámica como la verdadera y piensa que las contribuciones de la razón son esenciales para comprender el verdadero sentido de las proposiciones religiosas. De cualquier modo, aunque aparentemente defiende la unidad de la verdad y la armonía entre filosofía y religión, es claro que en distintos momentos de su argumentación da prioridad al razonamiento demostrativo como el método perfecto para alcanzar la verdad y ello, en efecto, genera algunas dificultades si se tienen en cuenta, como veremos, ciertas proposiciones religiosas. Para Averroes, la comprensión más perfecta de las proposiciones religiosas es aquella que está cimentada precisamente en el razonamiento demostrativo y, al parecer, ello sugiere que hace falta demostrar esa clase de proposiciones si es que queremos legitimarlas. Pero ¿cómo se conecta la demostración con las creencias religiosas? ¿Acaso este vínculo modifica la comprensión islámica de la fe?

Para responder a estas preguntas, en lo que sigue reconstruiré la argumentación central del *Faṣl* y propondré que hay dos formas distintas pero complementarias de interpretar este tratado. Por una parte, (1) cabe leerlo considerando el aristotelismo rigorista de Averroes y sostener entonces que la finalidad del *Faṣl* es armonizar la religión islámica con la filosofía aristotélica y su forma argumentativa más perfecta, a saber, la apodíctica o demostrativa.¹² De aquí se desprenden dos possibili-

¹¹ Taylor, "Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism", *op. cit.*

¹² Ésta es la postura de Richard C. Taylor (*cf.* "Averroes: God and the Noble Lie", *op. cit.*, pp. 40-41), y se apoya en la decimoprimer discusió del *Tahāfut al-Tabāfut* (*La incoherencia de la incoherencia*), donde Averroes afirma que para encontrar una prueba demostrativa técnica para las cuestiones que se han discutido en ese tratado hay que buscarla en los libros de la demostración, es decir, según Taylor, en sus comentarios aristotélicos.

dades: *a*) o Averroes sugiere que dicha armonía es posible siempre y cuando la religión no contraríe ninguna demostración aristotélica (y entonces en realidad la religión, en cierto modo, se subordinaría a la filosofía), y *b*) o, en efecto, el contenido de la filosofía aristotélica y el de las proposiciones religiosas es el mismo (y entonces no sería correcto decir que Averroes es un racionalista sino que habría que sostener que el islam es una religión que puede comprenderse racionalmente). Sostendré que hay razones para ceñirse a la posibilidad (1b). Por otra parte, (2) el *Faṣl* también puede leerse como un tratado en el que Averroes tiene en mente una teoría de la argumentación flexible, abierta a diferentes tipos de argumentos, y en la cual la demostración jugaría un papel crucial pero no sería la única forma de asentir la verdad. En este último sentido, aunque la verdad debe preferentemente ser asentida a través de la demostración, ello no excluye que sea válido para algunas personas asentirla mediante otros métodos, como el dialéctico y el retórico. Siguiendo a Aristóteles, Averroes estaría construyendo una teoría flexible de la argumentación que admitiría diferentes tipos de racionalidad;¹³ en este sentido, no sólo estaría sugiriendo la existencia de distintos tipos de racionalidad, sino también la presencia de distintos niveles argumentativos, sin descartar por esto que el más perfecto sea el demostrativo. Ahora bien, esta opción no está exenta de dificultades que, como mostraré, surgen cuando Averroes sostiene que hay una serie de proposiciones religiosas que son presentaciones alegóricas de la verdad.

Aunque parecería que estoy regresando a un tema bastante conocido en la historia de la filosofía islámica, lo que en realidad propongo es una ruta de interpretación ligeramente distinta: el *Faṣl al-maqāl* puede ser leído como un tratado de argumentación donde Averroes no se ocupa únicamente de mostrar la armonía entre la ley religiosa y la filosofía, sino que también esboza una teoría de la argumentación sumamente flexible

¹³ Ésta es mi postura y la apoyo en el hecho de que el proyecto filosófico de Averroes incluye tratados dialécticos como el *Tabāfut*, comentarios filosóficos al *corpus* aristotélico, y también un grupo de escritos jurídicos donde se interesa en cuestiones religiosas prácticas. Esto nos deja ver que, como buen aristotélico, Averroes está al tanto de que dependiendo del tipo de problema que se discute y también de la audiencia a la que uno se dirige, se requiere un método argumentativo distinto.

que le sirve para definir el estatuto epistémico de las creencias religiosas.

Argumento general del *Faṣl al-maqāl*

Todo indica que Averroes dirige el *Faṣl al-maqāl* a los juristas islámicos, y por eso la discusión sobre la conveniencia de utilizar argumentos filosóficos en cuestiones religiosas queda enmarcada en términos legales.¹⁴ Averroes se pregunta, desde la perspectiva de la ley religiosa, si la reflexión filosófica y la lógica están permitidas, prohibidas, recomendadas o si son obligatorias. Al apelar a algunos versos coránicos,¹⁵ concluye que la Ley insta a la reflexión intelectual y al razonamiento lógico sobre todas las cosas existentes, así, no hay contradicción entre las intenciones de los filósofos y la ley religiosa; más bien, hay una conexión (*ittiṣāl*) entre ellas. En el *Faṣl*, Averroes define la filosofía como la “reflexión sobre los seres existentes (*marwūjūdāt*) y su consideración en tanto que son pruebas de su artesano”.¹⁶ Esta definición es desconcertante, ya que la filosofía aparece descrita, como Butterworth hace notar, como una investigación de orden divino.¹⁷

¹⁴ El *Faṣl al-maqāl* de Averroes constituye la parte central de la trilogía que abre con el escrito titulado *Damīma* (*Epístola dedicatoria*), un breve tratado consagrado a la cuestión del conocimiento divino, y que termina con el *Kaṣḥʿan manābij al-adilla fī ‘aqā’id al-milla* (*Desvelamiento de los métodos de comprobación respecto a las creencias de la comunidad religiosa*), un tratado más extenso en el que Averroes refuta los argumentos de los teólogos. Para una explicación de la conexión entre estos tres tratados, véase Muḥsin Maḥdi, “Remarks on Averroes *Decisive Treatise*”, en Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, SUNY Press, 1994, pp. 188-202.

¹⁵ Averroes se refiere a Corán 59:2 (“Considérenlo, ustedes que tienen vista”) como un texto que expone la obligación de emplear el razonamiento intelectual y silogístico; según Corán 7:85 (“¿No han reflexionado sobre los reinos, el cielo, la tierra y todas las cosas que Dios ha creado?”), la reflexión sobre todas las cosas existentes es obligatoria; Corán 6:75 trata sobre Abraham y cómo él reflexionaba sobre los reinos, los cielos y la tierra. Averroes también menciona Corán 88:17 y 3:191 como ejemplos de los innumerables versos (*sic*) que instan a la reflexión sobre todo ser existente.

¹⁶ Averroes, “*Faṣl al-maqāl*”, *op. cit.*, p. 76; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁷ En Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii.

En lugar de referirse a la filosofía como una investigación racional del ser (*mawjūd*), Averroes define la filosofía como una reflexión (*nazar*) de las cosas existentes, en tanto que son indicativas del artesano; además, añade que “cuanto más completo es el conocimiento de su producción más completo es el conocimiento de su artesano”.¹⁸ Dado que a partir de esta definición se sugiere que la reflexión filosófica se dirige hacia Dios como artesano del universo, Averroes concluye que la filosofía es obligatoria (*wājib*) y es recomendada (*mandūb*) por la ley. Asume, por lo tanto, que la religión y la filosofía enseñan la misma verdad. Esto significa, en efecto, que la religión concuerda con la filosofía natural y la metafísica aristotélicas. Ahora bien, para reflexionar sobre las cosas existentes y su artesano, se requiere de la mejor clase de razonamiento. Así, tras describir la filosofía de esta manera, y tras haber determinado que la ley religiosa la hace obligatoria, Averroes explica que la reflexión filosófica demanda el tipo más perfecto de razonamiento silogístico, a saber, la demostración (*burhān*).¹⁹

Para alcanzar el conocimiento demostrativo de Dios y de los seres existentes es necesario conocer las diferentes artes lógicas, para así discernir qué es lo que distingue al razonamiento silogístico demostrativo de los razonamientos dialécticos, retóricos y sofísticos.²⁰ Averroes, como Aristóteles, insiste en la superioridad del razonamiento demostrativo y explica que mientras los razonamientos dialécticos, retóricos y sofísticos están basados en opiniones comunes, los razonamientos demostrati-

¹⁸ Averroes, “Faṣl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 76; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁹ Averroes escribe: “Ya que se ha determinado que la ley hace obligatorio considerarlas y reflexionar sobre las cosas existentes por medio del intelecto, y dado que considerarlas no es algo distinto a inferir y obtener lo desconocido de lo conocido; y esto es el razonamiento silogístico o lo que se obtiene por medio del razonamiento silogístico, entonces debemos estudiar las cosas existentes por medio del razonamiento silogístico. Y es evidente que este tipo de reflexión, que la ley exige y requiere, es la más completa, y ha de llevarse a cabo a través del tipo de razonamiento silogístico más completo, es decir, el que se llama “demostración” (Averroes, “Faṣl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 77; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 2).

