

EL QADI DE CORDOBA: IBN RUŠD (AVERROES)

**María Olga Samamé Barrera
Centro de Estudios Arabes**

Santiago, diciembre de 1994

VIDA Y OBRA DE IBN RUSĐ

María Olga Samamé B.

Bioografía: Ibn Rušđ (su nombre completo era Abū-l- Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rušđ) nació en Córdoba en el año 1126 (520 H.). Era hijo de una familia distinguida: su abuelo fue jurista malikí y qādī¹; su padre ocupó los mismos cargos. Estudió ciencia jurídica y alcoránica, filosofía², medicina³, astronomía⁴, observaciones climáticas⁵, historia⁶, zoología⁷,

¹ Malikí es el nombre de la escuela jurídico-canónica musulmana, de impronta ortodoxa tradicional y de carácter "oficial" de Al-Andalus. Su fundador fue Māik ibn Anas. El término qadi designa al juez islámico.

² La filosofía de Ibn Sīnā (Avicena) 980-1037, Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), Al-Gazzāli (Algacel) 1058-1111, Ibn Tufail (Abentofail) 1110-1185, entre otros pensadores musulmanes, así como los filósofos griegos, especialmente Aristóteles, influyeron en la formación del pensamiento de Ibn Rušđ.

³ Basándose en Galeno, escribió un tratado de medicina general.

⁴ Las observaciones astronómicas de Ibn Rušđ proceden, en su mayor parte, de sus dos viajes a Marruecos, los cuales le permitieron escribir sobre el firmamento y contrastar las estrellas del cielo africano y del cielo andaluz.

⁵ Al comparar los vientos de oriente y occidente, atribuyó su intensidad al mar. También observó la duración del calor y cómo inflúa su efecto en el color de la tez y en el cabello de los andaluces y africanos. Por otro lado, opinó que las nubes eran el origen del arcoiris y que el hombre podría producirlo.

⁶ En su calidad de historiador y testigo, narró varios sucesos de su tiempo, v. g.: los restos de la estatua dorada de Hércules (530 H.).

⁷ Realizó comentarios sobre elefantes, camellos y jirafas que había observado.

botánica⁸, además de cultivar la poesía moral y amorosa⁹. Cabe señalar que, en la España Musulmana o Al-Andalus, estas ciencias constituían la base fundamental en la formación de todo filósofo.

Sus biógrafos informan que Ibn Rušd inicia su carrera pública a los 28 años (1148/548) cuando participó en Marruecos en un programa de reforma de la enseñanza. Más tarde, en 1168 - tenía 42 años- el filósofo Ibn Tufail lo presentó al segundo sultán almohade, Yūsūf, quien, dotado del conocimiento filosófico griego, sometió al pensador cordobés a una pregunta teológica de la cual salió airoso y recompensado generosamente. Más aún, el soberano -que encontraba que Aristóteles había sido mal traducido, lo cual oscurecía su doctrina como su estilo- había pedido a Ibn Tufail que se encargara de comentar los escritos aristotélicos; y éste, a su vez, en vista de los profundos conocimientos de Ibn Rušd, le solicita que se hiciera cargo de esta magna empresa.

Ibn Rušd se consagró al estudio con tal vehemencia¹⁰

⁸ Además de maestro y experto botánico, realizó varios estudios relativos a la germinación de ciertos granos de cebada y el proceso de cultivo.

⁹ Estas obras literarias fueron incineradas por el mismo Ibn Rusd, en su vejez. Los biógrafos señalan que conocía de memoria los dīwānes (producción literaria de un autor) de los poetas preislámicos e islámicos, tales como: Antara, Imrū-l-Qais, An-Nābīga; la monumental obra de Kitābu-l-Agānī (Libro de las Canciones); y el descollante Al-Mutanabbī. Sin embargo, tenía un desconocimiento absoluto de la poesía griega.

¹⁰ Véase La "presentación de Ibn Rušd en la corte almohade, en Miguel Cruz Hernández Historia del pensamiento en el mundo islámico. Madrid, Alianza Editorial, 1981. Tomo II, Capítulo

que se relatan algunas anécdotas curiosas relativas a su dedicación científica; v.g.: habría empleado 10.000 hojas de papel en la redacción de sus libros; que sólo habría interrumpido su dedicación a la ciencia dos veces en su vida: el día de su matrimonio y la muerte de su padre. Pero todos sus biógrafos coinciden al destacarlo con notables virtudes: paciencia, facilidad para perdonar injurias, generosidad con la gente, respetable qādī; en fin, un modelo de perfección¹¹. En efecto, en el año 1169 -a los 43 años, asume el cadiazgo en Sevilla, alternando este cargo con sus innumerables viajes a Córdoba, donde tenía su biblioteca. Más tarde -en 1182 (65 años), con motivo de la renuncia de Ibn Tufail, se convierte en el médico de cámara del soberano almohade y, luego, en el qādī de Córdoba¹².

18, pp. 122-123. Sin embargo, también se cuestiona la fecha de esta presentación en la corte. Se piensa que fue en 1168 ó 1169.

¹¹ Cabe señalar que la biografía de Ibn Rušd está integrada por tres clases de relatos: unos proceden de biógrafos árabes; otros, son de origen cristiano y, los últimos, evocan la celebridad con que gozó el pensador cordobés en el norte de Italia, durante el Renacimiento.

¹² La ciudad de Sevilla era considerada la "cuna del arte", mientras en Córdoba predominaba la ciencia. Ibn Rušd sintió verdadera predilección por esta última ciudad, el lugar de su nacimiento, cuyo clima había moldeado las virtudes y "buen entendimiento de sus habitantes". Sevilla, por otra parte, impedía la publicación expedita de sus obras: era qādī; cargo que, además, le dificultaba el terminar sus obras; por su lado, los copistas cometían errores por doquier. Cabe señalar que, para Ibn Rušd, Sevilla carecía de medios científicos relativos a los estudios aristotélicos, y todo esto se incrementaba con algunas calamidades que asolaban la ciudad, p. e.: tempestades. En suma: para Ibn Rušd lo mejor del mundo es Andalucía, y lo mejor de Andalucía es Córdoba. Véase Manuel Alonso, Teología de Averroes. Madrid-Granada, C. S. I. C., 1947.

Persecución, destierro y muerte de Ibn Rušd: A la muerte de Yūsuf, Ibn Rušd es confirmado en sus cargos por el sucesor Yaʿqūb al-Mansūr en 1184 -tenía el pensador cordobés 58 años. Pronto se generó una profunda amistad entre ambos, pero se vio eclipsada por la intervención de los cortesanos, filósofos y religiosos de la corte. Las acusaciones que hubo de soportar son variadas; los historiadores y biógrafos han proporcionado diversas interpretaciones de las cuales señalamos las siguientes: envidias, cortesanas, odio de los alfaquíes, impiedad. Sin embargo, todas estas acusaciones camuflaban las verdaderas, es decir, a sus ideas filosóficas que sostenían su pensamiento. El soberano Yaʿqūb convocó a una asamblea -predominantemente alfaquí -que, casi¹³ por unanimidad, condenó a Ibn Rušd a ser anatemizado públicamente en la Mezquita Mayor y desterrado a una villa de Lucena, donde vivía una población judía¹⁴, además que el decreto de expulsión le prohibió la enseñanza de la filosofía y ordenó la quema de sus libros considerados peligrosos para la comunidad intelectual de su tiempo. Este destierro comprendió dos o tres años, e Ibn Rušd, en 1198, recuperó el favor del soberano¹⁵. Sin embargo, el 10 de diciembre de 1198 (9 safar

¹³ Sólo el jurisconsulto el qādī Abū ʿAbd Allāh Al-Usulī intervino en favor de Ibn Rušd; pero sin éxito: ambos fueron anatemizados y objeto de burlas. Posteriormente, a la vuelta de Yaʿqūb, intercedió por su colega, aduciendo las mismas pruebas que lo confirmaban en su inocencia.

¹⁴ En tales circunstancias, Ibn Rušd usó la vestimenta judía que consistía en un dibujo de una rueda de tela amarilla sobre sus ropas. Esto reavivó otras acusaciones.

¹⁵ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., llega a la misma conclusión de Ernesto Renán (Averroes y el averroísmo, Valencia-Madrid, F. Sempere y Compañía, Editores, s/d) con respecto a la acusación, la cual, en rigor, estaba fundamentada en las consecuencias de un cambio político: grupos musulmanes intran-

595), cuando tenía 72 años el afamado pensador fallece. Su cuerpo fue enterrado en el pabellón familiar particular del cementerio de Ibn ʿAbbās. Sus hijos siguieron la tradición jurídica, y, uno de ellos, se convirtió en médico del sucesor de Yaʿqūb.

Cabe señalar que esta persecución y destierro de Ibn Rušd motivó la creación de la "leyenda negra" del pensador durante una época del resto del medioevo. El estigma en cuestión señalaba: precursor del Anticristo, blasfemo de la eucaristía, autor de la exclamación: "¡Muera mi alma la muerte de los filósofos!"; despreciar las tres religiones conocidas; intérprete mal intencionado sobre el fin del mundo; afirmar que el planeta Venus era un dios, torturar en la rueda al filósofo Ibn Sīnā, incumplidor de la práctica médica, refugiado en la casa de Maimónides, y morir, ignominiosamente, aplastado por un carro en la calle¹⁴.

sigentes (partido religioso, lo llama Renán) se adueñan del soberano almohade, sustituyendo a un grupo más abierto "andalusí" y que se había consagrado al cultivo de la filosofía (partido filosófico lo llama Renán).

¹⁴ El historiador Dozy dudó de la etnia árabe de Ibn Rušd, por cuanto casi la totalidad de los médicos de al-Andalus eran cristianos o judíos. Cabe mencionar, entre otros, a Juan Baconthorp (Johannes Baco), un teólogo avicenista que llamó a Ibn Rušd pessimis haereticus Commentator. Esta leyenda negra, que se forja entre 1270 a 1300 tiene su máximo auge con el desarrollo de la pintura moral italiana; de tal suerte que se ha retratado al filósofo Ibn Rušd como un personaje de larga barba, y turbante, mientras en su cuerpo está enroscada una serpiente (véase la pintura "Infierno del Camposanto de Pisa" de Andrés Orcagna); en otras pinturas aparece vuelto de espaldas o huyendo, o tendido a los pies de Santo Tomás y siempre entre los herejes vencidos. Es indudable que Ibn Rušd fue un reconocido filósofo de su tiempo y un andalusí de estirpe. El

CORPUS DE IBN RUSD

Es indudable que para el pensador cordobés Aristóteles es el filósofo más sabio de los griegos, ya que ha construido los fundamentos de la lógica, física y metafísica, y, por extensión, significa, para la humanidad, la perfección de la sabiduría. En este sentido "la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Ibn Rušd representa, en primer lugar y sobre todo, la primacía de la estricta filosofía sobre cualquier otro nivel del saber, sea meramente empírico-práxico (el simple hacer y el arte), sea auténtica y directamente divino (el religioso)".¹⁷

Ibn Rušd conoció el Corpus Aristotelicum medieval completo¹⁸ y su labor reflexiva sobre el Estagirita se fundamenta en virtud de las traducciones del griego al árabe¹⁹. Si bien este conocimiento del griego -común a varios pensadores medieva-

cargo de qādī que ostentó estaba reservado a los musulmanes de tradición inobjetable, que lo avalaba con su actividad magistral en la mesquita o en la madrasa o, incluso, en su casa. Todo esto configura a un verdadero humanista musulmán.

