

Notas sobre las relaciones entre fe y razón en Avicena, Al Ghazali y Averroes

Luis Vivanco Saavedra

UNIVERSIDAD DEL ZULIA
MARACAIBO, VENEZUELA
lvivanco99@hotmail.com

Resumen

La era clásica musulmana discurrió ardorosamente sobre la relación entre conocimiento religioso y conocimiento racional, y el ser divino. Avicena (980-1037) aportó argumentos que influyeron en el Islam, suscitando discusiones y rechazos, principalmente de Al Ghazali (1058-1111), en su obra *La incoherencia de los filósofos*, contestada después por Averroes (1126-1198) en su obra *La incoherencia de la incoherencia*, en la que discutió y rebatió argumentos de Al Ghazali. Se resaltan aquí varias ideas de estos tres pensadores que pueden aún iluminar el pensamiento contemporáneo en el tema del conocimiento racional y el conocimiento religioso, y su relación con la idea de Dios.

Palabras clave: Averroes, Avicena, Al Ghazali, relación entre razón, fe y Dios.

Notes on the relationship between faith and reason in Avicenna, Al Ghazali and Averroës

Abstract

Muslim classic era disputed heatedly about the relation between religious knowledge, rational knowledge, and divine being. Avicenna (980-1037) contributed with arguments which influenced Islam, and provoked discussions and refutations, mainly from Al Ghazali (1058-1111), in his work *The incoherence of the philosophers*, which was answered alter by Averroës (1126-1198) in his work *The incoherence of the incoherence*, which discussed and refuted the arguments of Al Ghazali. Many ideas of these three thinkers that are outlined in this paper can still illuminate contemporary thought in the theme of racional knowledge and religious knowledge, and the relation of both with the idea of God.

Keywords: Averroës, Avicenna, Al Ghazali, relation between reason, faith and God.

Recibido: 01-04-10 / Aceptado: 10-05-10

Introducción

Este artículo quiere destacar ciertas ideas pertinentes de Averroes sobre las relaciones entre filosofía y religión, y la relación de ambas con Dios, pues quizá lo más interesante y valioso de este tema no es precisamente lo referido a la antinomia razón-religión o razón-fe, sino lo referido a razón y religión *frente* a ese objeto o ser común que es Dios. Como casi todo lo que se escribe en filosofía, lo que plantean estos tres autores es complejo y profundo, y eventualmente dudoso e insatisfactorio, lo cual puede erigirse como puntos de partida siempre despejados y abiertos para volver a plantear estas cuestiones. Mucho de lo aquí tratado, sigue la excelente exposición hecha por Thomas Gaskill (Gaskill, 1996) pero aunque coincido con varios de los puntos que él considera importantes, me interesa destacar otros aspectos sobre este tema. Para enmarcar el tratamiento de este tema, me referiré a continuación a algunos planteamientos de Avicena; luego pasaré a examinar las respuestas de Al Ghazali a los planteamientos de Avicena, y culminaré con lo que juzgo es la síntesis de Averroes con respecto a los planteamientos de sus antecesores.

1.- Avicena y las implicaciones de “la Existencia Necesaria”

Para Avicena, Dios, o como él lo llama, “la Existencia Necesaria”, está fuera del orden temporal de las cosas. Ha sido y siempre será lo que es y fue, y no actúa para su propio beneficio. Conoce y busca el mejor resultado y estado de cosas para todo el mundo. Ello es así porque casi como diría siglos más tarde Leibniz, la Existencia Necesaria ya ha hecho surgir un mejor orden posible del mundo. Ella siempre actúa para hacer lo mejor, sin inclinación ni deseos involucrados en su acción. En esto difiere de los humanos, que, según Avicena, siempre actuamos por un interés o deseo más o menos oculto. Esto no significa que nuestras acciones son meramente egoístas, sino que en principio actuamos desde un deseo, una inclinación o una pulsión natural, no inintencionadamente. Esa pulsión, que sigue *lo natural* en cuanto tal, por lo mismo es una pulsión necesaria. Esa necesidad, inscrita en nuestra naturaleza, busca ejecutar o alcanzar el bien que el Creador de la naturaleza ha puesto como meta y que no puede ser sino lo mejor, es decir, la acción más perfecta. Así, si actuamos bien, es a partir de nuestro deseo (encubierto o inconsciente) de hacer lo que es mejor. En este sentido, nunca actuamos de manera *indiferente*, sino, según Avicena, por una inclinación necesaria a lo absolutamente bueno, pues deseamos o estamos inclinados a ser *agentes de la necesidad*. Cuando la gente actúa *contra* el mayor bien, es porque no

tiene claro el origen de su felicidad. Si verdaderamente nos preocupáramos por la salvación de nuestras almas como nos preocupamos por nuestros cuerpos y su salud, ello nos llevaría a evitar todo lo inseguro o peligroso y a buscar lo seguro y estable; llevado esto al plano espiritual, tal preocupación nos conduciría a evitar todo lo pasajero, inestable, y transitorio para buscar lo inmutable. Eso parece razonable, pero ¿qué es lo inmutable?

Avicena examinó esta cuestión en una de sus obras en persa, el *Danīš Nāmē Alaī* ("Libro de la ciencia"). Allí expone sus ideas sobre lógica, pero también contiene varios señalamientos sobre metafísica y moral. En la sección *Ilāhīyyāt* de dicha obra sostiene que cuando actualizamos nuestras facultades internas, actualizamos aquello que ya está en nosotros y que no puede cambiar. "Actualizar nuestras facultades internas" sería sacar o echar afuera o impulsar todo el potencial que tenemos en nosotros para ser plenamente lo que podemos ser. Como es evidente, al hablar de "actualización" y "potencia", Avicena sigue de cerca a Aristóteles, pero recordemos que el Aristóteles de la mayoría de los pensadores musulmanes y judíos de entonces estaba muy neoplatonizado. Por ello, no debe extrañar que, a pesar de sus argumentos peripatéticos, Avicena desemboque eventualmente en conclusiones lejanas a Aristóteles.