²⁰ Averroes, “Faṣl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 77; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, pp. 2-3.

vos se fundan sobre premisas necesarias, verdaderas, primarias e inmediatas, que han de ser mejor conocidas que la conclusión y son previas a ella.²¹ Si bien los razonamientos dialécticos generan opiniones y suposiciones, los retóricos engendran persuasión y los sofísticos conducen a la falsedad, la demostración, en contraste, conduce necesariamente a la certeza. Teniendo en mente esta definición de los razonamientos demostrativos es fácil sospechar que existen varias cuestiones en las que la filosofía —o sabiduría, en palabras de Averroes— y la ley podrían diferir; no obstante, Averroes defiende que no existe conflicto entre ellas porque “*la verdad no contradice a la verdad*; más bien, concuerda con ella y le sirve de testigo”²² (fa anna al-ḥaqqā lā yudāddu al-ḥaqq, bal yuwāfiqū-hu wa yashhadu la-hu).²³

Así, el razonamiento demostrativo no debe ser considerado como una innovación herética, como algunos teólogos dialécticos y literalistas (*ḥasbwiyya*) han pensado, sino que los razonamientos demostrativos y las proposiciones religiosas son compatibles. Es posible comprender las proposiciones religiosas recurriendo al razonamiento silogístico, es decir, infiriendo lo desconocido desde lo conocido. Para Averroes, el razonamiento silogístico (*qiyās*) es necesario para reconocer las pruebas del artesano del mundo, tal como el razonamiento jurídico (*qiyās*) es necesario para comprender los estatutos legales.²⁴ No es ade-

²¹ La definición del silogismo demostrativo se encuentra en *Analíticos Posteriores*: “Por demostración me refiero a un silogismo productivo o conocimiento científico, un silogismo, es decir, la obtención de aquello por lo que dicho conocimiento es *eo ipso*. Asumiendo entonces que mi tesis sobre la naturaleza del conocimiento científico es correcta, las premisas del conocimiento demostrado deben ser verdaderas, primarias, inmediatas, mejor conocidas y previas a la conclusión, que está más lejanamente relacionada con ellas, como el efecto lo está a la causa” (Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 1, 2, 71b18-24).

²² Taylor observa que la fuente de este principio de la unidad de la verdad está en *Analíticos Primeros* 1, 32, 47a8-9, donde Aristóteles afirma que “todo lo que es verdadero debe concordar en sí mismo en todo aspecto”. Taylor nota que Aristóteles hace esta observación cuando explica que las deducciones pueden reducirse a las tres figuras silogísticas que aparecen en los *Analíticos Primeros* (Taylor, “Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth”, *op. cit.*, p. 6).

²³ Averroes, “*Faṣl al-maqāl*”, *op. cit.*, p. 83; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 9.

²⁴ Averroes emplea el término *qiyās*, que podría ser traducido por “argumento silogístico” (en un contexto filosófico), o como “razonamiento analógico” (en un contexto jurídico). La distinción es relevante y Averroes ciertamente es consciente de esto. Sin embargo, en el *Faṣl* no menciona nada al respecto. Presenta ambos como modos de

cuado, como han hecho algunos teólogos, rechazar el razonamiento silogístico argumentando que se trata de una metodología extraña que no existía en los comienzos del islam. En efecto, el razonamiento jurídico es algo posterior al islam temprano, que tras la muerte del profeta se convertiría en una herramienta fundamental y obligatoria para los juristas que necesitaban interpretar y completar la ley islámica. La reflexión es algo natural a los seres humanos, musulmanes y no musulmanes. Los antiguos indagaron sobre dicha capacidad humana del modo más completo, dando lugar a la filosofía y la lógica y, en consecuencia, según Averroes, los musulmanes deberían estudiar lo que los antiguos han dicho en sus libros.

Averroes piensa que las obras filosóficas de los antiguos no interfieren con las enseñanzas de la religión islámica; más bien, concuerdan con ella y ofrecen una metodología útil para descubrir aquellas proposiciones que no están en armonía con la verdad. Y, así, Averroes concluye que la ley permite, ordena y recomienda el estudio de los escritos filosóficos de los antiguos; critica a aquellas personas en extremo ignorantes que ven en los tratados filosóficos algo peligroso para la fe y, por lo tanto, impiden que los creyentes estudien y reflexionen sobre ellos. Confunden, dice, lo accidental con lo esencial:

En efecto, decimos que quienquiera que impida a alguien apto para ello que reflexione sobre los libros de la sabiduría, sosteniendo que supuestamente algunas personas viciosas quedaron perplejas al reflexionar sobre ellas, es como si uno intentara impedir que personas sedientas bebieran agua fresca hasta morir de sed, sosteniendo que otras personas se atragantaron con ella y murieron. Pues morir por atragantarse de agua es una cuestión accidental, mientras que [morir] de sed es una cuestión esencial y necesaria.²⁵

Aunque los tratados filosóficos deben ser estudiados, Averroes también afirma, explícitamente, que no son para cualquier

argumentación. El islam da una notoria relevancia a la argumentación jurídica. Pueden encontrarse importantes contribuciones a este respecto en Nail Shehaby, “*Ilm* and *Qiyās* in Early Islamic Legal Theory”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, núm. 1, 1982, pp. 27-46.

²⁵ Averroes, “*Faṣl al-maḳāl*”, *op. cit.*, p. 82; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 7.

musulmán, puesto que podrían ser confusos para aquellos que no tengan la capacidad intelectual para comprender las demostraciones; explica que, de acuerdo con la naturaleza de las personas, hay diferentes tipos de asentimiento. Algunas personas asienten a través de la demostración; otras, a través de argumentos dialécticos y retóricos. Quienes asienten ante argumentos dialécticos y retóricos se conforman con el sentido aparente de la ley, mientras que quienes asienten ante la demostración se percatan de que algunas proposiciones coránicas necesitan ser interpretadas:

La razón por la que en la Ley están contenidos un sentido aparente y uno interno responde a las diferencias en la disposición innata de las personas y a sus capacidades innatas para el asentimiento. La razón por la que los sentidos aparentemente contradictorios están ahí asentados es para dar noticia de “aquellos bien versados en la ciencia” y llevar a la interpretación que los reconcilia. Esta idea es señalada en Su afirmación (que Él sea exaltado), “Él es quien les ha enviado el Libro; en él, hay versos hijos...” y sigue su afirmación, “y aquellos bien versados en la ciencia” [Corán, 3:7].²⁶

La interpretación es una cuestión esencial y, en efecto, Averroes cree que el más cualificado para interpretar las proposiciones coránicas es el filósofo, ya que asiente a la verdad a través de demostraciones racionales. El conocimiento demostrativo ayuda a discernir entre las expresiones literales y alegóricas de la verdad.²⁷ Ya que los filósofos han demostrado las cuestiones teóricas, también pueden discernir aquellas proposiciones religiosas que supuestamente están en conflicto con la filosofía, y ayudar a eliminar estas contradicciones.

²⁶ Averroes, “Fasl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 85; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ La mayoría de los teólogos islámicos, como el propio Averroes afirma, concuerdan en que el Corán tiene varios significados ocultos; por ello, el verdadero musulmán debe estudiar y comprender el Libro a profundidad. Pueden encontrarse exhortaciones explícitas para interpretar y comprender correctamente los pasajes alegóricos y oscuros del Libro en muchos lugares de la literatura islámica; por ejemplo, en uno de los dichos del profeta puede leerse: “Lee el Corán y busca conocer sus significados [profundos] y extraños [obteniéndolos y comprendiéndolos]”.

Las tensiones entre filosofía y religión

Averroes acepta que hay algunos puntos en tensión entre las demostraciones filosóficas y las proposiciones religiosas. Hay ciertas proposiciones religiosas como, por ejemplo, la creación del mundo o la inmortalidad del alma, que supuestamente se contradicen con la filosofía. Estas contradicciones deben solucionarse, según Averroes, interpretando alegóricamente el Corán. Como la verdad no se opone a la verdad y las proposiciones religiosas pueden ser falsas, si se toman literalmente, es necesario establecer un criterio interpretativo. A partir de Corán 3:7, Averroes formula una teoría de la interpretación (*ta'wīl*) que apela explícitamente al razonamiento como la mejor fuente para comprender el sentido de los versos divinos:

Él ha enviado este Libro, en el que hay signos que son inequívocos y son fundamentales para el Libro, y otros que son equívocos. Pero aquellos torcidos del corazón siguen lo que de él es equívoco, buscando discordia y dando sus propias interpretaciones; pero nadie conoce su significado excepto Allah; y aquellos arraigados en el conocimiento afirman: “Creemos en él [el Libro] dado que procede de nuestro Señor”. Pero sólo recapacitan los que saben reconocer lo esencial.²⁸

Aquellos que recapacitan o, como dice Averroes, “aquellos bien versados en la ciencia”, son los filósofos; por lo tanto, sostiene que ellos son los que pueden discernir entre los versos inequívocos, categóricos o con un sentido directo (*unívoco* en términos aristotélicos) y los de múltiples significados o alegóricos (*equívocos* en términos aristotélicos). Para interpretar correctamente, los filósofos deben seguir reglas lógicas y gramaticales:

El significado de la interpretación es: obtener el significado figurativo de una expresión a partir de su verdadero significado, sin violar la tradición de la lengua árabe respecto al discurso figurativo al hacerlo; como llamar a una cosa por lo que se le asemeja, su causa, su consecuencia, lo que se le compara, o algunas otras de las cosas enumeradas para hacer cognoscible los tipos de discurso figurativo. Dado que el jurista hace esto respecto a muchos de los estatutos que se basan en la Ley, resulta todavía más apropiado que lo haga el que se adhiere a las ciencias demostrativas. El jurista sólo cuenta con un silogismo basado en la suposición, mientras

²⁸ Corán 3:7.