¹⁷ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 3. a) p. 139.

¹⁸ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 3. f) pp. 147-149.

¹⁹ E. Renán, op. cit., critica el conocimiento que tuvo Ibn Rušd de Aristóteles, principalmente porque éste había sido traducido al árabe tres siglos antes de la aparición del pensador cordobés (siglo IX), además que tales traducciones habían sido realizadas casi toda por sirios, sin contar que los filósofos musulmanes o árabes de España desconocían el griego. De tal suerte que las obras de Ibn Rušd "ofrecen sino una traducción latina de una traducción hebrea de un comentario hecho sobre una traducción árabe de una traducción siríaca de un texto griego", es decir, Ibn Rušd acusó recibo de versiones más o menos ininteligibles. Véase E. Renán, op. cit., p. 70 y ss.

les- limita el aristotélico de este pensador cordobés, no le obstaculizó realizar un estudio profundo y así aprehender las ideas relevantes del filósofo griego, su concepto de sabiduría, su sentido concreto del conocer, así como los grados del saber, el rol "científico" de la lógica, el papel universal del entendimiento, la misión de la substancia como esencial constitución del ente concreto, la búsqueda del saber²⁰ y el logro de la suprema felicidad. Esta actividad intelectual del pensador cordobés la va a realizar en dos campos: primero, el de la teología o la creencia, y, el segundo, el de la filosofía o la razón; todo ello en un sentido medieval.

Cabe preguntarse ¿Ibn Rušd sólo es un Comentador de Aristóteles y, por tanto, su conocimiento carece de originalidad? Trataremos de responder esta interrogante:

La labor filosófica-teológica de Ibn Rušd ha motivado las más variadas opiniones en el campo intelectual²¹. Sin embargo, es preciso señalar que los estudios recientes que se han llevado a cabo rechazan, en último término, el apodo con que ha sido objeto este pensador, es decir, el de Comentador de Aristóteles. En efecto, ahora es posible afirmar que Ibn Rušd es un pensador profundo, original, observador de la naturaleza, cien-

²⁰ Para Ibn Rušd, el filósofo no debe repetir lo que Aristóteles dijo, sino pensar con la misma estructura mental del filósofo por antonomasia.

²¹ La crítica de Ernesto Renán es determinante cuando señala que los Comentarios de Averroes "no tienen ni pueden tener para nosotros más que un valor meramente histórico, y que perderíamos el tiempo si quisiéramos sacar de ellos alguna luz para la interpretación de Aristóteles." Véase E. Renán, op. cit., p. 73.

tífico y celoso musulmán que, en su calidad de "intérprete aristotélico" pudo realizar originales estudios científicos y teológicos.

El carácter original de Ibn Rušd radica en tres ámbitos: 1) en la ruptura consciente y razonada con la síntesis neoplatónica sostenida particularmente por Ibn Sīnā quien -según Ibn Rušd- incluyó en su síntesis elementos incompatibles con el pensamiento de Aristóteles o con la estricta filosofía, accediendo a su pensamiento desde una postura teológica musulmana; 2) en el énfasis de su formación naturalista y observaciones personales y empíricas, a través de un método práctico, reflexivo y consciente que le permitió corregir y discrepar del Corpus Aristotelicum además, entre otros del de Ptolomeo; 3) en el reconocimiento de dos niveles de sabiduría: la religiosa y la filosófica²²; de tal suerte que "cuando Ibn Rušd escribe como musulmán pensador... se mueve en el plano religioso dentro de la sabiduría. Allāh es la fuente, el Alcorán, el guía. Cuando escribe como hombre buscador del humano saber, la razón es la fuente, el Corpus Aristotelicum el guía..."²³. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Ibn Rušd está dirigido particularmente al hombre culto, que no sólo posee la inteligencia en potencia, sino que la realiza en acto, puesto que su intención fundamental es hacer filosofía estricta, y lograr la plena sabiduría y, por ende, realizar en el hombre su más alta perfección inhe-

²² En este ámbito, se puede añadir que pensadores como Al-Kindī y Al-Fārābī son reduccionistas de la religión a sabiduría para ignorantes; mientras que Ibn Sīnā, citado a menudo por Ibn Rušd, es censurado constantemente con el pensamiento de Aristóteles.

²³ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 1. e) pp. 120-121.

rente a su condición humana. Pero también se dirige al hombre común, a través de escritos que colocan en evidencia la vida ética en virtud de la eudemonia, es decir que mediante la honestidad se alcance el bien y la plena felicidad.

Obras de Ibn Rušd: Para este pensador, tanto la sabiduría religiosa como la sabiduría humana son evidencias indiscutibles de la necesidad real de la existencia de una pura causa única: Dios, por tanto, ambas sabidurías son una misma realidad: la estructura racional que rige a todo el mundo del ser. Esto constituye la unidad formal irreductible que Ibn Rušd critica y analiza a partir de dos niveles diferentes: teológico y filosófico. El nivel teológico es aprehendido por el pensador cordobés en cuatro obras: Tahafut, Fasl, Kašf y Damīma. El nivel filosófico comprender las "lecturas" del Corpus Aristotelicum. Accedemos someramente a sus contenidos²⁴:

- 1.- Tahāfut at-Tahāfut, traducida como 'Destrucción de la Destrucción'. En esta obra convergen las paráfrasis y los Comentarios Medios y las ideas fundamentales sobre las cuestiones religiosas; se la considera una restauración de la verdadera filosofía.
- 2.- Fasl al-Maḡal wa taqrīb wa bayna aš-sāria wa-l- hikma min ittisāt, es decir, 'Tratado decisivo y exposición de la convergencia que existe entre la ley religiosa y la filosofía'. Los propósitos de esta obra "es inquirir, desde el

²⁴ Para completar esta información, al final de este estudio descriptivo de la obra del pensador cordobés se anexa el listado de 94 obras -propias, atribuidas o dudosas-.

punto de vista de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y la ciencia lógica es lícita según la religión revelada... o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto."²⁵

- 3.- Kitāb al Kašf an-manāhiḡ al-adilla fi caqā'id am-milla wa taerīf wa waqa'u fihā bi hasb at-tewl minas-sabah -al -mizayyifa wal- bidac al mudilla, cuyo título aproximado es 'Exposición de los métodos de demostración relativos a los dogmas de la religión y definición de los equívocos'. Ibn Rušd expresa que en este libro "me propongo examinar esa parte de los dogmas que es evidente y que la ley divina intenta imponer al vulgo"²⁶. El objetivo es demostrar que las teorías de las sectas no satisfacen ni las exigencias de la ciencia ni las necesidades del vulgo.
- 4.- Damīma. Es una aclaración a los problemas de la ciencia divina planteados en el Kašf y en el Fasl.

Con respecto al segundo nivel constituido por las "lecturas" del Corpus Aristotelicum, conviene explicar que se ha elaborado en términos de "forma y método" escolásticos, puesto que las "lecturas" son exposiciones del pensamiento de Aristóteles, según como entiende Ibn Rušd el pensar del filósofo griego.

²⁵ Miguel Cruz Hernández, Historia... 1. f) p. 121.

²⁶ Miguel Cruz Hernández, Ibidem.

Estas "lecturas"²⁷ incluyen los siguientes títulos y han sido escritos en distintas épocas de su autor:

1.- Los Īawāmic, Compendio). Se escriben entre 1159 y 1170, cuando Ibn Rušd tenía 33 y 44 años. Su título original parece ser 'Kitābu-l-Īawāmic ad -durūrī fil- mantiq, o 'Tratado sobre la lógica'. Se trata, globalmente, de un tratado de lógica, teórica y de un "libro natural" científico. Comprende 19 obras y examina materias de la Isaqqe de Porfirio, del Organon y de la Retórica y Poética de Aristóteles. También se integran unos segundos Īawāmic, de carácter filosófico, con el probable título de 'Kitābul-Īawāmic s-Sugar', o 'Libros de las exposiciones compendia- das pequeñas', y considera la Física, De Coelo et Mundo, De Generatione et corruptione, Metereológicos, de Anima y Metafísica de Aristóteles. Además se identifica unos tercer- os Īawāmic, cuyo título posible debió ser 'itābul- ayawā- nī, o 'Libro de los animales' éste se estudiaba De Partibus Animalium y De Generatione Animalium de Aristóteles. Inclu- so, Ibn Rušd reflexionó sobre la Parva Naturalia del Esta- girita.

2.- Los Taljisāt (pl. de taljīs, Paráfrasis. Es cultismo: 'ex- traer lo mejor de algo', 'resumir didácticamente', 'expo-

²⁷ M. Cruz Hernández ha señalado que las obras de Ibn Rušd han sido tradicionalmente denominadas Comentarios, pero tal nombre sólo puede traducir los vocablos árabes 'taljīs (pl. taljisāt), 'Paráfrasis' conocidos por Comentarios medios, y a 'tafsīr' (pl. tafsirāt), 'Comentarios literales', conocidos por Comenta- rios mayores; pero no a 'Īawāmic

ner', 'comentar'). Se redactan entre 1168 y 1177²⁸. Cuando Ibn Rušd tenía 42 y 51 años. Su título posible parece ser, 'Kitābul- mantiq', 'Tratado de lógica', con una estructura similar a los primeros y segundos Yawīc, es decir, que abarca materias lógica-epistemológica, filosófica, teórica y práctica. Más aún, se incluyen las paráfrasis de la Ética Nicomaquea de Aristóteles y de la República de Platón.

- 3.- Los Tafsirāt (pl. de Tafsī, Explicación, también 'Comentario', 'interpretación', 'glosa', 'poner de manifiesto lo oculto', 'descubrir'). Son obras escritas entre 1180 y 1190, cuando Ibn Rušd tenía 54 y 64 años. Constituyen verdaderos comentarios a la obra de Aristóteles, puesto que siguen el método literal. Se conservan los de la Física, De Coelo et Mundo, De Anima, y Metafísica. Su estructura responde al tipo tradicional del comentario literal²⁹.

En virtud de los Yawīc, los Taljisāt es posible seguir el desarrollo doctrinal del pensamiento aristotélico realizado por el filósofo cordobés. También, cabe considerar, que estas "lecturas" representan, a su vez, un proceso de interpretación peculiar del corpus del Estagirita ya que está dirigido a todo hombre culto que va en busca de la sabiduría. Desde esta perspectiva, los Yawāmic se constituyen en una primera "lectura" que se orienta a estimular la práctica racional y, de esta manera, estructurar los mecanismos del pensar; en este sentido, los

²⁸ En rigor, parte de los Taljisāt fueron redactados entre los años 1168 y 1194, vale decir, 26 años de ardua labor.

²⁹ Varios comentarios de los Tafsirāt se pierden ya sea por el destierro o por la muerte del filósofo cordobés.