La actualización de nuestras facultades se aclara si examinamos la relación entre la percepción sensible y la percepción intelectual. La primera se refiere a la felicidad de las cosas materiales transitorias, que por ser mudables, dan un placer transitorio, un placer físico que eventualmente debilita nuestras facultades sensibles. Pero las percepciones intelectuales pueden trabajar con cosas inmutables a las que Avicena llama "los inteligibles" (*intelligibilia*, en el Avicena latino). Según dice: "Poderosos 'inteligibles' mejoran el intelecto y lo hacen más poderoso." (Avicena, 1973). Estos inteligibles son expresiones que enuncian verdades evidentes, inmediatas e inmutables. Al forzar a nuestro intelecto a operar con tales seres, nos desligamos de lo perecedero y nos acercamos más a lo imperecedero, y a la "existencia necesaria". Es un proceso que, neoplatónicamente, se caracteriza por ser placentero al ser humano, pues a nuestra naturaleza racional le corresponde un placer racional, acorde a su naturaleza, y distinto del placer de un irracional o un vegetal. Así pues, este acercamiento a la "Existencia Necesaria", está en función de la actualización de nuestras facultades internas.

Nuestro mayor placer humano es, por ende, actualizar o hacer que operen las dichas facultades intelectuales internas; esta es la actividad que más nos hace humanos. Pero si nos quedamos sólo en las percepciones sensibles, nos alejamos de nuestra mayor humanidad. Al comienzo del

Danīš Nāmē Alāī, Avicena proponía huir de las cosas transitorias porque los placeres que dan son a la larga insatisfactorios. En vez de buscar placer desde nuestros sentidos externos, dice que debemos intentar contemplar al ser mismo, porque eso actualiza plenamente las facultades. En suma, creía que los hábitos correctos del alma llevaban a la salvación; pero, ¿cómo se adquieren esos hábitos?

Si fuésemos sabios y prudentes y usáramos nuestros cuerpos como medios del alma, nuestra capacidad para percibir inteligibles crecería. Pero no sucede así, y Avicena dice que las personas habitualmente concentradas en la percepción sensorial y su placer, son como aquél que viaja a caballo a una ciudad para quedarse en ella, pero su atención está concentrada sólo en su caballo. Olvida que el propósito del animal es el de llevarlo a esa ciudad, y pierde de vista su destinación. Un alma apegada a los objetos de los sentidos pierde de vista su verdadera circunstancia y propósito. Y aquí la pregunta sería: ¿Qué pasa con esa alma tras la muerte del cuerpo? Si ella está impropriadamente orientada, experimentará miseria. Pero si ya percibe los inteligibles, y si ha alcanzado a despegarse de los placeres sensoriales, entonces puede alcanzar felicidad al separarse del cuerpo.

Avicena también decía que si una persona emula a la Existencia Necesaria y se convierte en un agente del más alto bien en esta vida, entonces gozará de una felicidad eterna, como la de la Existencia Necesaria. Pero si ella no sigue el ejemplo de la Existencia Necesaria, y no busca ni prefiere el más alto bien en esta vida, entonces se condena a la infelicidad eterna. Aquí Avicena hace concordar su pensamiento con los dictados de la revelación. Pero además, expresa una correlación entre una psicología filosófica (que entraña una gnoseología) y una moral, y aún una mística, pues esta es una de las mejores vías emular a la Existencia Necesaria, complementándose así razón y misticismo. Y aquí curiosamente su pensamiento toma un sesgo hacia la lógica.

Avicena fue uno de los pensadores que más se ocupó del ser, como lo muestra su famoso argumento precartesiano del “Hombre volante”. Pero en un plano más básico, Avicena dice que en toda persona reside un entendimiento primario del ser. Siguiendo a Aristóteles, dice que podemos entender al ser a través del principio de no contradicción, del cual pueden derivarse luego todos los demás principios de la lógica. Así, el uso o sentido propio de la lógica es el de servir para que la gente se dé cuenta de lo que es primero y puede ser mejor conocido por nosotros. Seguir la lógica inevitablemente nos lleva a buscar la primera causa en cada serie de causas, y a identificar a la Existencia Necesaria como primera causa. Así, la lógica nos compele y ayuda a contemplar la Existencia Necesaria o Ser Puro originario. Con la lógica, los seres humanos pueden

entender que todos los atributos afirmados de la Existencia Necesaria pueden reducirse a su sabiduría de ella, que es eterna, es decir, está fuera del tiempo, y está unificada, sin disgregaciones (lo cual puede inducir a ciertos tintes monistas en el sistema aviceniano). Los seres humanos pueden participar de esa sabiduría al actualizar la facultad interna que recibe la luz del ser. Desde luego, dicha actualización pasa por varias etapas de reflexión y autoformación: no podemos actualizar lo que tenemos en nosotros si no nos conocemos bien a nosotros mismos. Como dice la mística islámica, y todas las místicas en general, para conocer a Dios, debemos empezar conociéndonos a nosotros mismos. Y esto último nos lleva al conocimiento de Dios, como lo expresa el *Hadith* o dicho del profeta Mahoma: *Man 'arafa náfsahu, 'arafa rábbahu*: “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”. En este ejemplo se conjugan lo gnoseológico y lo teológico.

Así pues, según Avicena buscamos esencialmente esa unión mística con la Existencia Necesaria, pero la alcanzamos sólo con la operación de la razón, que destruye nuestro poderoso apegamiento a las cosas percibidas con los sentidos. La lógica, que comienza con la unidad y unicidad del ser, nos devuelve esa unicidad ordenadamente. Su tarea será analizar la naturaleza de lo divino para darnos afirmaciones verdaderas o falsas acerca de Dios, y así, la razón devolvería la gente hacia la contemplación de lo puramente divino, alejándola de su concentración habitual en el ámbito de las naturalezas mixtas, es decir, compuestas de lo sensible y lo suprasensible, como forma inteligible que se capta de la cosa sensible. La lógica estaría así planteada como herramienta necesaria para un camino seguro hacia Dios, y sería la ciencia que lleva a la salvación del alma. Según Avicena, sólo ella puede llevarnos al ser puro.

2.- Al Ghazali refuta a Avicena

No es difícil imaginar el escándalo que las afirmaciones de Avicena deben haber causado en el estamento de los estudiosos de la religión islámica: ¡Qué haya que estudiar lógica para salvarse! Siglos después, algunos como Ahmad Ibn Taimiya (1263-1328), el famoso reactivador de la Escuela Hanbalita, elaborarían obras *contra* la lógica. Pero ya antes, la réplica más coherente a Avicena fue la de Muhammad Al-Ġazālī (1058-1111), filósofo célebre ya en su juventud. Nombrado a muy temprana edad por el sultán Nizām al-Mulk como profesor en la *Nizāmīyya* de Bagdad, la más importante institución superior entonces, también desde muy joven tenía serias dudas en materias de religión, y hacia los cuarenta años de edad entró en una “crisis de fe” filosófica. Llegó a un punto en el cual no estaba seguro de

nada ni creía en nada ni se sentía autorizado para enseñar nada. Abandonó su cátedra y, con gran preocupación de sus familiares, cayó en una aguda melancolía, o “depresión”, como hoy amamos decir. Casi contempló el suicidio en tal situación, pues no veía sentido a su vida.