que aquel que es conocedor tiene el silogismo basado en la certeza. Y finalmente afirmamos que, siempre que la demostración conduzca a algo diferente del sentido aparente de la Ley, ese sentido aparente admite interpretación, de acuerdo en la regla de la interpretación en árabe.²⁹

Averroes insiste constantemente en la conexión entre la demostración y la certeza y, como cualquier aristotélico rigorista, posiciona el silogismo demostrativo por encima de las suposiciones. Cuando emerge una contradicción entre las proposiciones demostrativas y religiosas, los filósofos deben interpretar el verdadero sentido de estas últimas y mostrar que la religión está en concordancia con las proposiciones filosóficas que han sido probadas por Aristóteles en las ciencias naturales y en la metafísica. Los filósofos están cualificados para reconocer todo tipo de argumentos, desde las proposiciones apodícticas hasta las suposiciones y las falsedades; además, dado que han sido entrenados para llegar a la verdad a través de demostraciones, pueden descubrir aquellas proposiciones conflictivas que pudieran parecer opuestas a la verdad. En otras palabras, los filósofos usan sus habilidades lógicas y argumentativas para reconocer los puntos en tensión entre la filosofía y la religión; a pesar de su alta cualificación, no deben evaluar las proposiciones religiosas con la intención de concluir que son falsas o incoherentes. Averroes más bien cree que la religión islámica es definitivamente verdadera, pero que en algunos casos las proposiciones religiosas parecen falsas si se leen literalmente. Como el propio Corán admite ambigüedad en algunos de sus pasajes, es indispensable seguir un método que garantice el sentido real y la verdad de las proposiciones religiosas; en este sentido, Averroes postula el método demostrativo como el más adecuado para verificar la verdad. Su intención no es criticar o rechazar la religión, sino comprender racionalmente el sentido de algunas proposiciones que parecen ser filosóficamente incoherentes. Si los no creyentes han rechazado la coherencia de las creencias religiosas, esto se debe a algunos malentendidos teológicos, y no a la religión *per se*.

²⁹ Averroes, "Faṣl al-maqāl", *op. cit.*, p. 84; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 9.

El método demostrativo contrasta con el teológico. Los teólogos coinciden con Averroes en que el Corán necesita ser interpretado; sin embargo, desconfían del método demostrativo y recurren al método dialéctico. Según Averroes, los teólogos han dañado la unidad del islam. Su método está basado en opiniones y suposiciones, y es precisamente la variedad de opiniones la que ha dividido a los musulmanes: diferentes escuelas jurídicas y teológicas tienen, asimismo, opiniones diferentes, y por ello es necesario aclarar: *a)* que los argumentos dialécticos sólo conducen a suposiciones; *b)* que las personas que siguen exclusivamente la opinión son incapaces de alcanzar la certeza, y *c)* que, en consecuencia, los teólogos solamente mantienen debates infructuosos y confusos. Las críticas de Averroes contra el *kalām* están basadas en estos tres aspectos.

A diferencia de la teología, la filosofía confirma que la verdad no se opone a la verdad sino que concuerda con ella. Cuando los filósofos se enfrentan a proposiciones religiosas conflictivas extraen el principio esencial que ha sido expresado alegóricamente y demuestran que tanto la filosofía como la religión comunican la misma verdad (postura 1b), si bien utilizando diferentes tipos de discursos o racionalidades. Como la mayoría de los estudiosos del pensamiento de Averroes han observado, el *Faṣl al-maqāl* no defiende una doctrina de la doble verdad, tal como lo interpretaron algunos filósofos latino-cristianos. Averroes discierne perfectamente entre los discursos filosófico y religioso. La filosofía es una ciencia independiente basada en la demostración, así que es posible llegar a la verdad sólo a través del conocimiento filosófico y racional; en este sentido, el filósofo trabaja con un método neutral que garantiza la coherencia y la verdad de cada discurso, incluido el religioso. Esto no significa que la filosofía rechace la revelación divina. Averroes defiende la independencia de la filosofía y, al mismo tiempo, la unidad de la verdad: está convencido de que tanto la filosofía como la revelación divina transmiten la misma verdad, aunque empleen diferentes discursos y racionalidades.

La racionalidad de las creencias religiosas

La supuesta concepción racional de las creencias religiosas en Averroes ha sido discutida a profundidad. Como mencioné en los párrafos iniciales, algunos estudiosos conciben el proyecto filosófico de Averroes como un ejemplo de racionalismo islámico, mientras que otros defienden que Averroes es un musulmán piadoso. Es claro que, al menos en el *Faṣl*, Averroes no pretende contradecir las proposiciones religiosas y que defiende la prioridad metodológica de la demostración. Así, parece que la revelación está subordinada a la filosofía (postura 1a), pues ésta es descrita como un método externo e independiente. A este respecto, Averroes enfrenta dos enemigos: por un lado, los literalistas que evitan el uso de un método externo o neutral para comprender el Corán; por el otro, los teólogos que han aceptado el método dialéctico. Discutir con los literalistas es infructífero pues ellos piensan que el mensaje divino es la fuente exclusiva de la verdad; sin embargo, Averroes se refiere a ellos como un pequeño grupo que es refutado por el propio Corán, porque el Libro sostiene la necesidad de la interpretación.³⁰ Asimismo, la mayoría de los musulmanes apoyan el razonamiento silogístico y, en este sentido, concuerdan con la necesidad de interpretar el Libro. El verdadero problema se resume en cuál es el mejor método de interpretación, y Averroes claramente se decanta por el método demostrativo por encima del dialéctico; por lo tanto, los verdaderos enemigos de Averroes serían los teólogos dialécticos. Sin embargo, el método dialéctico no es problemático *per se* y, como muestra Averroes en el *Tahāfut al-Tahāfut*, resulta bastante útil para debatir sobre algunas cuestiones plausibles. El verdadero problema surge cuando algunos teólogos confunden una prueba dialéctica con una demostración o, en otras palabras, cuando consideran una opinión común como si se tratara de una proposición científica; luego, ha de discutirse si los intérpretes de la religión están utilizando el método preciso.

³⁰ Averroes, "Faṣl al-maqāl", *op. cit.*, p. 78; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 4.

La estrategia de Averroes es brillante: tras aceptar la verdad del mensaje divino lleva la discusión al terreno de los intérpretes y concluye, a mi juicio, que la teología podría ser reemplazada por una teoría de la interpretación (*ta'wīl*) basada en demostraciones filosóficas. Esta teoría de la interpretación tiene que respetar la esencia del mensaje divino y debe justificar racionalmente algunas creencias que parecen falsas cuando se toman en sentido literal. La filosofía no concluye con la falsedad de las creencias religiosas: si la verificación filosófica condujera a la falsedad de la religión, entonces Averroes debería ser leído como un pensador que hace de la racionalidad la única fuente válida de nuestro conocimiento, pero él acepta la religión como una fuente válida de la verdad. Así, la verificación consiste en armonizar los puntos en tensión. Averroes cree que los teólogos han errado al considerar la filosofía como un enemigo en lugar de un aliado; las proposiciones filosóficas y religiosas están traslapadas, y está convencido de que es mejor buscar una manera de armonizarlas que subrayar la incompatibilidad de los puntos en tensión.

El hecho de llevar la discusión al terreno de los intérpretes, es decir, de los teólogos ash'aríes y mu'tazilíes, permite que Averroes traiga a cuento una serie de cuestiones filosóficas que han sido malentendidas y que han conducido a una comprensión equívoca de las relaciones entre la filosofía y la religión. Al criticar a los teólogos, aclara que no está en desacuerdo con la religión, sino con algunas interpretaciones teológicas erradas, ya que están construidas sobre presupuestos filosóficos equívocos e incorrectos o falsos;³¹ rechaza las críticas que Al-Gazālī ha dirigido en contra de Alfarabi y Avicena, a quienes tacha de infieles respecto de tres cuestiones filosóficas: *i*) han admitido la eternidad del mundo; *ii*) han negado el conocimiento divino de los particulares, y *iii*) no defienden la resurrección de los cuerpos y, por lo tanto, parecen tener ideas extrañas en lo que respecta a la vida futura. De acuerdo con Averroes, Al-Gazālī ha

³¹ Estas discusiones filosóficas son desarrolladas a detalle en otros dos tratados, donde Averroes refuta algunas proposiciones teológicas. El primero es el *Kashf'an manābij al-adilla fi 'aqā'id al-milla* (*Desvelamiento de los métodos de comprobación respecto a las creencias de la comunidad religiosa*) y el segundo es el *Tabāfut al-Tabāfut* (*La incoherencia de la incoherencia*).

condenado a estos filósofos porque han ido en contra del consenso musulmán (*'iymā'*); sin embargo, Averroes contraargumenta que el consenso no puede ser determinado con certeza cuando se trata de cuestiones teóricas, aunque sí es posible para las cuestiones prácticas (*'amaliyāt*). Evocando de nuevo El Corán 3:7, afirma que las cuestiones teóricas quedan reservadas para aquellos “bien versados en la ciencia” y, siguiendo a Aristóteles, discierne entre las cuestiones prácticas y teóricas para explicar que si bien en las primeras el consenso tiene un papel importante, en las últimas no puede ser aceptado. Los teólogos, pues, han asumido algunas proposiciones teóricas como verdaderas porque son aceptadas por la mayoría de los musulmanes, mas no porque las hayan demostrado. Una vez que los teólogos aceptan las opiniones comunes, formulan argumentos a partir de ellas; no obstante, lo que construyen no son demostraciones, sino argumentos dialécticos. De esta manera, los teólogos emplean el razonamiento silogístico para respaldar sus puntos de vista y no para defender el verdadero sentido del texto. A diferencia de los teólogos, los filósofos extraen el verdadero sentido del texto pues toman los pasajes conflictivos y los llevan de su sentido literal o aparente (*dalāla l-ḥaqīqīa*) hacia su sentido alegórico (*dalāla l-majāzīa*).