Yawāmic realizan una tarea propedéutica general del conocimiento filosófico que el hombre culto requiere, para así poder acceder a la "intención" más profunda de la filosofía, esto es, aprehender los contenidos de los Taljisāt o el cómo pensaba Ibn Rušd; en este sentido, esta se "segunda lectura" constituye no sólo repensar a Aristóteles, sino que debe ser asumida como una auténtica "recreación". Finalmente, los Tafsirāt se consideran la "tercera y definitiva lectura de Aristóteles", cuyo rigor exegetico y crítico realizado por Ibn Rušd lo harán convertirse en un modelo reconocido de la restauración de la Filosofía en el medioevo, sobre todo cuando sus obras sean traducidas al latín.

LA HERMENEUTICA O TA WIL IBN RUŠD

En los tratados teológicos-filosóficos²⁰, Ibn Rušd reflexiona sobre un problema de fe que planteaban, en agitadas disputas, los filósofos de su tiempo. Básicamente las preguntas se referían a la definición de la fe, y qué parte de la fe realiza el conocimiento intelectual.

Para responder a tal dilema, Ibn Rušd va a plantear, en virtud de su profundo conocimiento religioso, una solución racionalista de carácter hermenéutica²¹ que, a la postre, dará origen a que fuera anatemizado por el ámbito filosófico y religioso tradicional de su época. En efecto, Ibn Rušd va a presentar en la religión una verdad filosófica que sólo es develada por los filósofos y oculta para el vulgo, haciendo una distinción entre la interpretación literal, hecha por los iletrados y la interpretación alegórica, sólo accesible a los dotados de analogía racional (*qiyās ʿaqlī*), ya que sólo los sabios pueden encontrar la vía racional que conduce a la comprensión de la verdad en ella misma, y pueden verificar la concordancia de la Ley y de la Razón. Esta posición de Ibn Rušd está fundamentada del mismo hecho real de la Revelación de All, por medio de

²⁰ Fasl, Kašf, Damīma Tahafut, como se señaló anteriormente, son las obras escritas en la época de madurez del filósofo cordobés y han sido calificadas por los estudiosos de "puro racionalismo". Miguel Cruz Hernández y Manuel Alonso discrepan de este adjetivo por cuanto negaría el hecho mismo de la Revelación, en circunstancias que el pensador cordobés la admite sin restricción.

²¹ Entendida cuando la interpretación racional requiere de una vía más allá de lo que permite el conjunto doctrinal de los dogmas.

Muhammad, vale decir, Ibn Rušd lo infiere de ciertos pasajes alcoránicos los que avalan su pensamiento: "Dios instruye al hombre -escribe Ibn Rušd por medio de la Revelación en todo aquello que el entendimiento es incapaz de conocer. Mas estas verdades incognoscibles para la razón, y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases: una incognoscibles en absoluto, es decir, que no está en la naturaleza del entendimiento en cuanto tal el percibir las; otras, incognoscibles para las fuerzas de ciertas clases de hombres".²² En efecto, la verdad revelada es una, pero ella llega o se realiza por medio de ciertas vías a los hombres: puede ser a través de un ángel, o por inspiración de ideas en virtud de un acto realizado por Dios en el sujeto que oye, o cuando Dios le envía al receptor el vocablo necesario que requiere el mensaje". También los milagros son formas de realización de la Revelación, como lo son la revelación de verdades naturales las cuales sólo pueden ser conocidas por los sabios²⁴. Sin embargo, Ibn Rušd insiste que todo creyente tiene el derecho legítimo de razonar su fe (entiéndase musulmán, cristiano y judío), puesto que el mismo Alcorán dice: "Considerad vosotros los que tenéis entendimiento. Este es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual y positivo de la Revelación a la vez."²³.

²² Véase Alcorán 16, 126; 53, 50-51; 52, 9-11. M. C. Hernández, op. cit., 4. c), p. 156.

²³ Véase Alcorán 53, 50-51; 52, 9-11; 4, 162, M. C. Hernández, op. cit., 4. CO pp. 156-157.

²⁴ Véase Alcorán 3, 188; 16, 75; 7, 184; 88, 17.

²⁵ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 4. c) p. 157. Alcorán 49, 2. El subrayado es alcoránico, el resto de Ibn Rušd.

La verdad de la fe o revelación es una; no hay dos expresiones de una misma verdad. Pero también la verdad se ha visto limitada a la subjetividad de quienes carecen de los caminos dialécticos o retóricos para interpretarla; de tal suerte que la subjetividad la hace caer en interpretaciones erróneas. La verdad de la Revelación debe ser reflexionada con la objetividad que le proporciona el sabio a través del ta^ʿwīl, (o interpretación alegórica o hermenéutica) puesto que le concede la vía racional que conduce a la comprensión de la verdad por ella misma, pues la verdad no puede contradecir a la verdad y el esfuerzo racional no puede conducir al error. Veamos, entonces, en qué consiste la interpretación o ta^ʿwīl, según Ibn Rušd: "Esta interpretación consiste en sacar las palabras de su significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, a cuyo sentido literal contradice una verdad apodícticamente demostrada debe ser interpretado conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio... no ofrece dudas para ningún musulmán, ni sospechas de error para ningún creyente... Por eso los musulmanes están unánimes en que no es necesario tomar en su sentido literal las palabras todas de la ley divina, y en que tampoco es necesario sacarlas todas su sentido literal con interpretaciones o exégesis alegóricas; en lo que discrepan es respecto de lo que se debe o no se debe interpretar alegóricamente. En efecto, los ašcarīes, por ejemplo, interpretan alegóricamente el versículo del Alcorán en que se dice que Dios está sentado o instalado en el cielo, y el hadīt de Muhammad en que se dice de Dios que desciende, mientras que los hanbalīes los interpretan en sentido literal. La causa de que la Revelación

divina tenga sentido literal y sentido oculto está en la diferencia entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales."¹⁶ Añade, más adelante, que de la Revelación misma se infiere tres clases de discursos interpretativos: la primera clase abarca los textos con un sentido literal y que no es lícito interpretar, pues si se discute sobre los principios fundamentales de la religión, el hermenéutica comete infidelidad, o si se delibera sobre los mismos, entonces cae en la herejía; la segunda clase de textos permite que sólo puede ser interpretado alegóricamente, es decir, se debe aprehender las palabras del texto translaticia-mente para poner en evidencia la idea creada por el Autor Sagra-do; finalmente, la tercera clase, está integrada por textos de naturaleza dudosa o indecisa y, por ende, ofrecen ambigüedad a los teólogos (por su parte el vulgo los deben recibir literal-mente). Se deduce de esta clasificación de textos que Ibn Rušd ha propuesto una distinción entre el lenguaje literal y el lenguaje figurado ya que la revelación divina, por su parte, admite dos acercamientos: uno, de carácter incuestionable, pues es evidente por sí misma (y el vulgo así la asume); y, otra, que requiere de la interpretación o ta^ʿwīl, y reservada solamente a los sabios. Cabe señalar que Ibn Rušd denomina a esta distinción el sentido literal y el sentido oculto, respectivamente; pues "la causa de que la Revelación tenga sentido literal y sentido oculto está en la diferencia que existe entre los talentos

¹⁶ Miguel Cruz Hernández, *Historia...* op. cit., 4. e) pp. 159-160. Manuel Alonso *Teología de Averroes*, ver p. 129, y en esta misma obra el *Fasl al magal* o. 163 y ss. La interpretación alegórica es la única que da acceso a la verdad filosófica. Los textos tienen un sentido exterior o aparente (zāhir) y un sentido interior u oculto (bātin). Para resolverlos se procede conciliando ese sentido exterior con un sentido interior metafórico, es decir, el ta^ʿwīl que es la interpretación alegórica.

naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales para asentir o creer en la palabra divina... En cuanto a las cosas difíciles de conocer si no es por la demostración apodíctica... ésta es la razón o causa de que la ley divina en exotérica y esotérica. La exotérica consiste... en aquellas figuras usadas para expresar tales ideas, mientras que la esotérica consiste en las ideas mismas, que no se revelan sino a las gentes capaces de comprender la demostración apodíctica."''

La interpretación alegórica que deben realizar los eruditos está sujeta al siguiente método propuesto por Ibn Rušd. He aquí una síntesis de la misma: el pensador cordobés establece que las ideas expresadas en el texto revelado pueden reducirse a cinco clases'': 1ª clase: La idea significada literalmente por el texto es la misma que se quiere expresar; 2ª clase: la idea que se quiere expresar requiere de complejas analogías y sólo es aprehendida por "entendimientos vivos y despiertos", no es lícito revelarla al vulgo; 3ª clase: La idea está expuesta con claridad y debe ser manifestada al vulgo; 4ª clase: La idea no tiene claridad, pero su metáfora es accesible al vulgo; 5ª clase: La idea es aprehensible no así su metáfora''. El procedi-

'' Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 4. f) pp. 161.

'' En rigor, dice textualmente "dos clases: la primera de ellas indivisible y la divisible en cuatro...", en Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 4. f) pp. 160-162. También en Manuel Alonso, Teología... op. cit., cap. VI, relativo al Kasf, pp. 136-140.

'' La 4ª y la 5ª clases, debido al sentido oscuro que tienen, dificultan su comprensión e interpretación y suelen ser sometidas a profundos análisis. Según Ibn Rušd, estas variadas interpretaciones han ocasionado escisiones religiosas entre las

miento a realizar en los textos es el siguiente: los doctos deben interpretarlos alegóricamente; cuando el légo perciba que dichos textos encierran ciertas metáforas, entonces el docto debe informarle que el sentido posible lo conoce y se lo va a develar, de acuerdo a su entendimiento o comprensión⁴⁰.

La doctrina de Ibn Rušd constituye un examen racional sobre la Revelación, en virtud del cual es posible llegar al conocimiento del Creador. Este pensador cordobés se presenta como un profundo creyente que intenta comprender racionalmente su fe y, por ende, la doctrina religiosa islámica; a pesar de haber sido incomprendido y anatemizado públicamente por exponer y defender la doctrina de las dos verdades.

sectas y los mismos filósofos.

⁴⁰ Ibn Rušd insiste en que la interpretación o *ta'wīl* no debe aplicarse a todos los textos, y debe admitirse y respetarse el sentido literal que señala el texto revelado.

METAFISICA Y ONTOLOGICA DE IBN RUŠD

Partiendo de la base que la metafísica es la ciencia que estudia las causas últimas de los seres; que, según los principios de la física, su finalidad⁴¹ es perfeccionar el alma del hombre y, por tanto, su saber, Ibn Rušd, logra dirigir su observación metafísica y ontológica al ser concreto: la naturaleza opera a través de una multiplicidad de principios, cuyas causaciones se dan en virtud de tres momentos metafísicos: el sujeto receptor, la privación de una forma, la recepción de la forma por el sujeto. El sujeto receptor es el elemento primario que recibe la calidad de ser concreto a causa de la forma y de la materia: ambos son auténticos principios del ser de las cosas. El objeto de la metafísica (o Filosofía Primera) es el ser en tanto ser⁴² y que aparece en una doble posible de "ser de las cosas reales" y "ser de lo que corresponde a esas cosas en la mente". Ibn Rušd considera al ser en tanto ser y sus causas analógicas. El mundo del ser está constituido por la sustancia que significa "lo que no precisa de un sujeto de inhesión". La metafísica tiene como objeto más noble al ser, tiene carácter

⁴¹ La metafísica se preocupa, como se sabe, de dos ámbitos: 1) el ser concreto y los modos de ser; 2) la sustancia, sus principios y su relación con el Primer Principio y 3) las materias específicas de las ciencias particulares. Por tanto, para Ibn Rušd, es relevante esta disciplina científica porque su finalidad es perfeccionar el alma del hombre para el logro de su perfección última.