Estando en esa situación, Al Ghazali cayó con fiebre varias semanas, hasta que se curó, y viajó a su terruño de Tūs, al noreste de Persia, donde gastó diez años en pensar, meditar, ayunar y orar. Con su mente más serena, y anclada a la fe religiosa, regresó a la enseñanza, para orientar a la gente al cambio moral que lleva a la fe cierta y segura. Pero ahora Al Ghazali consideraba a sus ex-colegas filósofos, como *peligrosos*, pues ponían su esperanza en la limitada razón humana, y rechazaban la vida de la fe.

Al Ghazali no negaba, como a veces se ha dicho, que los argumentos filosóficos pudieran ser útiles. Pero trataba de poner a la filosofía en su lugar: confinada a los límites de la razón humana, donde no pudiera inducir a la gente a abandonar el Islam. Para él, los filósofos habían abandonado los lineamientos estrictos de la fe por las mismas razones que en él habían causado su crisis intelectual: por no aceptar que el intelecto podía y debía a veces someterse al yugo de la simple autoridad. Los filósofos estaban demasiado sesgados hacia lo racionalmente demostrable, y no veían lo limitado de tal demostración. Notaba además que, en general, los filósofos no eran tan libres del yugo intelectual como blasonaban: “No pueden ver que el cambio de una clase de yugo intelectual por otro es sólo un autoengaño, una estupidez”. (Al Ghazali, 1963a). Por ejemplo, notaba que, aunque varios filósofos cuestionaban los primeros principios de la fe, igualmente basaban sus demostraciones en argumentos lógicos fundados en primeros principios que deben ser asumidos sin pruebas. Al Ghazali decía que la fe también se basaba en primeros principios parecidos, pero, a diferencia de la filosofía, no se alcanzaban sólo racionalmente, sino que se erigían como primeros principios *vividos*, vivenciados en la experiencia de la fe, la cual no es mero asunto intelectual sino que se conjuga con la acción, la conducta, y la experiencia (la práctica, la moral) en la vida. En este sentido, un aporte formal importante suyo fue el de separar los argumentos de la fe de los argumentos racionales puros, y poner aquellos más allá del alcance de éstos.

Estas y otras observaciones sobre las relaciones entre la fe y la razón filosófica las expuso Al Ghazali en su obra *La incoherencia de los filósofos* (*Tahafut al falāsifa*, a veces traducida también como *La destrucción de los filósofos* o *El desvarío de los filósofos*), una de las más importantes y controversiales obras de la filosofía islámica, y de toda la historia de la filosofía. Cada una de sus veinte secciones trata sobre importantes afirmaciones filosóficas.

Algunas proceden del aristotelismo musulmán, ya neoplatonizado, ya más puro. Con extraordinario cuidado y detalle, Al Ghazali expuso las posiciones de los filósofos del Islam, con un doble propósito y a una doble audiencia: quería que los filósofos reconocieran sus limitaciones y errores, y quería que los *mutakallimūn*, los estudiosos del *Kalām* (El estudio académico y formal de la religión islámica), valoraran en su verdad el trabajo de los filósofos:

Este libro expondrá las doctrinas de los antiguos filósofos, tal como esas doctrinas realmente son. Esto servirá al propósito de aclarar al envanecido ateo de nuestros días que cada trozo de conocimiento, ya sea antiguo o moderno, es realmente una corroboración de la fe en Dios y en el último día. El conflicto entre la fe y el conocimiento se relaciona sólo con los detalles añadidos a esos dos principios fundamentales (*Ibidem*, 3).

Muchos *mutakallimūn* habían estado trabajando para desacreditar a Aristóteles y a sus seguidores. Pero a menudo lo hacían malinterpretando o malentendiendo los puntos de vista aristotélicos. Al Ghazali se dio cuenta de que esos esfuerzos eran contraproducentes, porque llevaban a los defensores de la fe a malentender a sus oponentes filosóficos, y ello lesionaba la argumentación de los partidarios de la religión en los debates. Al denunciar esto, los estudiosos formales de la religión¹ criticaron a Al Ghazali por defender a los filósofos, pero él permaneció firme, aunque reprobó el deseo de los filósofos de demostrar certeza en materias que son propiamente el ámbito de la fe vivida. De hecho, se quejaba de que los filósofos parecían pensar que los asuntos divinos son como las matemáticas, seductoramente precisas y ciertas:

Ellos basan sus juicios en la conjetura y la especulación, sin ayuda de una indagación positiva y sin confirmación de la fe. Tratan de inferir la verdad de sus teorías metafísicas a partir de la claridad de las ciencias aritméticas y lógicas. Y este método a veces lleva a la convicción a la gente de mente débil. Pero si sus teorías metafísicas hubieran sido tan coherentes y definitivas como lo es su conocimiento aritmético, no habrían diferido tanto entre ellos sobre cuestiones metafísicas, tal como no lo hacen en cuestiones aritméticas (*Ibidem*, 4).

Al Ghazali reconocía que el pensamiento racional tenía bases sólidas, pero el problema estaba precisamente en estirar ese poder hacia límites que él no podía garantizar. En su obra *Protección contra el error (Al-múnqidh min ad-dalāl)* también denunciaba este problema: “Cada estudiante de matemáticas admira su precisión y la claridad de sus demostraciones. Esto

le lleva a creer en los filósofos y a pensar que toda su ciencia se parece a ésta en claridad y fuerza lógica demostrativa.” (Al Ghazali, 1953b: 33). Él alude aquí a una situación común entre los estudiosos de toda época: cuando una investigación alcanza un nuevo modo de conocer o una nueva herramienta que ayuda a interpretar y entender mejor algunas cosas, a menudo se le quiere aplicar a todas las áreas del conocimiento humano, inclusive allí donde no aplica propiamente, o no puede o no debe aplicarse. Al Ghazali deja ver que esto pasaba con los filósofos. Habían caído en el error de intentar ajustar materias relacionadas con la fe a las demandas de la lógica. Tres de estos errores preocupaban particularmente a Al Ghazali (*Ibidem*, 37):

Los tres puntos en que ellos difieren de todos los demás musulmanes son los que siguen: dicen que para los cuerpos no hay resurrección; son los espíritus los que son recompensados o castigados. Dicen que Dios conoce los universales, pero no los particulares; y dicen que el mundo es eterno, sin comienzo.