En repetidas ocasiones Averroes distingue entre tres tipos de personas frente a la ley: los retóricos, los adeptos a la interpretación dialéctica y los seguidores de la interpretación demostrativa.³² La distinción es relevante pues, como es sabido, los últimos son aquellos capaces de interpretar el texto. Una vez que han extraído su sentido verdadero, continúa Averroes, no deben transmitirlo a aquellos que se guían por la retórica o la dialéctica: “las interpretaciones no deben ser declaradas a la multitud, ni en libros retóricos o dialécticos”.³³ Esto no significa que Averroes aliente la formación de una especie de secta hermética. Dado que algunas personas no tienen la capacidad para comprender las demostraciones es mejor enseñarles la misma verdad a través de diferentes métodos; puesto que la intención

³² Averroes, “Faṣl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 93; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 26.

³³ *Idem*.

de la ley es enseñar la ciencia verdadera y la verdadera práctica³⁴ para la mayoría, deberá entonces recurrir a aquellos métodos que son comunes a la mayoría, *i.e.*, los métodos retórico y dialéctico. Cuando los filósofos discuten sobre proposiciones religiosas conflictivas con gente que es incapaz de comprender la demostración:

[...] es obligatorio declarar y decir, respecto al sentido aparente —cuando haya duda de si el sentido es aparente en sí mismo o para todos, y no sean capaces de interpretarlo— que se trata de uno de esos [versos] que se asemejan a otro [que en su interpretación es] desconocido, excepto para Dios, y que es obligatorio detenerse en Sus palabras (Que sea exaltado) y ser incluidas aquí: “Nadie conoce su interpretación sino Dios” [Corán, 3:7]. De esta misma manera debe surgir la respuesta respecto a la pregunta sobre cuestiones oscuras para las que no existe una vía para la multitud; como indican sus Palabras (Que sea exaltado), “Y te preguntarán sobre el espíritu; diles: “El espíritu es por orden del Señor; y del conocimiento se les ha concedido sólo un poco” [Corán, 17:85].³⁵

Una vez más, Averroes recurre a Corán 3:7, pero esta vez, en lugar de afirmar que “aquellos bien versados en la ciencia” son también capaces de comprender los pasajes oscuros y conflictivos, reserva esta capacidad solamente a Dios; por lo tanto, encontramos en el *Faṣl* dos interpretaciones, diferentes y opuestas, del mismo pasaje coránico: por un lado, en las primeras líneas del *Faṣl* afirma que la ley obliga a la interpretación; por otro lado, más adelante remite al mismo pasaje coránico y afirma que hay algunos pasajes que se refieren a aquello que es conveniente enseñar, pero cuyo verdadero significado sólo es conocido por Dios. Dado que la interpretación filosófica podría ser peligrosa, la ley tiene que regular su uso. En este sentido, la

³⁴ “La ciencia verdadera es el conocimiento de Dios (sea bendecido y exaltado) y de todas las cosas existentes tal como son, especialmente las más venerables entre ellas; y el conocimiento de la felicidad en la otra vida y de la miseria en la otra vida. La verdadera práctica es seguir las acciones que promueven la felicidad y evitar aquellas acciones que promuevan la miseria; y el conocimiento de estas acciones es lo que llamamos “sentido práctico” (Averroes, “*Faṣl al-maqāl*”, *op. cit.*, p. 97; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 23).

³⁵ Averroes, “*Faṣl al-maqāl*”, *op. cit.*, p. 101; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 27.

ley tiene un papel dominante y, en definitiva, la filosofía está subordinada a ella. La perspectiva de Averroes sobre la relación entre filosofía y religión es, pues, bastante compleja. La filosofía es una disciplina independiente, es la ciencia de los antiguos. Algunos teólogos la han considerado un método ajeno a la religión islámica; sin embargo, Averroes ha defendido que no se trata de algo ajeno, sino que más bien religión y filosofía están íntimamente conectadas, y que esta última es obligatoria y recomendada por la ley religiosa. No obstante, ya que no todos la pueden comprender, las demostraciones filosóficas quedan reservadas a una minoría. La mayoría de las personas no son capaces de comprender las demostraciones, sino sólo los discursos retóricos y dialécticos, por ello, hay diferentes tipos de racionalidad para alcanzar la verdad.

La intención del *Faṣl* es mostrar la armonía que existe entre la ley religiosa y la filosofía (la sabiduría). Cabe sospechar que Averroes ha fracasado, pues admite que las demostraciones filosóficas no son para el común de la gente y, en este sentido, los creyentes ordinarios seguirán sospechando de la filosofía; en otras palabras, parece que Averroes no argumenta en torno de la armonía entre filosofía y religión, sino que, más bien, justifica y vindica el uso de las demostraciones filosóficas cuando admite que en algunos casos podrían ser peligrosas para los creyentes ordinarios; es ambivalente: defiende la necesidad de la demostración filosófica y, al mismo tiempo, subraya cuán riesgosa puede ser. A mi parecer, el *Faṣl* no es un tratado fallido; la estrategia de Averroes es muy sugerente: argumenta que la ley obliga a realizar demostraciones filosóficas y a la vez que la filosofía provee los criterios de verificación para la ley. Por ello puede concluir que la filosofía y la ley islámica son “hermanas de leche” (“compañeras por naturaleza, amigas por substancia y por disposición innata”)³⁶ y, en este sentido, deben recurrir una a la otra: la ley requiere de un método de verificación y la filosofía necesita ser validada por la ley como el método más perfecto para llegar a la verdad. Tanto la filosofía como la ley son

³⁶ Averroes, “*Faṣl al-maqāl*”, *op. cit.*, p. 106; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 32.

fuentes válidas de la misma verdad. Averroes sugiere constantemente que la religión y la filosofía son verdaderas *per se*, pero que usan diferentes tipos de discurso y están dirigidas a diferentes tipos de racionalidad.

Tanto la filosofía como la religión enseñan la misma verdad y no se contradicen entre sí; de este modo, cuando surge una contradicción el problema no debe ser visto como un conflicto intrínseco entre ellas. Más bien, el problema debe ser entendido como un conflicto entre intérpretes. La verdad no se opone a la verdad: son los intérpretes los culpables de que haya oposición; en otras palabras, generan discusiones dialécticas y, en este sentido, las proposiciones religiosas y filosóficas podrían llegar a ser contradictorias entre sí. La dialéctica, como muestra Averroes en el *Kashf'an manābij* (*Desvelamiento de los métodos de comprobación respecto a las creencias de la comunidad religiosa*) y en el *Tabāfut al-Tabāfut* (*La incoherencia de la incoherencia*), es útil para mostrar cuán defectuosos son algunos argumentos teológicos. Cuando Averroes discute contra los teólogos no establece el modo definitivo en el que deben comprenderse las proposiciones religiosas; más bien, rechaza sólo a algunos intérpretes que contradicen las demostraciones filosóficas. No trata de demostrar el sentido verdadero de las proposiciones religiosas sino que únicamente discute y debate sobre aquellas cuestiones como un ejercicio útil para aclarar el modo como deben plantearse los problemas filosóficos.

Las discusiones dialécticas

El *Tabāfut al-Tabāfut* es un tratado donde Averroes responde a las críticas de Al-Gazālī en contra de la filosofía. Ambos tratados, el *Tabāfut al-falāsifa* (*La incoherencia de los filósofos*), de Al-Gazālī, y el *Tabāfut al-Tabāfut* (*La incoherencia de la incoherencia*), de Averroes, son obras representativas sobre la relación conflictiva entre teólogos y filósofos. Averroes escribió sus réplicas a Al-Gazālī antes de escribir el *Fasl*. Este último trata de formular una respuesta legal al cargo de impiedad con que se acusaba a los filósofos, mientras que el *Tabāfut* discute algunos problemas filosóficos específicos. Averroes, sin embargo, expli-

ca que el tipo de discusión que presenta en el *Tabāfut* es estrictamente dialéctico. Como Richard C. Taylor³⁷ ha subrayado, el propio Averroes afirma en la decimonovena discusión que una prueba demostrativa para estas cuestiones puede encontrarse en las obras escritas para los estudiantes de este arte [la demostración].³⁸ Taylor piensa que esto significa que la verdad, en su sentido más pleno, es presentada en las obras filosóficas de Averroes y, de manera especial, en sus comentarios sobre Aristóteles. En cambio, según Oliver Leaman, la línea de argumentación de Averroes es a grandes rasgos bastante similar en todas sus obras, incluidos los comentarios a Aristóteles y, en este sentido, el *Tabāfut* es una fuente fidedigna para conocer el abordaje correcto de la filosofía de Averroes. Otros estudiosos, como Barry Kogan,³⁹ también han subrayado que en el *Tabāfut* Averroes no está presentando su propia postura filosófica, sino que puede ser considerado como un trabajo preliminar para aquellos que quieran aprender el arte de la demostración.

³⁷ Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie", *op. cit.*, p. 40.