⁴² En árabe transcrito: al-mawḥūd. Este concepto debe ser tomado en varios sentidos: 1º el ser se predica de los diez modos predicamentales del ser; 2º de lo verdadero o sea de los conceptos mentales que se adecúan a la realidad; 3º de la esencia de las cosas.

universal, pero no es la ciencia de un género único, pues respeta la pluralidad de los géneros. Su universalidad alcanza a todo lo que es en su carácter más concreto. La metafísica como ciencia universal es perfecta y sería parecida a la ciencia que es aquella de Dios.

La raíz del conocer es ontológico; en el ser existen posibilidades que deben ser develadas científicamente. Las formas de la materia es algo incorpóreo, cuando se piensa en ella, se comprueba, a su vez, el conocimiento.

En lo verdadero hay dos posibilidades, dice Ibn Rušd: son conceptos mentales que carecen de correlato real y existen en el intelecto, o tienen correlato reales, pero se conciben en el intelecto inadecuadamente. Por tanto, lo verdadero consiste en la adecuación del entendimiento intelectual con el correlato existente fuera del intelecto, por tal motivo, lo verdadero debe ser afirmativo o negativo. Ibn Rušd concibe que la existencia en el entendimiento de una cosa puede concebirse de, a) que ella tenga un ser puramente mental, fuera del entendimiento, y, b) que la cosa exista fuera del entendimiento.

Para estudiar los seres concretos y sus causas, Ibn Rušd "descubre" la distinción de la materia y la forma, es decir, de la potencia al acto, considerando que, quien lleva a cabo esto, es la causa que no lleva potencia ni materia, es decir, el motor eterno inmóvil.

En el ser real concreto, la potencia acompaña siempre a la materia y puede ser activa, cuando ejerce una acción, y pasiva cuando recibe la acción, y también mixta cuando recibe y

soporta su propia acción "estas potencias en relación con el acto son conceptos relativos y simultáneos... debido a que ninguno de los dos relativos es causa del otro, sino que los dos existen simultáneamente, siendo ésta la razón de que a la idea de uno vaya unida la idea del otro... Luego el acto consiste en que el ser exista en una forma distinta de la que tiene cuando decimos que existe en potencia... y la potencia es una disposición, una posibilidad que tiene el ser para poder existir en acto."⁴².

También los seres concretos están sujetos a cambio que consiste en el movimiento esencial del paso de la potencia al acto; esto también exige la presencia de un principio motor o causa eficiente que está determinado, según Ibn Rušd, por la causa final. Así las cuatro causas concursan en la realidad concreta del ser existente. Pero, añade que, existirían causas intrínsecas, es decir la materia y la forma, que se corresponderían con los momentos metafísicos de la potencia y del acto, y las causas extrínsecas constituida por las causas eficiente y final. En virtud de estas parejas "causales" se dará origen al fenómeno de la generación y de la corrupción de los seres.

Toda la generación proviene de un ser en potencia: la materia. La generación tiene tres causas: el sujeto, que es materia en potencia y los dos contrarios (sobre los cuales está la materia en potencia): a) el que lleva la definición, que es la forma, b) el otro que es la privación de la forma. Tales son los principios de la sustancia la cual se divide en sustancia

⁴² Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 6. d) p. 173.

sensible eterna, p. e. el cielo⁴⁴ y en sustancia inmóvil separada⁴⁵, que para llegar a ser es preciso estudiar los cambios en los seres, y que consiste en el movimiento esencial del paso de la potencia al acto, con el concurso de la existencia de un principio motor, es decir, que mueve a la materia hacia la forma. Este movimiento no representa una innovación, pero sí engendra las cosas concretas. Ni la forma ni la materia son generables, sólo es engendrada su unión bajo la acción de ese Motor. Las cosas móviles poseen, entonces, un movimiento en sí mismo, "en forma de entelequia universal, pero individualizándose en las otras cosas movidas, a causa de la materia de dichas cosas."⁴⁶

La tesis de Ibn Rušd señala que el agente (Motor) no produce más que el compuesto de materia y de forma, y ello al poner la materia en movimiento y cambiar o transformar lo que tiene ella de potencia pasar de la forma al acto. Es decir, el Agente verdadero es aquel que hace pasar un sujeto de la potencia al acto, o, en otros términos, las formas existen en potencia en la materia primera y en acto en el primer motor. En este sentido, el universo se compone del motor, el sujeto movido y el movimiento eterno y circular (pues es un movimiento real y universal que da la continuidad y la perennidad) a todos los movimientos del mundo. Así, el tiempo también tiene que ser eterno, pues el fin primero del movimiento de las esferas y de los cuerpos celestes es su propia perfección, pues son movidos

⁴⁴ La sustancia sensible y eterna es objeto de la Física.

⁴⁵ La sustancia inmóvil y separada es objeto de estudio de la Metafísica.

⁴⁶ Miguel Cruz Hernández, Historia...op. cit., 6. e) p. 174.

por el deseo que les inspira el Primer Motor Inmóvil, que es natural y espontáneo.

Los cuerpos celestes están creados a partir de la materia eterna", por tanto son eternos e incorruptibles y dotados de un movimiento continuo y circular, por lo demás, ellos tienden hacia el lugar natural de Primer Motor; de esta manera, conforman un cosmos móvil que se estructura dentro de un movimiento mayor y de una esfera mayor, de allí que todo movimiento supone un sujeto que es la Materia Prima, o también llamada Posibilidad Universal, que no ha sido engendrada ni es corruptible. Luego, en el universo, todo lo posible pasará al acto. Los motores movidos son verdaderos agentes que tienen su propia acción natural, pero también existe esa movimiento real, universal, y que la Esfera le da continuidad".

" Este principio material se divide en dos clases: la del mundo sublunar y la celeste del mundo de las esferas. Esta materia necesita del Primer Motor para actualizar su potencia motora. Cada esfera celeste tendría un motor que se mueve en virtud de un imán "intuición intelectual del movimiento" que no es accidente, sino un constitutivo esencial de su ser. Si se altera dejaría de ser.

" Según Ibn Rušd, los datos científicos son insuficientes para conocer el número de movimientos de los cuerpos celestes. Los astrónomos han establecido que 45 son los movimientos de los cuerpos celestes, de los cuales 38 pertenecen a las estrellas fijas y de los planetas; 5 para Saturno, Júpiter y Marte; 5 para la Luna; en cambio Mercurio posee 8; Venus 7, y solamente 1 para el Sol y 1 para la "esfera de la esfera". Se admite, además, otra esfera más los movimientos diversos de cada una de las esferas, así estos 38 motores propios de las esferas más los 7 motores correspondientes al movimiento diurno se obtiene el total de 45 motores. Así el movimiento del cosmos es único propio y universal, el de los planetas es movimiento particular y periférico

EXISTENCIA Y ATRIBUTOS DE DIOS SEGUN EL PENSADOR CORDOBÉS

Ibn Rušd, al observar la perfecta unidad del cosmos, parte del análisis de la necesidad de un Dios "físico" Creador evidente de ese mundo. Esta concepción física de la existencia de Dios está fundamentada, en parte, por la ideología aviceniana y por la proposición aristotélica, vale decir, en la existencia de un motor inmóvil y eterno que produce el movimiento eterno del cosmos y los cuerpos celestes. Sin embargo, el pensador cordobés mantiene una posición crítica ante la idea de Ibn Sīnā que situó al mundo en la categoría de lo posible y supuso que hubiera podido ser diferente de lo que es. Para Ibn Rušd -y también para la filosofía árabe, en general- la generación no es más que un movimiento que supone un sujeto que es la materia prima o Posibilidad universal, dotada de receptividad, no engendrado, incorruptible y eterno. También el movimiento continuo, eterno, único, inmaterial e infinito, supone una noción de Dios; el mundo celeste, por ende, se mueve, entonces, en virtud de un deseo intelectual, noble, bueno y perfecto a que tiende todo el cosmos: Ibn Rušd lo identifica con la denominación Primer Motor Inmaterial Animado y Bien Absoluto.

Esta idea, básicamente aristotélica, permite a Ibn Rušd aseverar que la existencia de este Primer Motor o Agente no hace más que, en virtud del movimiento, potenciar la materia al acto; de esta manera, La Creación es un movimiento cuyo principio básico es el calor, que produce y destruye, ya que la generación como la destrucción es obra de la Naturaleza.⁴⁹

⁴⁹ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 7. a) pp. 175-176. M. Alonso, pp. 283-303.

En los tratados Tahafut y Kašf, Ibn Rušd analiza la existencia de Dios, desde una perspectiva teológica. En el primer capítulo del Kašf (particularmente) examina críticamente las posiciones de cuatro doctrinas islámicas referidas a la existencia de Dios⁹⁰ y así demostrar que sus teorías no satisfacen ni las exigencias de las sectas, ni las necesidades del vulgo. Para ello, propone la noción de un Agente Unico autor de la generación. En efecto, Ibn Rušd señala que la existencia de las cosas, articuladas con armonía y perfección, obligan al hombre a reflexionar que ellas han sido creadas, no por el azar, sino por el concurso generoso de un Agente Unico: "Cuando el hombre contempla el sol y la luna y las demás estrellas que son causa de las cuatro estaciones y causa de las noches y los días y también de las lluvias, de las aguas y de los vientos y causa finalmente de ser habitables ciertas partes de la tierra y de habitar de hecho en ella el hombre y los demás seres: los animales y las plantas, y ser la tierra tan acomodada para que en ella habiten los hombres y demás animales terrestres e igualmente el agua tan adecuada para los animales acuáticos y el aire tan bien acondicionado para los volátiles; y cuando, además,

⁹⁰ Ellas son: haswiyya, as ariyya, sufiyya y mutazilita. Para la haswiyya el Corán es la autoridad suprema en la fe, el razonamiento es inútil; en cambio la as ariyya admite la razón, pero señala que Dios tiene existencia eterna, por tanto cree en la preexistencia del Corán y en la predestinación, niegan que las cosas creadas sean posibles por sí solas; sin Dios no existen. La sufiyya preconiza el amor divino que conduce a la unión con Dios. Las prácticas ascéticas domeñan las pasiones y permiten al sufi alcanzar el éxtasis y la unión divina, pero, para Ibn Rušd, el sufismo rechaza la ciencias racional. La mutazilita tiene como problema fundamental la justicia divina, además del libre albedrío y la unidad de Dios, pero responsabilizan al hombre de sus acciones morales, las cuales no son atribuibles a Dios. Véase Miguel Cruz Hernández, La Filosofía Árabe. Madrid, Revista de Occidente, 1963, pp. 1-47.

considera que si se perturbase alguna de estas criaturas o alguna parte de este edificio, se perturbaría también la existencia de los seres creados que en él existen, positivamente reconocerá que esta conformidad de cosas... es imposible que sea casual, sino que ha de venir de un agente previsor, que lo intentó y quiso.⁸¹

Este orden perfecto que emana de Dios y se manifiesta en el mundo, plantea el problema de la ciencia de Dios y sus atributos, (los cuales se abordan en los capítulos segundo y tercero de Kašf). En efecto, Ibn Rušd, al describir el orden tan perfecto del universo, concibe la necesidad de la Ciencia Divina, porque la naturaleza de las cosas delata su presencia. La Creación, por tanto, es la evidencia indubitable que es producto de la participación de la Ciencia Eterna o Dios.