Era en estas áreas donde Al Ghazali dijo que era meritorio y requerido, para el fiel, refutar a los filósofos. Esta refutación tenía que empezar en los puntos débiles de los filósofos, entre los cuales distinguía varias clases de desacuerdos entre ellos. Una primera clase era simplemente semántica, una *querelle de mots*, que, aunque llevara a una discusión interesante y erudita, Al Ghazali no creía que se debía malgastar tiempo en tales cosas. En su opinión, discutir por detalles terminológicos ya era demasiado común, y reprochó a los estudiosos de la religión por malgastar tiempo y esfuerzo en ello. Parece que veía nocivo el mismo afán de discutir, como se nota en estas líneas:

Si un hombre se asocia con los “doctores de la religión” [*mutafaqqiha*]² de esta era, la disputa y la argumentación se adueñan de su naturaleza. Y es difícil para él permanecer silencioso, ya que los malos profesores le han sugerido a la gente que tales cosas constituyen la excelencia, y que lo que merece alabanza es el poder para demostrar y debatir. ¡Huid de ellos como de un león!³ De seguro os digo, disputar es la causa del odio, con Dios y con el hombre (*Ibidem*, 33).

Otro tipo de desacuerdo alude a las ciencias, en las cuales los filósofos (pero no los *mutakallimūn*) solían incursionar. Al Ghazali notó que los filósofos habían usado las ciencias para descubrir muchas verdades sobre el mundo natural. Por ejemplo, podían no sólo predecir eclipses, sino también explicar su causa, y habían desarrollado ciencias matemáticas como el álgebra y la geometría. Nada

de esto estaba en el Corán, y por ello, muchos *mutakallimūn* lo desearon, en una actitud que no sería tan despreciada por muchos fundamentalistas actuales; algunos religiosos inclusive negaron que hubiera verdad en tales descubrimientos. Pero Al Ghazali dijo que era peligroso para la fe rechazar una verdad científica válida si ella *no* entra en conflicto con la fe:

Aquel que piensa que su deber religioso es no creer en tales cosas, es realmente injusto con la religión, y debilita su causa, pues esas cosas han sido establecidas por evidencia astronómica y matemática, las cuales no dejan sombra de duda. Si le dices a un hombre que ha estudiado estas cosas, que ellas son contrarias a la religión, tu afirmación hará tambalear su fe en la religión, no en estas cosas. Más daño le hace a la religión alguien que quiere ayudarla sin tener método, que un enemigo hostil cuyas acciones son regulares y ordenadas, pues así lo indica el proverbio: «Un enemigo sabio es mejor que un amigo ignorante» Al Ghazali (1963a: 6).

Si bien para Al Ghazali las ciencias no llevaban a la salvación del alma, ni debían ser estudiadas a expensas de hacer el trabajo de Dios, también pensaba que cualquier verdad científica que no contradiga la religión islámica debía ser aceptada sin disputa religiosa. Empero, urgía a los *mutakallimūn* para que usaran su tiempo no tanto en tratar de refutar lo irrefutable, sino en procurar que otros no se desviaran del camino de la fe.

Pero había una tercera clase de desacuerdo donde las ciencias sí contradicen las enseñanzas religiosas. Al respecto, Al Ghazali consideraba su obligación como erudito religioso refutar a los filósofos en "... las teorías filosóficas que entraron en violento conflicto con los principios fundamentales de la religión. Por ejemplo, las doctrinas religiosas de que el mundo comenzó en el tiempo, la doctrina de los atributos del Creador y la doctrina de la resurrección de los cuerpos." (*Ibidem*, 8). La *Incoherencia de los filósofos* probaba con lógica cómo éstas y otras afirmaciones de los filósofos sobre la demostración de sus conclusiones eran falsas. Así él esperaba poder delimitar los ámbitos propios de la razón y de la fe. Creía que donde son claras las enseñanzas del Corán o del *Hadīth*, el fiel debe creer en estas verdades, pues sería irreligioso no hacerlo. Pero cuando el Corán y el *Hadīth* no son claros, él decía que el fiel debe usar su razón, para intentar encontrar la verdad:

Hacemos lo que hizo Mu'adh, cuando el Apóstol de Allah, La paz sea con él, le envió al Yemen: «Juzgamos por el texto actual, cuando hay un texto, y por nuestro propio razonamiento independiente, cuando no

hay texto.» Los Profetas y líderes religiosos, por necesidad, hicieron que la humanidad tuviese como recurso un juicio independiente, inclusive cuando sabían que ella podía caer en el error (Al Ghazali, 1953b: 25).

En resumen, Al Ghazali no negó que la filosofía fuera importante, pero sí negó que pudiera determinar los principios de la fe. Tampoco negó la importancia del *Kalām*, pero sí negó su capacidad para demostrar o refutar verdades que van más allá de las claras afirmaciones del Corán y el *Hadīth*. Al Ghazali creía que Dios nos había dado la razón para poder juzgar por nosotros mismos allí donde la religión no ha revelado la verdad. Sobre todo, Al Ghazali insistía en que la salvación se alcanza a través de la verdadera fe y por un cambio moral de nuestras almas, lo cual se logra siguiendo los preceptos del Corán y la *Sunna*.⁴ Es importante notar que, a diferencia de la teología europea de esa misma época, a Al Ghazali, le importaba menos poner a la filosofía como sierva de la teología (*Philosophia ancilla theologia*), que deslindar los campos de cada una, para que cada una se limitara a hacer lo que podía y debía hacer. Y no más.