³⁸ Averroes escribe: "Todo esto es la teoría de los filósofos sobre este problema, y del modo en que lo hemos presentado aquí, con sus pruebas, resulta una afirmación persuasiva mas no demostrativa. Les corresponde a ustedes inquirir sobre estas cuestiones en los lugares donde han sido tratadas en los libros de la demostración, si son una de aquellas personas con la perfecta felicidad, y si son uno de aquellos que aprenden las artes de aquello en función de lo cual es prueba. Pues las artes demostrativas se asemejan mucho a las prácticas; pues así como un hombre que no es artesano no puede ejercer la función de la artesanía, del mismo modo no le es posible a aquel que no ha aprendido las artes de la demostración ejecutar una función de demostración que sea una demostración en sí misma: efectivamente, esto es todavía más necesario para este arte que para cualquier otro —y esto no suele reconocerse en el caso de esta práctica sólo por tratarse de un mero acto— y por tanto una demostración como ésta puede proceder sólo de uno que haya aprendido este arte. Los tipos de argumentos, sin embargo, son muchos, algunos demostrativos, otros no, y dado que los argumentos no demostrativos pueden ser aducidos sin el conocimiento de este arte, se llegó a pensar que esto también podía ocurrir en el caso de los argumentos demostrativos, pero es un gran error. Y, por lo tanto, en las esferas de las artes demostrativas, no hay otro argumento posible sino aquel argumento técnico que sólo el estudiante de este arte puede obtener, tal como ocurre en el caso del arte de la geometría. Por lo tanto, nada de lo que hemos dicho en este libro es una prueba demostrativa técnica; todos son argumentos no técnicos, algunos ejercen mayor persuasión que otros, y es en este espíritu en el que ha de ser comprendido lo que aquí hemos escrito" (Averroes, *Tabāfut al-Tabāfut* [*The Incoherence of the Incoherence*], 2 vols., tr. Simon van den Bergh, Londres, Luzac & Co., 1969, pp. 257-258).

³⁹ Cf. Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Nueva York, State University of New York Press, 1985, pp. 17-25.

A mi juicio, el *Tabāfut* de Averroes es un ejercicio argumentativo útil para discernir entre los argumentos dialécticos y los demostrativos; ahí, muestra el alcance y los límites de los argumentos dialécticos. Su intención principalmente es analizar a profundidad y dismantelar algunas “demostraciones” teológicas que son defectuosas por dos razones: *a)* por basarse en errores filosóficos y malentendidos, y *b)* por ser presentadas como pruebas demostrativas cuando en realidad sólo son probabilidades y suposiciones. En relación con el primer inciso, tanto en el *Kashf an manābij* como en el *Tabāfut*, Averroes hace notar el tipo de errores filosóficos que se pueden encontrar en los argumentos teológicos, por ejemplo, que siguen el atomismo de los antiguos griegos y confunden las nociones de causalidad, unidad divina, atributos divinos, creación, revelación, predestinación, la otra vida, etcétera. Averroes asume la filosofía natural y la metafísica aristotélicas, y contrasta esta concepción con la “teología filosófica” de sus adversarios, para así destacar algunos de sus errores intrínsecos. En lo que atañe al segundo inciso, explica algunos errores formales y metodológicos en que incurren los teólogos cuando asumen ciertas suposiciones como verdaderas pero que, además, intentan construir argumentos demostrativos sobre materias plausibles como, por ejemplo, la inmortalidad del alma.

Los argumentos y discusiones que Averroes ofrece en el *Kashf an manābij*, pero especialmente en el *Tabāfut*, son, a mi parecer, verdaderamente importantes para poder discernir entre los argumentos dialécticos y demostrativos y, al mismo tiempo, muestran el modo en que ambos tipos de argumentación están relacionados entre sí cuando se discute sobre ciertas cuestiones. Averroes está convencido de la superioridad metodológica de la demostración; sin embargo, hay una serie de cuestiones que no pueden ser comprobadas empleando la demostración apodíctica. Esto no significa que la filosofía sea defectuosa o incompetente para resolver algunos problemas; más bien, que tenemos que utilizar la metodología apropiada al momento de tratar cada cuestión: algunos problemas son dialécticos, ya que sus premisas son sólo probables, pero hay otros que exigen y permiten una prueba apodíctica; por lo tanto, tal y como entiendo el proyecto filosófico de Averroes, lo que él sugiere es que se

comprenda claramente la esencia de las premisas religiosas para discernir qué proposiciones pueden ser verificadas a través del método demostrativo y cuáles han de ser consideradas sólo como afirmaciones probables. No pretende convertir las proposiciones religiosas en argumentos demostrativos; piensa más bien que es necesario reflexionar racionalmente sobre las proposiciones religiosas. La reflexión racional alcanza su más alto nivel con la demostración apodíctica, y quien conoce el arte de la demostración asume el conocimiento previo de otro tipo de argumentos y materias filosóficas.

En resumen, Averroes critica la metodología teológica, pero respeta el mensaje divino. De manera aguda expone la debilidad y los defectos de la comprensión teológica de la religión, y declara la superioridad de la demostración apodíctica. Si los teólogos se han equivocado en su comprensión de la religión, es necesario indagar por el sentido correcto de las proposiciones religiosas; la respuesta ya es conocida: el verdadero sentido se consigue a través de la interpretación basada en la demostración. El papel fundamental de la demostración conduce a dos concepciones, diferentes pero complementarias, del proyecto filosófico de Averroes: *a)* por un lado, Averroes podría considerarse un aristotélico estricto que intenta armonizar la religión islámica con las conclusiones alcanzadas por Aristóteles en sus tratados filosóficos y, en este sentido, podría tomársele por un racionalista que equipara el islam con la filosofía de Aristóteles, es decir, que asume que el modo apropiado de llegar a la verdad es la razón, y *b)* por el otro, se le podría concebir como un lógico aristotélico, interesado en construir una teoría de la argumentación flexible en la que la demostración ocuparía un papel regulativo, y ello no excluiría la apertura a otros tipos de argumentación y vías de asentimiento, dependiendo del tipo de problema que se esté discutiendo. En este último sentido, no se trata exactamente de un filósofo racionalista, sino de un argumentador que asume la superioridad de la demostración como una fuente perfecta de la verdad, que no excluye otras formas de argumentación que podrían fungir igualmente como fuentes válidas, aunque inferiores, de conocimiento.

Argumentos y formas de asentimiento

Concebir a Averroes como un aristotélico estricto significa que su postura filosófica final y su verdadera comprensión de las proposiciones religiosas tienen que estar fundadas especialmente en sus comentarios sobre la filosofía de Aristóteles y no en sus “tratados dialécticos” como el *Kashfʿan manāhij* o el *Tabāfut*. Mientras estos últimos son tratados consagrados a una exposición crítica de los teólogos, su resolución final sobre las distintas cuestiones que en ellos se discuten es la aristotélica. Si esto es así, Averroes está presentando una versión aristotélica de las proposiciones religiosas y, ciertamente, habrán de surgir algunos puntos de conflicto; por ejemplo, si consideramos algunos temas, como la comprensión de Dios o la inmortalidad del alma,⁴⁰ es fácil terminar enfrentando posiciones incompatibles o al menos diferentes. La concepción que Averroes tiene de Dios sigue argumentos aristotélicos de la *Física* y la *Metafísica*.⁴¹ Surgen algunos conflictos cuando Averroes rechaza, por ejemplo, que

⁴⁰ Mientras en el *Tabāfut* Averroes ofrece argumentos para la inmortalidad del alma personal, en sus tres comentarios del *De anima* no la admite. Ésta es una de las cuestiones que nos hace sospechar que la postura filosófica definitiva de Averroes se encuentra en sus comentarios sobre Aristóteles y que el *Tabāfut* se limita a proveer algunos argumentos útiles para aquellos que quieran argumentar sobre la posibilidad de un alma inmortal. No hay que olvidar que el *Tabāfut* es un tratado que sirve para enseñar a argumentar. Por lo tanto, que ahí Averroes se permita construir argumentos dialécticos a favor de la inmortalidad no quiere decir que ésa fuese su postura final.

⁴¹ Como Taylor observa, la comprensión que Averroes tiene de Dios sigue la descripción aristotélica del mundo físico. En su *Física*, Aristóteles establece las bases para el movimiento eterno del cielo. Defiende la existencia de una pluralidad de motores inmóviles que finalmente le lleva a concluir la existencia de un primer motor inmóvil; pero, como observa Taylor, Averroes añade un paso: en su *Gran Comentario al De anima* y en su *Gran Comentario a la Metafísica*, Averroes se vale de la psicología racional para presentar una explicación más clara de la naturaleza de las entidades inmateriales (Taylor, “Averroes: God and the Noble Lie”, *op. cit.*, pp. 41-45). Cuando explica el conocimiento humano, Averroes sostiene que la aprehensión de lo universal es posible gracias a la actualización inmaterial del intelecto: “Averroes asevera que debe haber un Intelecto material separado y un Intelecto agente separado actualizándolo, compartidos por todos los seres humanos, y que estos intelectos separados, aunque son entidades inmateriales, deben ser consideradas como parte de la naturaleza humana por medio de una operación de vinculación más que como partes ontológicas de los seres humanos” (*ibid.*, p. 43). Averroes afirma que hay una jerarquía entre las entidades intelectuales, donde la primera es Dios, la Primera causa y la Primera forma, que no tiene potencia y es pura actualidad, eternamente, caracterizado por su actividad intelectual.

Dios conoce las formas de las cosas que existen en el universo, o que Dios es la causa eficiente que crea el universo *ex nihilo*. En resumidas cuentas, para Averroes, Dios no se relaciona ni tiene conocimiento del mundo; el mundo, sin embargo, está relacionado con él porque él es la causa final.