En el segundo capítulo, Ibn Rušd reflexiona sobre la unicidad de Dios y afirma que El es Uno y Simple; es causa del orden, la forma y el fin de todo, por tanto es Pura Simplicidad, es Intelecto Puro, y su conocimiento no es más que su propia Sabiduría Divina; por ende, conoce, por un acto unitario, todas las cosas al mismo tiempo. En cuanto a la voluntad creativa, dice Ibn Rušd que está fundada en la excelencia de Dios, puesto que El es un ser trascendente que puede engendrar, producto de un acto creador, multiplicidad de seres. Dios es Providencia Divina pues de El proceden todas las cosas, actualiza todo cuanto existe, incluso el mal el cual procedería de la divisibilidad extrema de la materia.

⁸¹ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 7. b) p. 177. M. Alonso, Teología... op. cit., pp. 228-229 y ss. (Relativo al Kašf).

En el tercer capítulo, Ibn Rušd reflexiona sobre los atributos de Dios: ciencia, potencia, voluntad, principio de Toda las experiencias sensibles (oído, vista, palabra) ⁹².

Como señalamos anteriormente, la perfección del mundo exige la necesidad de Dios o de la Ciencia Divina: lo creado tiene su propio fin, pues forma parte de un proyecto que sólo Dios (Allāh) conoce; así, las cosas creadas tienen como causa la Ciencia Divina la cual es Eterna. La Creación consiste en actualizar todo lo que es posible, puesto que la materia encierra la posibilidad de la forma que Dios causó; Dios, entonces, es la Causa Primera de las cosas y el mundo sería impensable sin Dios.⁹³

⁹² Manuel Alonso, Teología... op. cit., pp. 236-353; El Kašf.

⁹³ R. Arnaldez, artículo "Ibn Rušd". En Encyclopédie de L'Islam. Nouvelle Edition, Leyde - Paris, G. P. Maisonneuve & Larose S. A., 1975. Tome III, pp. 934-944. Véase, además, N. Alonso Ibidem.

LA CONCEPCION DEL ALMA, SEGUN EL QĀDĪ DE CORDOBA

Ibn Rušd se fundamenta en el pensamiento aristotélico⁵⁴ para reflexionar sobre las clases y funciones del alma, y señala que ella es la primera perfectio.⁵⁵ Las actitudes del alma sensible son: vegetativa, sensitiva, imaginativa, racional, memoria.

La primera potencia del alma es la vegetativa, expresa Ibn Rušd, cuya función es la generación y la nutrición, puesto que ambas perpetúan la especie. La potencia sensitiva se actualiza en virtud de los sentidos estimulados por un agente exterior: sonido, visión, olfato; el gusto y el tacto son activados por la piel; los músculos y los nervios por los estímulos del frío, humedad, aspereza, calor, etc. Añade, además, que junto a estas sensaciones o sensibles propios, están los sensibles comunes, p. e.: movimiento, número, figura y cantidad, los cuales son recibidos por los cinco sentidos, o sentido común, simultáneamente a las demás sensaciones, y no controlados por "el sexto sentido". Los actos reflejos son una suerte de sensibles propios que son aprehendidos con ellos en la sensación; de esta manera, el hombre experimenta sensación o siente, ve, percibe, etc.

⁵⁴ Véase en el listado de obras de Ibn Rušd el *Corpus Aristotelicum*.

⁵⁵ Para Aristóteles, el alma es una perfectio corporis. El concepto de vivir comprende la sensibilidad, la motilidad y la alimentación. La sensibilidad incluye el deseo; la motilidad y la alimentación abarca el crecimiento y la reproducción. Las potencias vitales son: vegetativa, sensitiva, aperitivo, motriz, intelectual.

La potencia imaginativa no es reducible a sensaciones, porque ella es privativa del sueño, y puede actuar sin la presencia de los sensibles; debido a esto, la imaginación puede producir imágenes inadecuadas, erróneas y fantásticas. Ibn Rušd pensaba que la imaginación era privativa de los animales superiores y que los inferiores carecían de ella.

La potencia racional está ubicada sobre la zona anterior del cerebro diferente a la de los animales. Se la denomina potencia o virtud cogitativa que distingue "la intención de la cosa sensible de su especie imaginativa, ya de un modo singular y concreto y no de una manera abstracta y universal ya que la abstracción de los inteligibles es el acto propio y exclusivo del intelecto".⁵⁶

La potencia cogitativa es una virtud del alma y tiende a unirse al intelecto. Cuando esta potencia requiere emitir un juicio de aprecio sobre las cosas⁵⁷, entonces hace intervenir a la memoria (la quinta potencia y facultad exclusiva del hombre) y a la reminiscencia (potencia perteneciente a algunos animales) que -para Ibn Rušd- es una intensificación de la memoria consciente operativa que crea la forma compositiva; es decir, esta facultad permite al hombre evocar las imágenes y combinarlas a través del concurso de la voluntad y de la virtud cogitativa.

Según el pensador cordobés, estas potencias son indi-

⁵⁶ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 10. b) pp. 198.

⁵⁷ Vale decir, hace intervenir a la potencia estimativa.

rectamente materiales⁵⁵ y localizables en los siguientes ámbitos del cerebro: en la parte posterior, está la imaginación; en la parte media, están la cogitativa y la estimativa y, en la parte posterior, están la reminiscencia y la memoria.

La relación del hombre con el mundo sensible articula el conocimiento humano, que se explica -según Ibn Rušd- de acuerdo a las siguientes cuatro proposiciones platónicas-aristotélicas: 1) la preexistencia de las ideas o de las formas abstractas de los objetos sensibles exteriores; 2) los sensibles no existen en el alma, sino en el mundo externo y son adquiridos ya sea de modo corporal o de modo espiritual; 3) el alma se pone en contacto directamente con la realidad que aprehende; y, 4) hay un intermediario que faculta la comprensión pues aprehende las formas sensibles y las transmite al sentido común⁵⁶.

La concepción del alma que propone Ibn Rušd conduce a la entelequia de los seres vivos. En el hombre -así como en los animales superiores- operan dos principios: el activo que da la forma, y el pasivo que constituye la potencia informada. Para constituir al hombre, actúan dichas formas. Así, en la concepción del feto operan ambas formas: el esperma es la forma y el líquido menstrual es la materia⁵⁷ "en el semen existe sólo una

⁵⁵ La memoria es menos material, pues conserva y evoca las intenciones desmaterializadoras de las formas sensibles; la cogitativa se apoya en la imaginación -la que siendo menos inmaterial- está ligada al sentido común y, a su vez, éste último, a los sentidos corporales.

⁵⁶ Indudablemente se trata de una proposición aristotélica. El Estagirita proclama que, por obra del entendimiento agente, el alma humana recibe la especie inteligible,

⁵⁷ Véase Ernesto Renán, Averroes..., op. cit.

potencia animada, que procede del alma el cuerpo productor del semen y que actúa como donador de formas en relación al líquido menstrual.⁶¹ Esta recíproca atracción potencia la vida, y determina las semejanzas y diferencias del sexo a través de tres formas: una, transmite los caracteres de la especie; la otra, determina el sexo y, la tercera, hace que el feto sea de su forma masculina; pero si carece de ella, sea femenino.⁶²

El feto es una prueba que el alma es una substancia única, indivisible, principio acabado y entelequia de la naturaleza universal. Es unitaria respecto del sujeto, múltiple por sus potencias, y da la vida al cuerpo.⁶³

⁶¹ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 10. c) p. 200.

⁶² Si el semen carece de la forma de la especie, el feto será un monstruo.

⁶³ El calor natural del cuerpo que proviene del corazón -según Ibn Rušd- es la energía que estimula el crecimiento, mientras la sangre colabora en la alimentación del cuerpo. El corazón es el receptáculo del espíritu o aliento vital y no hay que confundirlo con el alma; sin embargo, si el cerebro es frío cumple no sólo la función de mantener la sangre a una temperatura adecuada, sino que, además, da origen a los temperamentos que distinguen a los individuos: así, si es frío el predominante, entonces el hombre es cerebral y retraído; o si es el calor, entonces el hombre es sanguíneo y apasionado.

TEORIA DEL INTELECTO SEGUN IBN RUŠD

Este filósofo considera que el hombre cuando privilegie una vida intelectual y, por ende, adquiera la ciencia, entonces estará en condiciones apropiadas para lograr la máxima contemplación y aprehender una verdad trascendente, pues ha alcanzado la Suprema felicidad ¿Pero cómo se logra esta unión? ¿Es privilegio de todo hombre?

Las respuestas tienen relación con el planteamiento de Ibn Rušd sobre el Intelecto, de acuerdo a su interpretación aristotélica del mismo. A continuación se sintetizan sus principios:

El Intelecto Agente es una substancia separada y única, común a todos los hombres. Estos, por su parte, disponen de un intelecto pasivo que tiene la capacidad de recibir a los inteligibles. Cuando se produce la iluminación por el Intelecto Agente, se origina el intelecto material o potencial, así el ser es el único capaz de conocer al ser, Este conocimiento del Intelecto Agente implica las siguientes operaciones: a) se produce una operación gnoseológica de la potencia al acto; b) el Intelecto Agente produce el conocimiento, y es constitutivo del alma; c) el intelecto pasivo es corruptible y sólo tiene conocimiento por el Intelecto Agente⁴⁴; d) el Intelecto Agente es separado, impassible, sin mezcla; existe en acto por sí mismo, es inmortal y, por ende, eterno.

⁴⁴ También se denomina habitus o intelecto habitual, porque "es semejante a una luz que convierte un inteligible en potencia". Véase Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., p. 186 y ss.

Ibn Rušd admite estos principios, pero rechaza las interpretaciones de que ha sido objeto Aristóteles de otros pensadores, tales como: Temistio, Alejandro de Afrodisia, Al-Fārābī, Ibn Sīnā⁶³. La nueva "lectura" (taʿwīl del texto aristotélico que Ibn Rušd realiza le permite proponer los siguientes principios:

- a) la unión del Intelecto Agente con el intelecto material es para actualizar en el alma (o individuo) la especie; de esta manera, el intelecto material la perpetúa. Esta unión, por tanto, está condicionada y determinada;
- b) el intelecto material actualizado por la especie formal se une al alma (o individuo);
- c) la función gnoseológica del Intelecto Agente consiste en la actualización de las formas sensibles existentes en el individuo en especies formales. Esto origina intelecto especulativo o adquirido que se caracteriza por ser individual (o la disposición propia de cada individuo), engendrado, transitorio y mortal;
- d) el material es separable del Intelecto Agente.

De tales proposiciones se deduce que el intelecto material es la perfección primera y el primer acto del hombre⁶⁴,

⁶³ Por ejemplo Alejandro de Afrodisia pensaba que el intelecto material es engendrado y corruptible.