Y sin embargo, hay en él un claro interés reduccionista, un afán de disminución de la injerencia de la filosofía en lo religioso, que para muchos estudiosos de este autor culminan con la consideración del saber revelado del Corán por encima de las especulaciones de los filósofos. Puede argüirse que su intención es evidenciar que la filosofía no debía meterse en esos asuntos espirituales o que no tenía mayor cosa que decir acerca de ellos, y que su intromisión en ese ámbito podía ser más perjudicial que benéfica. Inclusive es posible, como sugieren algunos autores, que por la crisis mística que pasó, sufriera un desequilibrio psicológico que lo llevó a su reacción violenta contra los filósofos (Fraile y Urdanoz, 1975: 72). En todo caso, paradójicamente, toda su crítica a la filosofía es desde aspectos, problemas, y argumentos filosóficos; es decir: se opuso a la filosofía usando las mismas armas de la filosofía, la razón contra la razón. Ello ha sido frecuente con muchos autores en la historia de la filosofía. Por otro lado, a pesar de su misticismo, sigue alentando en su crítica no sólo un racionalismo aludido, sino aún un cierto escepticismo, que le lleva a rechazar conclusiones y labores tanto de los filósofos como de los estudiosos religiosos del Islam. Dicho escepticismo le llevó a desestimar las pruebas racionales para demostrar a Dios, lo cual es coherente filosóficamente.⁵ Al Ghazali, como buen místico, prefería el camino de la intuición para obtener una evidencia inmediata, una experiencia, lo cual constituye una de las más importantes

diferencias entre el creyente común y el místico: aquél cree, pero éste *sabe* de lo que ha vivido, de lo que ha vivenciado y de lo que tiene experiencia.

Otro rasgo, a mi juicio muy significativo y valioso de su actitud, es su voluntarismo, que lo lleva entre otras cosas, a exaltar la libertad absoluta y trascendente de Dios frente a toda determinación. Contra Avicena, para quien la creación era necesaria y eterna (como una especie de atributo divino), Al Ghazali enfatiza que Dios hizo el mundo en el tiempo, cuando quiso y como quiso. El problema es que, al subrayar la libertad de Dios, ello reduce la libertad humana, que en Al Ghazali es casi nula: sólo Dios es única causa verdadera. Y asume aquí la teoría atomista de los acharíes: Dios crea y destruye el ser y el mundo en cada instante, determinando continuamente la acción de los seres creados.

Averroes, a todas luces, percibió la crítica de Al Ghazali desde sus aspectos más hostiles y negativos. Él recogió el guante arrojado por el pensador persa y le contestó y argumentó como heredero de los *falāsifa*, es decir, de los filósofos del Islam que seguían la tradición de pensamiento racional helénico. De esa tradición, que dio tantos sabios entre los árabes, Averroes sería el último representante en el Islam.

3.- Averroes refuta a Al Ghazali

Si las ideas de Avicena habían causado escándalo a los *Mutakallimūn*, las de Al Ghazali causaron algo parecido en el campo de los *Falāsifa*. La replica más famosa de éstos a Al Ghazali vino de Abū-l Walid Muhammad Ibn A mad Ibn Ru d, conocido en Europa como Averroes (1198-1266). Tras una educación tradicional islámica, tuvo una larga carrera como juez, interrumpida por breves ejercicios como médico y consejero de la corte. En su época ya era claro que los intentos de reconciliar escuelas filosóficas rivales no estaban funcionando. La filosofía islámica había alcanzado tal nivel de sutileza y rigor que era imposible pasar por encima de las diferencias entre los filósofos. En ese medio, Averroes floreció como un expositor de la filosofía de Aristóteles, pues una buena parte de sus obras fueron detallados comentarios sobre muchos de los escritos del estagirita, a quien defendió de sus críticos y de quienes lo malentendían.⁶

La actitud de Averroes con respecto a Al Ghazali se comprende mejor si consideramos no sólo su postura filosófica, sino también sus ideas sobre la religión y la creencia. En primer lugar, Averroes admite el *hecho real* de la revelación de Dios por medio del profeta Muhammad. En este sentido, Averroes no es un racionalista absoluto, pero sí es partidario de la razón

como necesaria y prioritaria, en cuanto es parte esencial de lo humano, para alcanzar la verdad en su forma más elevada. De hecho, es “el único filósofo en el Islam que escribe obras dedicadas explícitamente a mostrar la concordancia entre religión y filosofía” (Ramón Guerrero, 2007: 84). Su labor con respecto a Aristóteles ayuda a entender mejor su esfuerzo, pues se proponía clarificar lo más posible las verdaderas doctrinas filosóficas del estagirita y su sentido. Así mostraría que el rechazo de Al Ghazali a la filosofía, no afectaba a lo que propiamente había sostenido Aristóteles, sino a las tergiversaciones posteriores de sus ideas. Como él dice, en su comentario a la *Física* de Aristóteles: “Si no se profundizan las opiniones de los hombres en su origen, no se pueden reconocer los errores que se les atribuyen, ni distinguirlos de lo que es verdadero” (*Ibidem*, 85).

Además, como los ataques de Al Ghazali habían cuestionado la licitud del estudio de la filosofía por parte de los musulmanes, Averroes quiso justificarlo. Para ello buscó lo que tenían en común la religión y la filosofía, y ello es el recurso a la razón, pues tanto el estudio filosófico como la ley revelada, la *sharī'a*, exhortan a la consideración racional de todos los seres, como lo muestran estos versículos coránicos:

Él es Quien ha hecho del sol claridad y de la luna luz, Quien ha determinado las fases de ésta para que sepáis el número de años y el cómputo. Dios no ha creado esto sino con un fin. Él explica los signos a gente que sabe. *En la sucesión de la noche y el día y en todo lo que Dios ha creado en los cielos y la tierra hay, ciertamente, signos para gente que Le teme.* (Corán, X: 4-5).

¡Extraed conocimiento, vosotros los que estáis dotados de visión! (Corán, LIX: 2).

¿No han reflexionado sobre el reino de los cielos y de la tierra y sobre las cosas que Dios ha creado? (Corán, VII: 185).

Averroes defendió el estudio de la filosofía para el creyente musulmán en su obra *La Doctrina decisiva (Faṣl al-Maqāl)*, donde afirmaba:

Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos,... y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre [filosofía] es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa. (Averroes, 1998a: 76).