Parecería que una comprensión aristotélica de Dios no podría ser compatible con el islam, si bien Averroes apuntaría hacia dicha posibilidad; para la mayoría de los musulmanes, Dios se relaciona con el mundo porque es su creación: la omnipotencia divina implica que Dios conoce y rige el mundo. Averroes piensa que no es necesario pensar en una contradicción entre ambas posturas: la verdad no se opone a la verdad; a pesar de la aparente incompatibilidad entre estas posturas, no significa que haya dos verdades distintas; más bien, hay diferentes modos de comprender la verdad. Como ya se ha explicado, la demostración es la vía más perfecta, y Averroes apoya que la filosofía de Aristóteles es demostrativa. Si bien el objetivo de la filosofía es demostrar la verdad, la meta de la religión no es probar nada sino facilitar la comprensión de Dios y de la revelación. Es precisamente en este punto en el que se puede vislumbrar cómo Averroes está construyendo una teoría de la argumentación lo suficientemente flexible, en la que existen diferentes tipos de asentimiento. Es verdad que el modo más perfecto de argumentación es el demostrativo; desde una perspectiva formal, los argumentos apodícticos son definitivamente superiores a cualquier otro tipo de argumentación, y, de acuerdo con las distintas disposiciones naturales de los seres humanos, la presentación demostrativa de la verdad no es suficiente: la verdad tiene que ser presentada alegóricamente a las personas que no son capaces de entender la demostración filosófica.

Los argumentos demostrativos y las alegorías tienen diferentes intenciones. O, como he dicho antes, la filosofía y la religión tienen objetivos diferentes: mientras la primera genera creencias que provienen de los argumentos apodícticos, la segunda representa un modo accesible y persuasivo de presentar la verdad. Así, por ejemplo, ante una cuestión que a la vez es filosófica y religiosa, como ocurre con la comprensión de Dios o la inmortalidad del alma, es importante discernir entre tres formas de comprensión; a saber, la filosófica, la dialéctica y la retórica.

En lo que sigue, ilustraré estas tres formas recurriendo al caso específico de la inmortalidad del alma:

1. En la filosófica, Averroes afirma que no es posible concebir la inmortalidad del alma personal, sino sólo la permanencia del alma humana en tanto que especie.⁴²

⁴² Lo que Averroes concibe, por ejemplo, en su *Gran Comentario al De anima*, es que las especies son eternas; así, ya que los seres humanos siguen existiendo, el alma en tanto que especie seguirá existiendo. La postura final de Averroes es bastante controvertida. Por ejemplo, Ovey N. Mohammed sostiene que la doctrina del alma que se encuentra en el *Gran Comentario al De anima* de Averroes es la misma que encontramos en el *Tabāfut* (Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1984, pp. 24-28). En el tercer capítulo de su estudio, Mohammed concluye: "Averroes reconoce que la continuidad entre esta vida y la siguiente ocurre a través del alma, mientras al mismo tiempo sostiene que, siendo la perfección de un cuerpo orgánico, el alma no puede tener ninguna actividad fuera del cuerpo. El hombre entrará en la 'vida eterna' cuando el cuerpo de la resurrección tome el lugar de este cuerpo mundano en la nueva creación. Viéndolo de otra manera, la exposición de Averroes sobre el alma es una explicación de la vida futura garantizada por el Corán, pero en términos aristotélicos. Es una defensa de la concepción monista del hombre encontrada en Aristóteles y en el Corán. [...] él [Averroes] coincide con la revelación en que la existencia del hombre en esta vida y la siguiente depende de la voluntad de Dios" (*ibid.*, pp. 113-114). Richard C. Taylor ha discutido a profundidad la interpretación de Mohammed, y subraya que no hay ninguna descripción filosófica sobre la vida futura para el alma personal en el *Gran Comentario al De anima* (cf. Richard C. Taylor, "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, núm. 9, 1998, pp. 87-110). Conuerdo con él. A mi parecer, Averroes se dedica a mostrar la verdad de la descripción aristotélica del alma, en la que *noûs* y *psychê* se distinguen con precisión. Esta última es el principio de las operaciones biológicas de los cuerpos vivientes (*De anima* 414a11-12). La intelección, sin embargo, se explica de un modo bastante complicado. El proceso por el que el intelecto pasivo (*noûs pathetikós*) genera las imágenes en la facultad imaginativa a partir de objetos físicos percibidos por los sentidos externos es parte de estas operaciones biológicas; sin embargo, las imágenes y las formas tienen que ser actualizadas por el intelecto agente para convertirse en inteligibles. Como es bien sabido, Averroes elabora una doctrina compleja del intelecto. Explica que es necesario para poder recibir los inteligibles que lo hagan a través del intelecto material. Cuando esto ocurre, este intelecto se convierte en un intelecto activo, por mediación del intelecto agente. Lo más importante aquí es que el intelecto material está separado y que es un receptáculo de los inteligibles eternos. Estos inteligibles tienen una naturaleza corruptible sólo en el intelecto pasivo con el que cuentan todos los seres humanos individuales. Así, el intelecto pasivo es diferente del intelecto material: mientras el primero es corruptible, el segundo no lo es; por ello, según la concepción de Averroes sobre el *De anima* de Aristóteles, las almas personales mueren cuando el cuerpo muere, *i.e.*, cuando las operaciones biológicas cesan. Sin embargo, la especie inteligible permanece en el intelecto material. En su *Gran Comentario al De anima*, Averroes escribe: "Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus

2. En la dialéctica, este problema se discute en el *Tabāfut*. En este tratado, Averroes muestra, por ejemplo, que es posible construir algunos argumentos para defender la plausibilidad de la inmortalidad del alma. Como es bien sabido, los argumentos dialécticos se caracterizan por su plausibilidad. No hay inconveniente en usar este tipo de argumentos en algunas cuestiones (por ejemplo, en materia ética); el problema surge cuando alguien concibe los argumentos dialécticos como si éstos fueran demostrativos, es decir, cuando se da asentimiento a proposiciones probables como si fueran certezas. Esto último es lo que ocurre con los teólogos pues, en opinión de Averroes, trabajan con probabilidades al modo de certezas. A mi parecer, dado que la fe puede ser considerada una verdad subjetiva, resulta relativamente fácil confundir en el ámbito religioso un argumento dialéctico con uno demostrativo; en otras palabras, algunos argumentos dialécticos generan certeza no por la infalibilidad de los argumentos, sino por la disposición volunta-

fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subjecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis” (Stuart F. Crawford [ed.], *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1953, pp. 399-400; hay una versión disponible en inglés en Richard C. Taylor, *Averroes’ Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009). Ciertamente, la doctrina averroísta del intelecto no es exclusivamente aristotélica. Como han mostrado muchos estudiosos, está influida por Alejandro de Afrodisia, Temistio, Alfarabi y otros, como por ejemplo Avicena, con quien mantiene una actitud crítica. A este respecto, véanse, por mencionar unas cuantas referencias: Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992; Arthur Hyman, “Aristotle’s Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes”, en Dominic J. O’Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981, pp. 161-191; y de Richard C. Taylor, “Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics”, *Journal of the History of Philosophy*, núm. 36, 1998, pp. 507-523, e “Improving on Nature’s Exemplar: Averroes’ Completion on Aristotle’s Psychology of Intellect”, en Peter Adamson, Han Baltussen y M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2 vols. (suplemento del *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, núm. 83), Londres, University of London, 2004, vol. 2, pp. 107-130. Una discusión sobre la concepción averroísta del intelecto en la que se destaca su originalidad y al mismo tiempo los vínculos temáticos que podría tener con algunos planteamientos de la filosofía contemporánea, puede encontrarse en Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación*, tr. M. T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, pp. 119-329.

ria de asentir a un argumento como verdadero por el hecho de provenir de una autoridad o alguien confiable. Por ello, vale la pena discernir entre las certezas objetiva y subjetiva. Considero que esta distinción es bastante útil y, a pesar de que no se encuentra de forma explícita en los trabajos de Averroes, creo que está implícita en el *Faṣl*: Averroes distingue entre tres tipos de personas y tres tipos de argumentos: el demostrativo, el dialéctico y el retórico, que son muy distintos desde el punto de vista lógico. Es común encontrar personas que no asienten ante argumentos demostrativos (aunque sean perfectos lógicamente hablando), y personas que asienten a los argumentos dialécticos y retóricos como si sus premisas fuesen absolutamente verdaderas. Esto es así porque, como advierte Averroes correctamente, el asentimiento a la verdad no depende exclusivamente de la perfección o la consistencia de los argumentos, sino de la disposición natural de la persona para entenderlos.

3. En la retórica, las proposiciones religiosas son explicaciones alegóricas para la gente ordinaria que no está familiarizada con la filosofía. Como son incapaces de comprender los sofisticados argumentos de la metafísica, las ciencias naturales y la psicología racional, es necesario emplear con ellos un discurso accesible, compatible con su propia racionalidad. Las personas ordinarias asienten a la verdad a través de metáforas y alegorías que no son la verdad *per se*, sino una representación indirecta y accesible de ella; así, resulta conveniente para estas personas creer, por ejemplo, en la inmortalidad del alma. No es una proposición falsa dado que, filosóficamente, el alma es inmortal en tanto que especie. Puesto que las personas ordinarias no se ocupan de argumentos y demostraciones filosóficas, es más fácil explicarles la permanencia del alma en términos de un alma personal inmortal.