⁶⁴ El intelecto adquirido, por ende, sería la última.

pues el Intelecto Agente le ha donado su ser inteligente"; así, la perfección de nuestra intelección hace que seamos inteligentes.

Con respecto a la operación intelectual, Ibn Rušd señala que el Intelecto Agente como el intelecto material son únicos para todos los individuos, pues están formados por una sustancia que procede del mundo celeste, y que la hace semejante a la del alma humana; de allí procede que tanto el alma como el intelecto material sean eternos, pues han recibido las formas inteligibles del Intelecto Agente". Entonces, en el Intelecto operan dos principios fundamentales y eternos: la potencia y el acto que se bastan a sí mismos, pues sin el Intelecto Agente no puede actualizarse el intelecto material.

¿Cuál es el Intelecto que el hombre considera suyo? Ibn Rušd responde que es operativa y aproximadamente el Intelecto en acto, mientras que con el intelecto pasivo el hombre puede diferenciarse de otros hombres. Ahora, depende del uso que el hombre haga de este intelecto lo que le permitirá realizar la unión con Dios. Esta realización es posible en virtud de la ciencia o la actividad intelectual porque, en virtud de ella, le permite al hombre acceder a lo eterno.

Así Ibn Rušd confirma que es la ciencia la única vía factible de realizar la unión con Dios, en la medida en que las facultades del hombre han llegado a su plenitud y, por ende, ha

" Para Ibn Rušd, el intelecto habitual es la presencia en el hombre del Intelecto Agente.

" Así explica el pensador cordobés que la experiencia científica sea común a todos los seres humanos.

logrado su felicidad." Sin embargo, esta comunión sólo está reservada a una élite integrada por sabios, y, en consecuencia, es una actividad privativa de la adultez mayor: "El hombre es un microcosmos donde el mundo vive una vida intelectual, en la cual el cosmos entero cobra conciencia de sí mismo y el hombre descubre lo más humano de su vida y le coloca por encima del resto de la creación. Esta vida intelectual es lo que el hombre tiene de eterno."⁶⁹ Desde esta perspectiva, Ibn Rušd no sólo piensa en la religión islámica, sino también en las demás religiones, porque para él la religión no es un área del conocimiento humano reducible a ciertas proposiciones ni a sistemas dogmáticos, por el contrario, la considera una fuerza personal, interior y una verdad individual que es distinta de la verdad universal científica. Estas reflexiones del pensador cordobés recrean las proposiciones aristotélicas del misticismo racionalista la cual señalaba que "una tal alta sabiduría debe ser el fin de nuestra vida, la meta rigurosamente intelectual. Por tanto, no es extraño que sea bien raro, que cueste muchos años adquirirlo y que acaso sólo se consiga por muy pocos y al final de la vida. Aún así, es el único camino del saber y la decisiva meta del hombre..."⁷¹

⁶⁹ En este sentido, Ibn Rušd rechaza la postura sufí cuya vida contemplativa no es suficiente sin la comprensión de la ciencia. Además, agrega el filósofo que no es necesario que el hombre renuncie a todo para lograr la felicidad, por el contrario, necesita de las cosas también para su perfección. Hay hombres que sólo la disfrazan al morir, y otros -como Al-Farabi- que señalan que esta suprema felicidad no es más que una quimera. Véase E. Renán, Averroes... op. cit., C. VIII.

⁷⁰ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 9. f) 194.

⁷¹ Miguel Cruz Hernández, Historia... ibidem.

LA ETICA Y LA SOCIEDAD

Nuevamente Ibn Rušd vuelve a recrear el pensamiento aristotélico para definir su ideal ético. En efecto, parte de la base que el hombre vive en sociedad, puesto que es su medio natural⁷². El hombre se diferencia de otros mediante el conocimiento intelectual al cual ha accedido, y es precisamente "el saber el principio fundamental de la sociedad el que sostendrá su ideal ético: "El hombre ha sido creado para saber, se desarrolla en el saber, progresa por el saber y se perfecciona con el saber; por tanto, sólo puede alcanzar la felicidad en el saber."⁷³. Sin embargo, el pensador cordobés le concede a su proyecto ético un carácter minoritario, pues son los "elegidos" los que podrán construir una sociedad perfecta; por lo tanto, el sabio será el que tendrá una gran responsabilidad en la conducción del saber humano para alcanzar la verdad y la suprema felicidad.⁷⁴

Sin embargo, Ibn Rušd reconoce que este ideal ético no es susceptible de ser alcanzado a través del convencimiento

⁷² Ibn Rušd insiste -siguiendo la proposición aristotélica- que el logro del hombre es su convivencia en la comunidad, pues ella sienta las bases del saber, el cual motiva a la inteligencia y ejerce un estímulo permanente para la búsqueda de las soluciones adecuadas a los problemas científicos. Por tanto, la significación más profunda del saber es lograr acceder a quien lo proporcionó: El Saber Absoluto.

⁷³ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., 11. pp. 201.

⁷⁴ El autor Cruz Hernández reconoce que, en última instancia, Ibn Rušd se constituye en un derrotero hacia el Renacimiento y, por ende, a la filosofía moderna

intelectual, entonces hace uso de la persuasión aristotélica --la eudemonia-- que preconiza el derecho que tiene el hombre a vivir honorablemente, tener una familia bien constituida, buena salud y buenos amigos, negocios exitosos, bienes concretos y fortuna, etc. Cuando el hombre es poseedor de todo esto tiene el derecho de obtener el reconocimiento del honor y la alabanza pública; esto, en consecuencia, constituye la base de su educación ética.

Desde esta perspectiva, la educación ética se fundamenta en la autoridad que rige los destinos de la sociedad. En efecto, para Ibn Rušd, la autoridad es privativa del hombre cuyo juicio se adecua a las leyes naturales. físicas y lógicas; por lo tanto, el hombre que posee esta "virtud" debe realizarla, porque "el orden no es un resultado de la autoridad, sino que, por el contrario, la autoridad es una consecuencia del orden, tanto si se refiere a la más humilde de las autoridades humanas, como cuando se trata del mismo Dios, cuya omnipotencia no tiene otro límite que el orden universal que emana de ella y con el cual se identifica."⁷⁵ Así, la autoridad tiene una misión ética que debe realizar en la sociedad.

Ibn Rušd concibe la sociedad como una escuela, cuyo gobernante es un educador⁷⁶. Esta sociedad está integrada por tres grupos humanos: 1) los que disfrutan del placer y son altamente materialistas; 2) los hombres esforzados que aspiran al honor; 3) los sabios por cuya actividad intelectual se consa-

⁷⁵ Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., ll. c) p. 204.

⁷⁶ El principio ético de "gobernar es educar" ha sido ejercido por varios presidentes.

gran a la contemplación y a la sabiduría". Este último grupo es el que está capacitado para ejercer la educación y, por ende, para gobernar, puesto que los sabios son los hombres adecuados para conducir a los demás a "que realicen libremente lo que necesariamente deben hacer dentro del orden universal."⁷⁷

El gobernante, en consecuencia, demuestra su carácter legítimo en virtud de su sabiduría, y debe relegar a un segundo lugar la riqueza, el poder, la fama, porque el estado tiene como fin procurar el bien de la sociedad, y no el individual. El gobernante asume la sabiduría como un acto de prudencia pues, en rigor, para el pensador cordobés, el arte de la política y la prudencia son lo mismo", pues "la política es el corazón de las artes prácticas; la sabiduría, el cerebro que dirige toda la vida, el saber y la felicidad humanas."⁷⁸

Así la autoridad pertenece al gobernante por su sabiduría. No obstante, la guerra es una posibilidad que todo gobernante debe enfrentar cuando los hombres se niegan a aceptar la

⁷⁷ La carencia de las virtudes dianoéticas del gobernante lo convierten en un tirano, que destruye el orden universal y lo caracteriza la injusticia, el egoísmo, la violencia. Todos estos rasgos lo contraponen a la libertad humana, que emana del orden universal.

⁷⁸ Miguel Cruz Hernández, Historia, op. cit., 12. a) p. 205.

⁷⁹ Dice Ibn Rušd que "la política no es un arte práctico fundamentado en la necesidad, sino una ciencia especulativa cuya misión es alcanzar las ideas más convenientes para el gobierno de los hombres y más apropiadas para promover la sociedad humana que mejor se adecue con el orden universal necesario." M. C. Hernández, Historia... op. cit., 12. a) pp. 205-206.

⁸⁰ Miguel Cruz Hernández, op. cit., p. 206

verdad y la justicia y, por ende, quieren escapar de la acción educativa. En virtud de este principio, la guerra es santa para los musulmanes en cuanto se la considera un instrumento educativo, en tanto cuanto exprese la realización del orden necesario para que el hombre recupere su felicidad y pueda vivir en paz.

Para el pensador cordobés tanto la política como la educación condicionan su doctrina del derecho, que residiría en la naturaleza de las cosas y de los hechos, además, seguiría un perfecto orden universal el cual, a su vez, habría sido concebido por la Suprema Inteligencia de Dios. También Ibn Rušd reconoce el papel de la voluntad en el derecho en la medida en que ella se ejerza en su realización práctica y no puramente jurídico intelectual. En tal sentido, distingue el poder legislativo y el poder ejecutivo: el primero es un atributo exclusivo y característico del auténtico legislador, es decir, de aquel que posee la absoluta autoridad: Allah, cuya legislación está representada por el Alcorán y los hadices del Profeta Muhammad; el poder ejecutivo abarca dos subtipos: 1) interpretación legal y 2) el mantenimiento de las instituciones y administraciones de justicia. El derecho penal es la salvaguarda de todo hombre de bien, que goza de su honra personal y pública estimación; quien atente contra este derecho, comete delito¹¹, cuya reparación puede ser en bienes o reprobación pública del ofensor y satisfacción de

¹¹ Los delitos se clasifican en mayor y menor, y pueden distinguirse las siguientes categorías: uso de la fuerza, abuso de confianza, premeditación, ensañamiento, afán de lucro, fines deshonestos y malos antecedentes los cuales van a incidir en la pena aflictiva.

ofendido."

Cabe señalar que, para Ibn Rušd, la constitución política y forma del poder son importantes para él en la medida en que se ejerzan adecuadamente; pero mantiene ciertas reservas sobre el principio de legitimidad que ostenta el califa²² sobre sus súbditos, siendo para él de vital importancia el ejercicio recto del poder que se corresponde con su fin último de realizar el orden necesario. Por tal motivo, Ibn Rušd sostiene la creación de "un estado ideal" pues en él es posible la realización del bien social. Así, en esta suerte de "utopía", el filósofo-qādī plantea ocho formas de gobierno que se podrían dar. He aquí en el siguiente orden decreciente: a) timocracia, el cual tiene como ideal el honor y la gloria; b) oligarquía, cuya finalidad consiste en el enriquecimiento de la comunidad; c) democracia, donde el gobierno debe preservar y mantener la libertad (Ibn Rušd es contrario a este sistema); d) tiranía, cuando el gobierno es extremadamente perverso, debido al vicio y a la corrupción; e) monarquía el gobierno de uno solo; f) el gobierno que busca el placer y g) el gobierno originado en la necesidad.