Estos pasajes del Corán, al instar al creyente a que extraiga conocimiento de los hechos sensibles, exhortan a la *i n t e r p r e t a c i ó n*. La misma consiste en una reflexión sobre los hechos. Los estudiosos religiosos islámicos (especialmente los dedicados al *Fiqh* o jurisprudencia musulmana) la llamaron *Qiyās*, término que ha sido traducido básicamente como “analogía”. Averroes aludió con ese nombre a un tipo especial y muy estricto de analogía: la que corresponde filosóficamente al silogismo:

... puesto que esta consideración no es otra cosa que inferir y deducir lo desconocido a partir de lo conocido –y esto es el silogismo o lo que se obtiene por medio del silogismo –, entonces debemos estudiar los seres por medio del silogismo racional. Es evidente que esta clase de estudio a que la Ley divina nos exhorta e induce es la más perfecta de las clases de estudio, [realizada] por medio de la más perfecta de las clases de silogismo, el que se llama demostración. (*Ibidem*, 77)

Como las ciencias religiosas musulmanas habían utilizado desde muy tempranamente el *Qiyās*, tal hecho le sirvió para justificar el recurso a la filosofía en la sociedad islámica y además la conveniencia de su estudio, al punto que llegó a decir que el fiel, en cuanto pudiera y supiera, estaba invitado al estudio de la filosofía, pues “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 afirmativo.” (Averroes, 1998b: 161)

Podría decirse que hay en Averroes un cierto regreso a la idea aviceniana de la lógica como elemento que, si no coadyuva directamente a la salvación, tiene ciertamente una notable incidencia en lo espiritual y lo religioso. Y justamente el silogismo demostrativo o “científico”, sería el más útil desde el campo de la religión. En este sentido, lejos de haber un desapego entre lo racional y lo religioso, Averroes nos plantea un punto de encuentro entre ambas cosas. Un punto de encuentro no sólo comprensible, sino inclusive, hasta cierto punto, necesario, y en cuanto tal, beneficioso.

Ahora bien, los conocimientos obtenidos aplicando el *Qiyās*, es decir, el método “demostrativo” (por asimilación con el silogismo científico aristotélico), pueden referirse a materias no tratadas por la *Sharī‘a*. Si es así, no hay problema. Si se refieren a materias consideradas por la *Sharī‘a*, pueden coincidir con ella o no. Si coinciden, tampoco hay problema, pero si no, aún se puede recurrir a la interpretación del texto, y para Averroes, “interpretar” en este caso era “trasladar el significado de su sentido primario

a su sentido figurado, sin violentar la lengua árabe.” (Puig Montada, 2000: 20). Así, hay expresiones de la *Shari‘a* que tienen que entenderse al pie de la letra, y no admiten interpretación. Averroes acepta esto “siempre que la unanimidad al respecto se haya establecido de una manera segura”. Pero en cuestiones especulativas, tal unanimidad no es posible, porque ellas cambian con el tiempo.⁷ Así pues, habiendo liquidado los casos especiales, los más conflictivos de la tensión entre las exigencias de la religión y las exigencias de la razón, ésta queda validada en principio para todo.

Hasta aquí, Averroes había reducido el problema a la discusión entre la filosofía y la revelación. Pero entre ambas están los estudiosos de la religión, los *mutakallimūn*, que usaban métodos e ideas de los filósofos, pero limitándolos y unciéndolos a su criterio religioso. Muestra de ello era la hermenéutica (*ta‘wīl*) que practicaban, y que les funcionaba bien para explicar sus ideas y objetar a los filósofos que les contradecían.

Aunque Averroes critica a los *mutakallimūn*, su actitud es predominantemente conciliatoria. Ellos y los filósofos disputaban por varias cosas, pero había tres principales a las que unos y otros contestaban de manera contradictoria. Estas tres cosas eran la cuestión de si Dios conoce los particulares, la cuestión sobre la vida futura y la cuestión sobre la eternidad del mundo. Para Averroes, ambos grupos concuerdan en el fondo, y las diferencias son asuntos de nombre (en esto sigue, como vemos, ideas de Al Ghazali). Sin embargo, mostró que la lectura, razonamiento e interpretación de los estudiosos religiosos no eran muy firmes y acertados. Buscando un procedimiento para tratar estas cuestiones, argüirá que hay tres “métodos de prueba” de los argumentos: el retórico, el dialéctico y el deductivo. El primero, de convencimiento, es el de las grandes masas; el segundo, de persuasión, es el de los estudiosos de la religión; y el tercero, es el de los filósofos. Es decir, la mayoría de la gente sencilla llega al asentimiento sobre un argumento de la fe, por la fuerza de los predicadores. Los estudiosos de la religión llegan a tal asentimiento por la fuerza del convencimiento dialógico, y los sabios y filósofos llegan a ella mediante argumentos demostrativos. De una manera que recuerda a la actitud de Platón hacia la masa, Averroes dice que ésta no debe en ninguna forma ejercitar la hermenéutica. La razón de esta especie de censura poco amable del pensador cordobés no se debe a ningún instinto antidemocrático de su parte, sino a esto: en caso de conflicto con la razón o en caso de oscuridad del texto, puede recurrirse a la interpretación hermenéutica alegórica, pero ella debe ser aplicada por quienes la saben manejar, los doctos. Si no se la emplea bien, no causa provecho sino daño.

La clasificación de los métodos según los tres tipos de personas ejemplificados por Averroes, muestra sus ideas relacionadas con una psico-socio-

logía del hecho revelado. Al vulgo le basta la fe, sin necesidad de pruebas. Si las hay, se apoyan en argumentos retóricos e imaginativos, dirigidos más que todo a la sensibilidad. En cambio, los estudiosos formales de la religión se apoyan en argumentos probables o verosímiles y utilizan un raciocinio dialéctico. Averroes demarca clara y parcamente su diferencia con ellos: “¡Oh, hombres, yo no digo que ésta su ciencia divina sea falsa, sino que digo que yo soy sabedor de ciencia humana” (Fraile y Urdanoz, 1985: 85) una sentencia que prefigura un poco el *Hypotheses non fingo* de un futuro Isaac Newton. Por último están los filósofos, “hombres de demostración”, que interpretan el Corán no ateniéndose a la letra sino a su contenido simbólico, alegórico y razonable. Eso era precisamente lo que atacaba Al Ghazali en su *Incoherencia de los filósofos*, al declarar improcedentes los argumentos de los filósofos para juzgar sobre cuestiones religiosas.

Averroes dedicó otra obra más específica a responder uno a uno los argumentos de Al Ghazali: *La incoherencia de la incoherencia* (*Tahafut at-tahafut*), un título a modo de retruécano para una obra que intentaba reivindicar la validez e independencia de la filosofía. Aunque criticó allí muchas ideas y métodos de Avicena por desviarse del verdadero camino aristotélico, también le defendió de los ataques de Al Ghazali.