En síntesis, la filosofía no rechaza la inmortalidad del alma sino que hace algunos matices. Lo que Averroes hace desde su perspectiva filosófica es: *a*) en el *Faṣl* afirma que negar la existencia de la “vida futura” debe ser considerado como una “in-

credulidad”;⁴³ b) en el *Tabāfut* establece la posibilidad de un alma inmortal;⁴⁴ c) concuerdo con Richard C. Taylor cuando afirma que en el *Gran Comentario al De anima* no existe una prueba filosófica para la inmortalidad del alma, sino una demostración de la existencia de la vida futura para la especie humana.⁴⁵ Como se ha mostrado, la filosofía no rechaza las proposiciones religiosas, sino que las matiza; en este sentido, no hay razón para concluir que las creencias de las personas ordinarias son falsas. Hay razones para creer en la vida futura, aunque la permanencia del alma sea entendida de diferentes modos. La inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos son, desde el punto de vista de Averroes, alegorías, cuya esencia es la existencia de la vida futura. Comprendida de esta manera, la filosofía y la religión enseñan los mismos contenidos pero a través de distintos tipos de argumentos y para racionalidades diferentes.

Con los tres tipos de racionalidad recién descritos Averroes ofrece, a mi entender, una solución brillante para el supuesto conflicto entre la filosofía y la religión. La esencia de una alegoría —como, por ejemplo, la inmortalidad del alma— es la afirmación de la vida futura: tanto la filosofía como la religión comunican las mismas enseñanzas. Tal vez todavía haya cierta

⁴³ “Respecto a ésta [cuestión, *i.e.*, la vida futura], negar su existencia es una infidelidad, porque es una de las raíces de la Ley y algo a lo que puede asentirse a partir de los tres métodos” (Averroes, “Faṣl al-maqāl”, *op. cit.*, p. 95; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 21).

⁴⁴ “Pero la discusión del alma es muy oscura, y por ello Dios sólo ha dado conocimiento de esto a aquellos profundamente entendidos; y, por lo tanto, Dios, al contestar la pregunta de las masas sobre este problema, dice que este tipo de pregunta no les concierne: ‘Te preguntarán del espíritu. Diles: ‘El espíritu viene ante el llamado de mi Señor, y a ustedes no les es dado sino un pequeño conocimiento de esto». Y sobre la comparación de la muerte y el sueño en esta cuestión, es una prueba evidente que el alma sobrevive, ya que la actividad del alma cesa en el sueño a través de la inactividad de su órgano, pero la existencia del alma no cesa y, por lo tanto, es necesario que su condición en la muerte sea como su condición en el sueño, pues las partes siguen la misma regla. Y ésta es la prueba que todos pueden comprender y que es apta para ser creída por las masas, y que mostrará a los entendidos el modo en que se asegura la supervivencia del alma. Y esto es evidente por las Palabras Divinas: ‘Dios toma para sí las almas al momento de su muerte; y aquellos que no mueren en su sueño»” (Averroes, *Tabāfut al-Tabāfut [The Incoherence of the Incoherence]*, *op. cit.*, p. 344).

⁴⁵ Cf. Taylor, “Personal Immortality in Averroes’ Mature Philosophical Psychology”, *op. cit.*, pp. 87-110.

discordancia en el modo en que conciben la permanencia del alma: mientras Averroes argumenta en torno de la permanencia de la especie humana, algunos teólogos musulmanes defienden la inmortalidad del alma personal. Aunque no hay argumentos filosóficos que demuestren la inmortalidad del alma personal, Averroes trata esta cuestión en el *Tabāfut* como una creencia plausible; en este sentido, no hay nada reprehensible en el hecho de creer en la inmortalidad del alma personal, si esta creencia es considerada como una posibilidad y no como una certeza.

Consideraciones finales

En el *Faṣl*, Averroes discute que en un sentido literal algunas proposiciones religiosas son falsas; por lo tanto, deben ser interpretadas alegóricamente para extraer su sentido real. La interpretación ayuda a caer en cuenta de que la esencia de las proposiciones religiosas es verdadera, y que concuerda con las conclusiones filosóficas. Hay algunas proposiciones religiosas que no son verdaderas, sino plausibles. Los filósofos, como he insistido, están cualificados en lógica y, por ello, son capaces de reconocer aquellas proposiciones plausibles. A mi modo de ver, Averroes concibe la interpretación como un discernimiento del estatuto lógico de las proposiciones religiosas. La demostración juega un papel regulativo, siendo el tipo más perfecto de argumentación. Tal como sugiero interpretar el proyecto filosófico de Averroes, no significa que los otros tipos de argumentos sean irrelevantes o menos importantes. La filosofía enseña la presentación demostrativa de la verdad, mientras que la religión enseña su presentación alegórica. Desde un punto de vista lógico y epistemológico, el discurso religioso es inferior; sin embargo, esta inferioridad no afecta los contenidos de la religión, que son esencialmente verdaderos. De hecho, de acuerdo con Averroes, aunque la filosofía logra una comprensión superior de la verdad, la religión es obligatoria y universal. Se lee en el *Tabāfut*:

[...] las religiones son, según los filósofos, obligatorias, ya que conducen a la verdad de un modo universal a todos los seres humanos, pues la fi-

lososfía sólo dirige a un cierto número de personas inteligentes hacia el conocimiento de la felicidad y, por lo tanto, deben aprender la sabiduría, mientras la religión busca la instrucción de las masas de una manera general.⁴⁶

Averroes ofrece una explicación satisfactoria sobre la esencia de las proposiciones religiosas desde las perspectivas lógica y epistemológica: se trata de una verdad expresada a través de diferentes tipos de discursos y racionalidades; no obstante, parece que su postura implica una comprensión de la fe distinta a la común. Los teólogos musulmanes consideran, por lo general, que las proposiciones religiosas, *i.e.*, los pasajes coránicos, dependen de la revelación, y que el razonamiento lógico es útil para evitar ambigüedades e interpretaciones equívocas de los textos.⁴⁷ El razonamiento lógico es aceptado si sirve como método de verificación para fortalecer la fe. El creyente debe someterse al mensaje divino. Si surge alguna contradicción entre la fe y el razonamiento lógico, los teólogos encontrarán el modo de construir argumentos dialécticos que muestren a los creyentes ordinarios la consistencia de las proposiciones religiosas; en contraste, Averroes no adecua los argumentos filosóficos con las proposiciones religiosas: cuando emerge una supuesta contradicción es necesario interpretar el mensaje divino de manera tal que no exista conflicto alguno con una conclusión filosófica. En otras palabras, mientras los teólogos recurren al razonamiento lógico como un método de verificación de la fe, Averroes piensa que el razonamiento lógico y la filosofía constituyen la forma más plena de la verdad, aunque no disminuye la relevancia práctica de la ley ni rechaza la verdad de la religión; así, para Averroes, hay sólo una verdad y diferentes modos de asentir a ella.

Una temática central en el *Faṣl* es el sentido del término *taṣ-dīq* (asentimiento), entendido como el hecho de “considerar algo como verdadero”. Mientras los filósofos asienten a las demostraciones, otras personas asienten a los argumentos dialéc-

⁴⁶ Averroes, *Tabāfut al-Tabāfut* [*The Incoherence of the Incoherence*], *op. cit.*, p. 360.

⁴⁷ Puede consultarse, por ejemplo, Al-Ghazālī, “*The Correct Balance*”: *Freedom and Fulfillment (An Annotated Translation of Al-Ghazali’s al-Munqidh min al-Dalal including Five Key Texts)*, tr. R. J. McCarthy, Boston, Twayne Publishers, 1980.

ticos y otros a la presentación retórica de la verdad. Como ya se ha mostrado, Averroes vincula estos tres tipos de asentimiento a las disposiciones naturales de los seres humanos. Esto no quiere decir que sostenga la existencia de varias verdades, sino que más bien distingue entre distintas formas de asentimiento de acuerdo con las capacidades naturales de las personas. Parece que Averroes está explorando la noción de “fe” desde un punto de vista epistemológico: mientras los filósofos racionalizan sus creencias, los creyentes ordinarios necesitan explicaciones simples que provengan del consenso o de una autoridad persuasiva. No es posible lograr la certeza por medio del consenso y la autoridad; en cambio, la demostración filosófica conduce a la certeza. En sentido estricto, los filósofos no necesitan de la religión, pues el razonamiento demostrativo provee la comprensión más alta de la verdad. La religión está reservada para aquellos que no son filósofos. Dado que Averroes acepta la relevancia de los argumentos dialécticos y retóricos como métodos útiles para presentar la verdad a las masas, resulta claro que está abierto a diferentes tipos de argumentos; es en este último sentido que he propuesto aquí que en el *Faṣl* hay una teoría de la argumentación flexible. En su proyecto filosófico Averroes respeta la religión y acepta su verdad intrínseca; sin embargo, es consciente de que el discurso religioso es externamente ambiguo y eso dio pie a una serie de discusiones sobre su sentido real. El verdadero problema se reduce a cómo tratar el Corán. Averroes propone una teoría de la interpretación que distingue entre aquellos pasajes que requieren interpretación (pues contradicen una verdad filosófica), aquellos que no requieren esta interpretación (pues están en armonía con la filosofía) y, finalmente, aquellos pasajes que deben ser comprendidos como afirmaciones probables (e.g., la inmortalidad del alma personal).