²² La pena que se aplica al delincuente está fundamentada en la felicidad, es decir, en el patrimonio de la pública honestidad. Es preciso hacerle saber cuál es el daño que produce la pérdida de aquella.

²³ Las condiciones para ser califa son: ser descendiente de la tribu quraysita (la del Profeta Muhammad); tener óptimas condiciones físicas y mentales, poseer conocimiento amplio de la ciencia jurídica alcoránica, honesto, prudente, y, en el caso de sus súbditos musulmanes, en teoría, pueden rescindir el "contrato de califa" y distribuirlo en caso de inmoralidad, arbitrariedad, impiedad, entre las acusaciones más graves.

VALOR Y SIGNIFICACION HISTORICA DEL PENSAMIENTO DE IBN RUŠD

"Ahora bien, siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo."⁴

El pensamiento filosófico-teológico del qādī Ibn Rušd establece las bases fundamentales del pensar en el Islam Andalusi. Su labor, en términos de "lecturas" o comentarios, exposición e interpretación derivan del filósofo, por antonomasia: Aristóteles, quien, según su juicio, había sido objeto de profundas alteraciones las cuales transformaban el pensamiento del Estagirita. Por tal motivo, Ibn Rušd al cuestionar, en gran parte, la dialéctica escolástica de los falāsifa (filósofos) - Ibn Sīnā, Al-Gāzālī, Al-Fārābī e Ibn Hazm, entre otros, quienes realizaban una síntesis aristotélica-neoplatónica-musulmana, realiza una ruptura consciente y razonada de lo que debiera ser la filosofía. Su labor científica es su interpretación aristotélica, que, para los efectos del Islam Andalusi, será el Comentario de Aristóteles.

No obstante, los estudios reivindicativos que se han

⁴ Manuel Alonso, Teología, op. cit., p. 161. Al Fasl...

realizado de este qādī cordobés han demostrado que no sólo es un intérprete genial del Estagirita, sino que, al comentar e interpretar a Aristóteles, estaba efectuando una modalidad escolástica de las formas y el método, es decir, una postulación en la cual se asimilaba la sabiduría de los antiguos y, por ende, la de Aristóteles; pero, en este caso, este pensador cordobés le ha conferido a esta modalidad rasgos peculiares, a través de los cuales refuta a los pensadores musulmanes; v. g., la síntesis aviceniana neoplatónica que ve el pensamiento de Aristóteles desde los supuestos filosóficos musulmanes.

A Ibn Rušd le preocupó -tal como lo planteó Aristóteles- el problema de la razón objetiva, vale decir del conocimiento esto lo dio a conocer en su calidad de "lector" del Estagirita, pues, mientras los hombres existan, el modo de pensar será el mismo: la verdad objetiva. Cada reflexión de Ibn Rušd clausurará el pensamiento de los falāsifa islámicos -particularmente el avicenismo, que tendrá escasos seguidores en el Occidente latino", y triunfará entre los pensadores occidentales, a través del contacto cultural entre el Islam Andalusi y los reinos cristianos. El pensamiento filosófico cristiano se nutrirá de la calidad, cantidad y profundidad de la interpretación aristotélica realizada por el qādī de Córdoba. Más aún, su vasta experiencia racional en el campo filosófico le permitirá estar, tácitamente presente en los grandes pensadores cristianos de la Edad Media. En efecto, el pensamiento de Ibn Rušd se difundió por varias vías, siendo una de las más importantes a

" Los falāsifas o filósofos islámicos sucumbieron a causa de los acontecimientos históricos y doctrinales: los primeros relativos al eclipse de la cultura árabe en España; los segundos se vinculan a la continuidad de los falāsifas en la escolástica latina de los siglos XIII y XIV.

través de la labor de los traductores toledanos, los cuales sometían, a su vez, las producciones filosóficas al conocimiento de los árabes latinados que les servían de intermediarios. Ahora bien, existen testimonios incuestionables de filósofos latinos¹⁶ que conocieron y aprovecharon las obras de Ibn Rušd, v. g.: Raymundo Martín¹⁷, Santo Tomás¹⁸, San Alberto, Duns Scoto etc.

El religioso y estudioso Manuel Alonso señala que "Cuando se estudia en su conjunto sistemático la doctrina de Averroes, llegase, indudablemente, a la conclusión de que el averroísmo de Averroes es en el orden filosófico-teológico una teoría coherente de correspondencia entre la fe y la razón, según el proceso ascendente del intuicionismo neoplatónico, donde el conocer se eleva en la visión de la idea religiosa

¹⁶ Véase Manuel Alonso, Teología... op. cit., 99 y ss.

¹⁷ Además de Ibn Rušd, este filósofo cristiano reconoce la impronta de Al-Gāzālī e Ibn Hazm.

¹⁸ Miguel Asín Palacios, famoso arabista, no sólo detecta la presencia de Ibn Rušd sino también de Al-Gāzālī, entre otros. También puntualiza que el Santo pudo llegar a pensar sobre el mismo objeto: razón y fe en los términos de Ibn Rušd. (Véase M. Alonso, op. cit., p. 20). También San Alberto y Santo Tomás creen que de la unidad del Intelecto se deriva la negación de la inmortalidad, de la moralidad y de la libertad. Véase M. C. Hernández, op. cit. 9. g) p. 195 y ss. En relación a Santo Tomás, los críticos han observado el enriquecimiento de su pensamiento con los Comentarios del poeta cordobés; así, sus obras Suma Teológica, Suma contra gentiles, Quaestiones disputatae de anima, Comentario al "de Anima" y en el opúsculo De unitate intellectus contra averroístas, constituyen una fundamentación de su influencia, de tal suerte que cuando la interpretación Ibn Rušd es compatible con los principios teológicos, prefiere al pensador cordobés, v. g.: el problema del intelecto. Por lo demás, la formación filosófica-teológica del Doctor Angélico se inició cuando el avicenismo cedía el paso al magisterio de Ibn Rušd (c. 1245-1256).

hasta su mayor alcance, a la manera que hemos visto acontece en la tesis cristiana platonizante medieval, cuando se aplica al conocimiento de las verdades teológicas..."

Pero este rasgo definidor del pensamiento del qādī de Córdoba, conocido como el averroísmo, se mantiene durante un determinado tiempo; en el siglo XIII su nombre es incidentalmente pronunciado⁹⁰, y hasta ha dejado de gozar de una reputación entre sus seguidores musulmanes andaluces, quienes no son capaces de sostener ni continuar con su pensamiento, todo esto incrementado por una oposición político-religiosa, además de la "leyenda negra" que se tejió en su entorno y que predominó gran parte de la Edad Media.

El redescubrimiento de Ibn Rušd estimuló a E. Renán a señalar que el averroísmo no es más que el conjunto de doctrinas comunes a los peripatéticos árabes⁹¹; y pareciera desconocer que la amplitud de la difusión del pensamiento de Ibn Rušd obedeció, en gran parte, a que sólo se hicieran públicas, primero, los escritos de lógica, particularmente los realizados por los filósofos, y, segundo, las materias físicas y metafísicas, labor encomendada a los teólogos.

Cabe señalar que la influencia y fama de Ibn Rušd no

⁸⁹ Manuel Alonso, Teología... op. cit., pp. 114-115.

⁹⁰ Renán sostenía la escasa originalidad de la filosofía árabe -a excepción del siglo XI y XII-, debido a la influencia de la teología. Para Renán, Ibn Rušd sólo logró la calidad de amateur o funcionario de corte. Véase Averroes... prefacio y advertencia.

⁹¹ E. Renán, Averroes... op. cit., p. 73 y ss.

sólo impactó a la escolástica latina, también su pensamiento fue acogido por la escolástica judía²² que se vio favorecida porque ella no precisó de otros textos que no fueran árabes -resabio de la convivencia judía, cristiana, musulmana-; más aún, el proceso de reconquista española permitió que doctos judíos, en territorio cristiano, mantuviesen los textos árabes ya escasos de Ibn Rušd²³ y, más tarde, desarrollaran un inevitable averroísmo judío. Una figura descollante es José ben Judá, discípulo de Maimónides y autor de un comentario alegórico al Cantar de los Cantares²⁴.

La expansión de la ideología averroísta se extiende desde el siglo XIII hasta el siglo XV, siendo la escuela de Padua una de sus difusoras más relevantes y que va a convertir al averroísmo en una suerte de fundamento científico en la época moderna. Para ejemplificar esta nueva "etapa" del averroísmo, señalamos a los siguientes filósofos y teólogos: Juan de Jandum (muerto en 1325), Marsilio de Padua (muerto en 1343), Pedro de Abano (muerto en 1315), etc.

²² En rigor, según M. C. Hernández, fue la primera que recibió la influencia del qādī cordobés; y, a esto hay que añadir las leyendas medievales que señalaban a Ibn Rušd maestro de Moisés ben Maimún (Maimónides), además de su huésped durante su destierro.

²³ Las primeras traducciones de Ibn Rušd se inician en el siglo XIII y se prolongan hasta fines de la Edad Media. Los traductores judíos más famosos son: Joseph Ben 'Abba (1232), Moisés Ben Tibbon (1260, Zaracchia Ben Ysaad de Barcelona (1284), Sem Tob, José Ben Falaquera, Gerson Salomon; en el siglo XIV, Todros Ben Todros.

²⁴ Los comentaristas judíos de Averroes los inició Levi Ben Gerson (siglo XIV), luego Moisés Vidal de Narbona; en el siglo XV destaca Judá Ben Isaac Abranavel, conocido por León Hebreo, aunque lo conoció más distanciado.

En la época renacentista, el pensamiento de Ibn Rušd se encuentra en escasos seguidores. Cabe señalar la primera edición impresa del pensador cordobés en 1472, Padua (que reprodujo las traducciones del siglo XIII, mayormente hebreas). Luego, a partir de 1535, las ediciones se multiplican cada tres años aproximadamente; las traducciones, ahora, del griego, de Aristóteles, alcanzan mayor difusión, en desmedro de las "lecturas" del pensador cordobés, quien atosigado de las acusaciones provenientes de la "leyenda negra" debe acusar recibo de todos los vicios de la escolástica decadente.

Durante el siglo XVII, Ibn Rušd nuevamente es objeto de las discusiones entre los filósofos europeos, mientras que en Oriente sigue siendo casi un absoluto desconocido para los círculos filosóficos islámicos. Si se le menciona es para ser fustigado duramente. No obstante, en los albores de la Nahda o Renacimiento Árabe, comienza a redescubrirse a Ibn Rušd, gracias al contacto de los árabes con la cultura europea, llegando a decirse que, a excepción de Ibn Rušd, era evidente el retraso sociocultural del mundo islámico.

El Renacimiento Árabe Islámico (la Nahda) generó una vuelta a los falasifa clásicos, y, en particular, al descubrimiento árabe de Ibn Rušd -casi a fines del siglo XIX- por el árabe cristiano Farah Antun (Líbano 1860 - E.E.U.U., 1922), quien tuvo acceso al pensador a través de los escritos de Ernesto Renán, mayormente²². Cabe señalar las primeras ediciones

²² Farah Antun, Amīnun-Raiḥānī, Yibrān Jalīl Yibrān y otros, se enfrentan, por un lado, con los sistemas políticos islámicos, egipcios y turcos y, por otro, con la ortodoxia cristiana, además de sus "hermanos" intelectuales árabe-islámicos.