Debemos, a la hora de examinar la labor de Averroes en este sentido, tener en cuenta además que estaba en medio de una delicada coyuntura histórica. Hubo en ese entonces un nuevo movimiento rigorista musulmán en África: los Almohades.⁸ Dominaron buena parte de Noráfrica y pasaron a España, donde conquistaron ciudades y estadios, incluyendo la Córdoba de Averroes. Donde llegaban, imponían las costumbres islámicas más austeras. Cerraban escuelas y universidades, prohibían actividades y libertades, quemaban libros y cortaban no pocas cabezas, inclusive de intelectuales de mérito (Le Porrier, 1977). Y uno de los pensadores en quienes más se inspiraban después del Corán era nada menos que Al Ghazali. Por ello, Averroes, que a la vez era filósofo y crítico de Al Ghazali, estaba en una situación poco feliz en Córdoba, y emigró a zonas menos difíciles en Marruecos. Allí encontró protección de un gobernante magnánimo, y tras un tiempo de discreta actividad intelectual, falleció.

La Incoherencia de la incoherencia refutó las acusaciones de herejía que Al Ghazali había hecho a los filósofos. Averroes, al estudiar cada una de las objeciones de Al Ghazali a los filósofos, mostró que el autor persa había malentendido las afirmaciones de éstos. Pero también le dio la razón en sus afirmaciones filosóficamente válidas, como cuando Al Ghazali dice que la lógica demostrativa requiere primeros principios que deben ser asumidos sin pruebas. Esta afirmación

le servía a Al Ghazali para mostrar que había un importante aspecto común a la lógica y la religión a la hora de apoyarse en primeros principios no probados. Ibn Rushd (2009: 329) también esto lo tenía claro: Los primeros principios de la lógica y la religión *deben* ser asumidos sin prueba, y al respecto dice:

Y ya que en los principios de las ciencias demostrativas hay postulados y axiomas que son asumidos, este será aún más el caso de las religiones, las cuales reciben su origen de la inspiración y la razón. Cada religión existe por medio de la inspiración, y está amalgamada con la razón. Y quien afirma que es posible que pueda existir una religión natural basada sólo en la razón, debe admitir que esta religión debe ser menos perfecta que aquellas que surgen de la razón y la inspiración.

Este apoyo en primeros principios no probados no es una debilidad de la lógica demostrativa o de la religión inspirada, porque todo razonamiento y todo principio de acción deben comenzar a partir de primeros principios asumidos. El mismo Aristóteles ya había planteado algo así cuando indicó que los primeros principios del conocimiento, por ser primeros, no tienen otros previos que los expliquen o sobre los cuales estén basados. Por ende, son principios indemostrables, y al respecto afirmaba:

... todos los filósofos concuerdan en que los principios de acción deben tomarse por autoridad, pues no hay demostración de la necesidad de la acción, excepto por medio de la existencia de las virtudes, las cuales se realizan a través de acciones morales y mediante la práctica (*Ídem*).

Así pues, para Averroes hay una especie de división laboral entre la filosofía y la religión. Las virtudes especulativas, surgidas de la actividad intelectual, son necesarias para la inmortalidad del alma. Para alcanzarlas debemos estar libres de perturbaciones o molestias externas. Esa libertad se halla viviendo en una comunidad ordenada. Además, sólo cultivando las virtudes morales, y librándonos de conflictos internos, podemos ser virtuosos. Para Al Ghazali, tanto el orden de la comunidad como el ámbito de las virtudes morales caían en la esfera de la religión, la cual se ocupa de las virtudes prácticas. Averroes ratificó en esto a Al Ghazali: El filósofo no debía inmiscuirse en las ciencias prácticas y las virtudes prácticas, pues ellas caen en el ámbito de la religión. Averroes estaba de acuerdo en que el filósofo callara sobre materias puramente religiosas, ya que al interferir en ellas podía arrancar las raíces de la fe de las mentes y corazones de quienes son intelectualmente incapaces de entender la filosofía.

La responsabilidad de los filósofos de no interferir con la religión se basa en su responsabilidad hacia sus comunidades y también en su propio interés. Pocos están dotados para estudiar, razonar y profundizar con rigor filosófico, pero la religión debe guiar a *todos* hacia una mayor sabiduría:

Abreviando, las religiones son, de acuerdo a los filósofos, obligatorias, ya que llevan hacia la sabiduría de una manera universal a todos los seres humanos. Pues la filosofía sólo lleva a un cierto número de gente inteligente al conocimiento de la felicidad. Y ellos, por lo tanto, tienen que *aprender* la sabiduría, mientras que las religiones buscan, generalmente, la instrucción de las masas (*Ibidem*, 328).

Lo que dice Averroes podría hacernos pensar que consideraba a los filósofos por encima de la religión, pero él dice precisamente que no los están por tres importantes razones. 1. Todas las religiones conceden un lugar especial a los instruidos. 2. El interés de los instruidos puede ser satisfecho sólo si el interés de las masas está también satisfecho, y 3. La religión es necesaria para el crecimiento moral de los jóvenes, incluyendo el de los futuros filósofos. Por ello afirmaba:

No encontramos ninguna religión que no se atenga a las especiales necesidades de los instruidos, aunque se preocupa primordialmente con las cosas en las cuales las masas participan. Y ya que la existencia de la clase instruida sólo se perfecciona y sólo alcanza su felicidad completa por su participación con la clases de las masas, esta doctrina general es también obligatoria para la existencia y la vida de esta clase especial, tanto en la época de su juventud como la de su crecimiento... (*Ídem*).

Así pues, los filósofos están no sólo obligados a apoyar la religión sino a apoyar la que sea la moralmente superior para la época en que viven. Más allá de lo bosquejado en el dicho *Religio ancilla philosophia*, sería una *philosophia amica religio* (y ciertamente, una *religio amica philosophia*), entendiendo, que la “amistad” también implica críticas y correcciones.

Averroes dijo además que el filósofo debe proteger a las masas de aquellas verdades filosóficas que, si son malentendidas, podrían causar su extravío, y por eso le preocupaba el nivel de comprensión de su audiencia, y trataba de poner el conocimiento filosófico al alcance de los más sencillos, como lo muestra su esfuerzo por comentar los textos de Aristóteles en tres niveles de dificultad. Pero, frente al juicio de Al Ghazali, que quería ponerle límites a la filosofía, bien separados de la religión, en la cual las verdades

son alcanzadas por experiencia y existencialmente, Averroes reivindicaba la filosofía; y aunque reconocía que la religión podía guiar las masas hacia la sabiduría, sólo la filosofía, aprehendida por una élite, puede alcanzar la verdad adecuadamente.