A pesar de que la solución de Averroes parece satisfactoria, transforma radicalmente la noción de fe. Averroes ciertamente acepta que la religión islámica es verdadera y, en este sentido, es un creyente, aun cuando califica el asentimiento de la fe como inferior al asentimiento de la demostración. Excluye la posibilidad de una doctrina de la doble verdad, y sostiene dos nociones de la fe. Está abierto a los argumentos dialécticos y retóricos como fuentes válidas aunque inferiores de la verdad. La

filosofía, como metodología neutral, corrige algunos de los malentendidos teológicos, y nunca rechaza la necesidad de la religión; sin embargo, mientras los filósofos cuentan con un acceso perfecto a la verdad, los no filósofos tienen un acceso inferior. En resumen, existe una fe para aquellas personas con capacidades intelectuales que permitan el ejercicio filosófico, y otra para los creyentes ordinarios; mientras el primer tipo de fe se apoya en demostraciones filosóficas, el segundo se basa en un grupo de opiniones y suposiciones que son útiles para presentar la verdad de un modo mítico y accesible, que finalmente cristaliza en un grupo de valores morales y culturales promovidos por la ley.

Averroes armoniza la razón y la fe transformando el islam en una presentación alegórica de las demostraciones filosóficas; por ello, tiene una comprensión racional del islam. Los filósofos asienten la verdad porque los argumentos demostrativos son infalibles; los creyentes ordinarios no asienten las demostraciones, sino las probabilidades. La fe de los filósofos está enraizada en el conocimiento científico: los argumentos infalibles generan creencias infalibles; *i.e.*, certeza. Es una comprensión particular de la fe, donde conocimiento y certeza están conectados. Los creyentes ordinarios no alcanzan la certeza, y es por esta razón que desde un punto de vista lógico y epistemológico la creencia, a través de la fe, es inferior a la creencia a través de la demostración. La filosofía es una reflexión racional sobre los seres existentes que, según el *Fasl*, son indicadores del artesano, *i.e.*, la primera causa, Dios. El objetivo de la religión es enseñar la ciencia verdadera y su práctica a todos. Averroes subraya la dimensión pedagógica de la religión: su meta no es la reflexión filosófica, sino enseñar la verdad de un modo accesible; en este sentido, los creyentes ordinarios no necesitan comprender los problemas filosóficos o reflexionar sobre la verdad de las proposiciones religiosas; sólo necesitan encontrar el modo más fácil para alcanzar la felicidad. Ciertamente, el conocimiento de la verdadera felicidad no puede reducirse a cuestiones teóricas, sino principalmente a las cuestiones prácticas. Averroes es claro a este respecto y subraya la importancia de las acciones para alcanzar la felicidad:

Estas [acciones] están divididas en dos. Una es la de las acciones aparentes y corporales; su ciencia es la que llamamos “jurisprudencia”. La segunda división es la de las acciones del alma, como la gratitud, la paciencia y otros hábitos morales que la Ley insta o prohíbe, y su ciencia es lo que llamamos “ascetismo” y “ciencias del más allá”.

El propio Abū Hāmid [Al-Gazālī] se refirió a esto en su libro. Como la gente se había apartado de este tipo y había quedado inmersa en el otro tipo —a pesar de que este tipo está más relacionado con la piedad, que es la causa de la felicidad— él tituló su libro *El renacimiento de las ciencias de la religión*.⁴⁸

Estas dos divisiones son muy relevantes. La jurisprudencia es esencial en el islam. El propio Averroes era un jurista mālikí y realmente fungió como tal, pero también sirvió como *imām* durante el régimen de los almorávides. En algunos de sus trabajos destaca, como filósofo y como jurista, la importancia de los hábitos morales: escribió un comentario a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles y otro a la *República* de Platón donde discute a profundidad las cuestiones relacionadas con la filosofía práctica; también escribió una serie de tratados jurídicos donde trata con cuestiones religiosas prácticas. El islam, sin embargo, no se reduce a la jurisprudencia y a las acciones morales. Como muestra Al-Gazālī en el tratado al que Averroes alude, el islam tiene también una serie de obligaciones piadosas, necesarias para alcanzar la felicidad. A mi parecer, la presencia de estas obligaciones ayuda a aclarar que tanto la filosofía como la religión tienen diferentes objetivos; sin embargo, como he mostrado aquí, ambas están conectadas y se traslapan, pues son fuentes válidas de la misma verdad: mientras la filosofía trata sobre la verdad *per se*, la religión presenta la misma verdad usando un discurso accesible para todos. El proyecto filosófico de Averroes defiende la unidad de la verdad. El discurso religioso es plausible, persuasivo, pero ambiguo; por lo tanto, es fácil interpretarlo de manera equivocada. La filosofía provee el mejor método para evitar el literalismo y también para luchar contra los excesos en los que los intérpretes podrían incurrir. Así, para Averroes, la filosofía modela la religión y le ayuda a ser más cohe-

⁴⁸ Averroes, “Faṣl al-maḡāl”, *op. cit.*, p. 98; texto árabe en Averroes, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 23.

rente y plausible. La religión está comprometida a enseñar el camino más fácil para alcanzar la felicidad, pero no es posible alcanzar directamente la verdad sin recurrir al método filosófico.⁴⁹ ❖

Dirección institucional del autor:
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
Universidad Panamericana
Augusto Rodin 498
Col. Insurgentes-Mixcoac
03920, México, D. F.
 ✉ llopez@up.edu.mx

Bibliografía

- AL-GHAZĀLĪ, “*The Correct Balance*”: *Freedom and Fulfillment (An Annotated Translation of Al-Ghazali’s al-Munqidh min al-Dalal including Five Key Texts)*, tr. R. J. McCarthy, Boston, Twayne Publishers, 1980.
- AVERROES, *Averroè: Il trattato decisivo, sull’accordo della religione con la filosofia*, tr. Massimo Campanini, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.
- AVERROES, *Averroes Discours décisif*, ed. y tr. Marc Geoffroy, París, Flammarion, 1996.
- AVERROES, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*, tr. George F. Hourani, Londres, Luzac & Co., 1976.
- AVERROES, “Doctrina decisiva (*Faṣl al Maqāl*) y fundamento de la concordia entre la ley religiosa (la revelación) y la sabiduría (la filosofía general) de Ibn Roshd (Averroes)”, en Carmen Rovira (comp.), *Selección de Lecturas: Historia de la Filosofía II, Edad Media y Renacimiento*, tr. Vera Yamuni Tabuch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 43-50.
- AVERROES, “*Faṣl al-maqāl*”, en *Sobre filosofía y religión*, introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

⁴⁹ Agradezco al Center of Theological Inquiry, en Princeton, por el apoyo recibido a lo largo de un año (2008-2009) para trabajar en una serie de artículos acerca del estatus epistémico de las creencias religiosas en filósofos árabes, judíos y cristianos. Este artículo es uno de los resultados de aquel proyecto. Agradezco también las sugerencias que los dictaminadores anónimos hicieron a este trabajo.

- AVERROES, “*Faṣl al-maḳāl* o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia”, tr. Manuel Alonso, en *Teología de Averroes: estudios y documentos*, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, pp. 149-200.
- AVERROES, *Ibn Rushd, Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maḳāl*, tr. Frank Griffel, Berlín, Verlag der Weltreligionen, 2010.
- AVERROES, *Tabāfut al-Tabāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 vols., tr. Simon van den Bergh, Londres, Luzac & Co., 1969.
- AVERROES, *The Attitude of Islam Towards Science and Philosophy: A Translation of Ibn Rushd’s Famous Treatise Faṣl al-Maḳālī*, tr. Hamid Naseem y Aadil Amin, Nueva Delhi, Sarup & Sons, 2003.
- AVERROES, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory*, tr., introd. y notas Charles Butterworth, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2001.
- CAMPANINI, Massimo, *Averroè*, Bolonia, il Mulino, 2007.
- CRAWFORD, Stuart F. (ed.), *Averrois Corduensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1953.
- COCCIA, Emanuele, *Filosofía de la imaginación*, tr. M. T. D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.
- DAVIDSON, Herbert, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- HYMAN, Arthur, “Aristotle’s Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes”, en Dominic J. O’Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981, pp. 161-191.
- KOGAN, Barry S., *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Nueva York, State University of New York Press, 1985, pp. 17-25.
- LEAMAN, Oliver, *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- MAHDI, Muhsin, “Remarks on Averroes *Decisive Treatise*”, en Michael E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, SUNY Press, 1994.
- MOHAMMED, Ovey N., *Averroes’ Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1984.
- RENAN, Ernest, *Averroès et l’averroïsme*, París, Maisonneuve et Larose, 1997.
- SHEHABY, Nabil, “*Illā* and *Qiyās* in Early Islamic Legal Theory”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, núm. 1, 1982, pp. 27-46.

- TAYLOR, Richard C., "Averroes: God and the Noble Lie", en R. E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 38-59.
- TAYLOR, Richard C., *Averroes' Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009.
- TAYLOR, Richard C., "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics", *Journal of the History of Philosophy*, núm. 36, 1998, pp. 507-523.
- TAYLOR, Richard C., "Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism", *Medieval Encounters*, vol. 15, núm. 2-4, 2009, pp. 225-235.
- TAYLOR, Richard C., "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion on Aristotle's Psychology of Intellect", en Peter Adamson, Han Baltussen y M. W. F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2 vols. (suplemento del *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, núm. 83), Londres, University of London, 2004, vol. 2, pp. 107-130.
- TAYLOR, Richard C., "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, núm. 9, 1998, pp. 87-110.
- TAYLOR, Richard C., "'Truth does not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, vol. 19, núm. 1, 2000, pp. 3-16.
- WOHLMAN, Avital, *Al-Ghazali, Averroës and the Interpretation of the Qur'an*, tr. David Burrell, Oxon, Routledge, 2010.