árabes islámicas de Ibn Rušd en El Cairo (reproducciones europeas y libanesas), junto al pensamiento de Ibn Sīnā, Alfārābī y Al-Kindī. Las investigaciones, sin embargo, de acuerdo al estudio de la filosofía árabe Miguel Cruz Hernández, han experimentado las siguientes diversas posiciones: 1º La interpretación filotomista de los falāsifas islámicos; 2º la utilización "nacionalista"; 3º la asimilación panislamista; 4º la interpretación "dialéctico-materialista"¹⁶. Actualmente, la figura de Ibn Rušd ha seguido un derrotero exitoso. Por doquier se despierta un interés para acceder a su pensamiento filosófico-teológico a través de simposios, encuentros, coloquios e, incluso, un festival¹⁷. Sólo queda reproducir del poeta árabe contemporáneo, Adonis, quien -conjugando a Ibn Rušd- expresa el derrotero de la filosofía árabe: "Los filósofos musulmanes -escribe- se han visto obligados a orientar sus esfuerzos reflexivos sobre la conciliación de la razón y de la fe. Este esfuerzo concordista constituye el fondo esencial de toda la filosofía islámica. Por ello esta filosofía ha fracasado, mientras la fe religiosa no ganaba nada de aquellos esfuerzos. El fracaso de la filosofía procede de que se ha reducido a realizar una obra de conciliación y de adaptación, pero no de creación".

¹⁶ Véase Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., capítulo 26, pp. 365 y ss.

¹⁷ En noviembre de 1978, se realizó el "festival" Ibn Rušd de Argel.

ESCRITOS DE IBN RUŠD*

a) Obras filosóficas

I. ʿawāmiġ o exposición compendiada de la "falsafa"

1. Kitāb al-Yamī (Libro de la exposición compendiada) de la Isagoge de Porfirio.
2. Idem de las "Categorías" de Aristóteles.
3. Idem del "De interpretatione" de Aristóteles.
4. Idem de los "Primeros Analíticos" de Aristóteles.
5. Idem de los "Segundos Analíticos" de Aristóteles.
6. Idem de los "Tópicos" de Aristóteles.
7. Idem de la "Sofística" de Aristóteles.
8. Idem de la "Retórica" de Aristóteles.
9. Idem a la "Poética" de Aristóteles.
10. Idem a la "Física" de Aristóteles.
11. Idem al "De Coelo et Mundo".
12. Idem al "De generatione et corruptione" de Aristóteles.
13. Idem de los "Meteorológicos" de Aristóteles.
14. Idem al "De Anima" de Aristóteles.
15. Idem a la "Metafísica".
16. Idem del "De partibus animalium" de Aristóteles.
17. Idem del "De Generatione animalium" de Aristóteles.
18. Idem de los "Parve Naturalia" / sólo "De Sensu", "De Memoria", "De Somno" y "De Longitudine ...viviae" / de Aristóteles.
19. Idem de la "República" de Platón.

II. Taljīsāt o paráfrasis de la "falsafa", llamados por los "latinos" Comentarios medios.

20. Kitāb al-Taljīs (Libro de la paráfrasis) de la Isagoge de Porfirio.
21. Idem a las "Categorías" de Aristóteles.
22. Idem al "De Interpretatione" de Aristóteles.
23. Idem a los "Primeros Analíticos" de Aristóteles.
24. Idem a los "Segundos Analíticos" de Aristóteles.
25. Idem a los "Tópicos" de Aristóteles.
26. Idem a la "Sofística" de Aristóteles.

** Miguel Cruz Hernández, Historia... op. cit., pp. 129-136. Esta lista es una síntesis.

27. Idem a la "Retórica" de Aristóteles.
28. Idem de la "Poética" de Aristóteles.
29. Idem de la "Física" de Aristóteles.
30. Idem del "Coelo et Mundo" de Aristóteles.
31. Idem del "De Generatione et corruptione" de Aristóteles.
32. Idem de los "Parva Naturalia" de Aristóteles.
33. Idem de los "Metereológicos" de Aristóteles.
34. Idem del "De Anima" de Aristóteles.
35. Idem de la "Metafísica" (Libros I-XII) de Aristóteles.
36. Idem de la "Etica Nicomaguea" de Aristóteles.

III. Tafsīrāt (Comentarios literales, llamados por los "latinos" mayores) a la "falsafa".

37. Tafsīr fi-l-Kitāb al-Burhān (Comentarios a los segundos Analíticos de Aristóteles.
38. Idem de la "Física" de Aristóteles.
39. Idem del "De Coelo et mundo" de Aristóteles.
40. Idem del "De Anima" de Aristóteles.
41. Idem de la "Metafísica" de Aristóteles.

IV. Exposición compendiadas o paráfrasis diversas perdidas o dudosas.

42. Comentario sobre el "Tratado del Intelecto" (= De Anima) de Alejandro de Afrodisia.
43. Tallis (Paráfrasis) de la "Metafísica" de Alejandro de Afrodisia.
44. Šarh kitāb Tāmīstius (Comentario al libro de Te mistio).
- * 45. Comentario de la "Metafísica" de Nicolás de Damasco.
- * 46. Comentario sobre el "Comentario de al-Farabi a los Primeros Analíticos de Aristóteles.
- * 47. Exposición sobre las ideas de Abū Nasr al-Fārābī sobre lógica.
48. Comentario sobre el tratado "Acerca de la unión del intelecto con el hombre" de Ibn Bāyyā.

V. Exposiciones originales y "cuestiones disputadas".

49. Tahāfut at-Tahāfut ("Destrucción de los filósofos" de al-Gazali)
- * 50. Maqāla fī jawhar al-Falak (Tratado de la sustancia del mundo = De Substantia orbis.)

- 51. Cuestiones sobre los "Primeros Analíticos" de Aristóteles.
- * 52. Cuestiones sobre los "segundos Analíticos" de Aristóteles.
- * 53. Epístola "De primitate praedicamentorum".
- 54. Introducción "lógica" a la filosofía.
- 55. De Anima beatitudine.
- 56. *Fl-l-eaql wa-l-maeaqul* (Acerca de intelecto y lo entendido = De intellectu et intelligibile)
- * 57. De possibilitate conjunctiones seu de intellectu materiali.
- 58. *Maqāla fī quwwat an-nafs* (Capítulo sobre la potencia del alma = De potentiis animae.)
- 59. De Separatione primi principii.
- 60. Masae il Cuestiones /sobre todo de lógica/.
- 61. *Maqāla fi-radd ālá Ibn Sīnā fi-taqsīmi-hi al-maw-yudāt ilā etc.* (Tratado en refutación de la división de los entes de Ibn Sīnā etc.).

b) Obras teológicas

- 62. *Fasl-al-Maqāl* (Doctrina decisiva / y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia./).
- 63. *Kašf an-Manāhiḡ* (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe.).
- 64. *Damīma* o Carta a un amigo sobre la ciencia de Dios.
- 65. Investigación para demostrar que las opiniones de los filósofos y los teólogos acerca de la creación del mundo se aproximen mucho por el sentido.

c) Obras astronómicas

- 66. Compendio del "Almagesto" de Ptolomeo.
- 67. Acerca de la apariencia circular del cielo y de las estrellas fijas.

d) Obras médicas

I. *Taljīsāt*. "Paráfrasis" expositivas de la medicina teórica.

- 68. *Taljīs*, Paráfrasis del tratado "Sobre las fiebres" de Galeno.
- 69. *Idem, idem*, del libro VII del "Sobre las causas y

- síntomas de las enfermedades" de Galeno.
70. Idem, idem, del "Sobre las facultades naturales" de Galeno.
 71. Idem, idem, de los "Elementos" de Galeno.
 72. Idem, idem del "Sobre los síntomas" de Galeno.
 73. Idem, idem, del "Acerca de los Temperamentos" de Galeno.
 74. Idem, idem, del "Acerca de los medicamentos simples" de Galeno.
 75. Idem, idem, de la "Terapéutica" de Galeno.
 76. Comentario a la "Aryuza" de Ibn Sīnā.

II. Exposiciones originales

77. Kitāb al-Kulliyāt at-Tibb (Libro de las generalidades de la medicina.
78. Acerca de la Triaca.
79. De temperamentorum differentiis.
80. De spermate.
81. De Simplicibus.
82. Canones de medicinis laxativis.
83. As-Sumum (De Venenis: Los venenos).
84. Al-qawl fi-ālāt at-tanaffus Fasl min kitāb as-sihha fi-l- Julliyāt (discusión sobre la respiración. Capítulo del libro de la salud acerca de las generalidades /De la Medicina/.
85. Hilāt al-birc (Método de la convalecencia)
86. Yami kitāb Yalīnus fi taḥruruf illal ...al-mawādi al-ālima Exposición compendiada del libro de Galeno acerca de los síntomas de las causas... de los miembros dolorosos).
87. Consejos acerca de los temperamentos iguales.
88. Acerca de la fiebre intermitente.
89. Consejos acerca de la disentería.
90. Acerca de la fiebre pútridas.
91. Escritos cruzados entre Ibn Tufail e Ibn Rušd acerca del capítulo sobre los medicamentos del "Kulliyāt".
92. De concordia inter Aristotelem at Galeman.

e) Obras jurídicas

93. El punto de partida del doctor autorizado y el término supremo del doctor moderno acerca de la jurisprudencia.
94. Compendio del libro de derecho de al-Gazzālī titulado "Al- Mustafá".

Nota: las obras indicadas con * están perdidas hasta ahora.

B I B L I O G R A F I A

1. ALCORAN. Buenos Aires, Editorial Arábigo, 1963.
2. Manuel Alonso TEOLOGIA DE AVERROES. Madrid -Granada, C. S. I. C. 1947. 365 páginas. (Contiene Ta³ wīl, Fasī, Kasf).
3. R. Arnaldez "Ibn Rušd. En ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM. 9e. Edition, Leyde-Paris, G. P. Maisonneuve & Larose S. A., 1975, tome III, pp. 934-944.
4. Vicente Cantarino ENTRE MONJES Y MUSULMANES. Madrid, Editorial Alhambra, 1977, pp. 305.
5. Miguel Cruz Hernández LA FILOSOFIA ARABE. Madrid, Revista de Occidente, 1963, 400 pp.
6. _____ HISTORIA DEL PENSAMIENTO EN EL MUNDO ISLAMICO. Madrid, Alianza Editorial, Tomo II. Desde el Islám andalusí hasta el socialismo árabe. Capítulo 18 Abu-l- Walīd Ibn Rušd (Averroes) 1126-1198) p. 115-219.
7. Will Durant HISTORIA DE LA FILOSOFIA. 2a edición, Buenos Aires, Joaquín Gil Editor, 1947, 863 pp.
8. Humberto Giannini BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFIA. 10a edición, Editorial Universitaria, 1991, 356 pp.
9. Ramón Menéndez Pidal ESPAÑA ESLABON ENTRE LA CRISTIANIDAD Y EL ISLAM. Madrid, Espasa Calpe, 1956.
10. Ernesto Renán AVERROES Y EL AVERROISMO. Valencia-Madrid, F. Sempere y Compañía Editores, s/d, 204 pp.