Conclusión

Como hemos visto, en estos tres pensadores, sus ideas giran alrededor de objetos comunes a todos, pero a los cuales se aproximan desde distintos puntos y con diferentes resultados en cada aproximación. Aunque Avicena y Al Ghazali primero, y luego Al Ghazali y Averroes tuvieron perspectivas enfrentadas con relación a los temas aludidos, también hubo mutuos reconocimientos, a mi juicio muy valiosos. Sobre todo en el caso de Al Ghazali y Averroes, a pesar de sus diferentes planteamientos, para ambos puede existir cooperación entre el saber filosófico y la fe religiosa. Uno y otra no se oponen: la fe exige una capacitación racional para comprender mejor muchos de los contenidos de la doctrina formal de la religión, y esta capacitación es aportada, en alto grado, por el saber filosófico, y el cultivo de este saber exige una comunidad ordenada, lo cual es pertinente, en el Islam, al ámbito religioso. Sobre todo, a Averroes le interesaba salvaguardar los derechos del pensamiento racional en sus búsquedas y afirmaciones, que suelen ser frecuentemente mal comprendidas –aún en este siglo XXI– por quienes lamentan que la filosofía no se “comprometa” con decisiones a la moda en lo religioso, lo social, lo moral o lo político. Lo que debieran comprender desde esos cuarteles, tan caros a dar sus respuestas acabadas a esas cuestiones, es que la filosofía, más que para responder, está para preguntar, y que en ese preguntar le va su particular modo de inquirir por la verdad, que como dice el refrán castizo español, “No se casa con nadie”.

Por último, quiero sintetizar una de las cosas que me parecen más valiosas del planteamiento de Averroes, referida a su *método* para entrar a tratar estos temas. Hemos visto que ya Al Ghazali, y otros antes que él y sobre todo después de él, han abordado este tema de las frecuentemente difíciles relaciones entre la fe religiosa y la filosofía de una manera binómica y dicotómica: de un lado, la fe, la religión, lo sobrenatural, la trascendencia, y Dios, y del otro, la razón, el hombre, la inmanencia, y la filosofía. Creo que Averroes replanteó mucho mejor esta cuestión, no tanto por añadir otros términos, sino por ponerlos frente a un tercer elemento que los trasciende. Ese tercer término es Dios, y lo que él planteó no es “Dios o la filosofía” sino más bien, a mi juicio: “La religión y la filosofía, ambas *frente a Dios*”.

Dios no está de uno u otro lado, sino que ambas, o todos los elementos implicados en ambas: la religión, la fe, la razón, la filosofía, están girando en torno a Dios, que no es un elemento ajeno a unas u otras búsquedas ni capacidades, ya sea que vengan de la religión o de la filosofía. Después de todo, tras de todo ello, está el anhelo humano de saber y vivir de la manera más excelente y noble. Hoy, que ambos términos: razón y fe, se han vuelto a plantear en algunas latitudes, a nivel popular al menos, como antinómicos, no está de más recordar estas ideas de estos tres pensadores, y especialmente las del último, Averroes, que pueden iluminar sobre estos problemas, otorgándoles mayor amplitud y solicitando en nosotros esa generosidad preciosa en lo que vale y lo que cuesta al corazón, que es la de mantener abiertas nuestras mentes con la mejor voluntad.

Notas

- ¹ Aunque muchos autores –incluyendo a Gaskill, a quien en mucho seguimos– les llaman “teólogos musulmanes”, yo no les llamo así, porque los teólogos no son lo mismo que los *mutakallimūn* a quienes principalmente se refiere el texto. Por eso llamo a éstos “estudiosos formales de la religión”, pues ello alude más a un nivel académico que a una autoridad doctrinal.
- ² Traduje como “doctores de la religión” el plural *mutafaqqiha*, que proviene de la voz *fiqh*, que suele ser traducida como “jurisprudencia islámica”. Los *mutafaqqiha* en cierto modo, vienen a ser en el Islam como los “doctores de la ley” del judaísmo antiguo; por eso usé una expresión cercana a esa en castellano.
- ³ Esta prevención, un poco exagerada, fue expresada por varios pensadores islámicos más o menos contemporáneos de Al Ghazali. Ibn Qudāma, en su *Burhān fī Bayān el-Qur’ān* (“Prueba de claridad del Corán”), narra que Ibn Aë-žafi’i decía: “Si la gente supiera que deseos (errados y destructivos) se contienen en la “retórica teológica” (*ilm el-Kalām*), ellos ciertamente huirían de tal cosa como lo harían de un león.” Similar prevención, pero no ya hacia el *ilm el-Kalām*, sino hacia los hombres mismos, las hacían los místicos como Da’ud Ibn Nusayr (m. 165h), quien decía: “Huye de los hombres como huirías de un león. Ayuna del mundo y que el rompimiento de tu ayuno sea cuando mueras.”
- ⁴ La *Sunna* es la práctica de la fe, especialmente tal como la observaba el profeta Mahoma en su vida.
- ⁵ Validar racionalmente la existencia de Dios da pie para validar racionalmente su inexistencia, o peor, admitir que Dios puede ser comprendido por la mente humana, y el Creador entendido por su creatura.
- ⁶ Las interpretaciones de Aristóteles hechas por Averroes influyeron ampliamente en el mundo islámico, y especialmente en la Europa medieval, pues la mayor parte de sus obras fueron traducidas al latín.

- ⁷ Esto también pudo pasar con cuestiones científicas: quizá un astrónomo antiguo habría podido aceptar que el sol se paró en el cielo en la batalla de Jericó, pero un astrónomo de hoy no lo aceptaría. En cuestiones metafísicas, conceptos como ‘materia’ y ‘tiempo’ se comprenden hoy de modo muy distinto a hace mil o cien años, y nada obsta que vuelvan a ser comprendidos diferentemente en el futuro.
- ⁸ *Al-muwahhidūn*, “Los unitaristas”, pues enfatizaban la doctrina de la unidad y unicidad de Dios.

Referencias

- Al Ghazali, A. H. (1963a): *Tahafut al-Falasifah [Incoherence of the Philosophers]*. (ca. 1094-1111). Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 267 pp.
- _____. (1953b): *The faith and practice of al-Ghazzali: Al-Munqidh min ad-dalāl* (“Protección contra el error”), *Bidayat min al-hidaya* (“El comienzo de la recta guía”), et al. (ca. 1094-1111). Londres: George Allen and Unwin, 49 pp.
- Al-qur’ān al-karīm* (1402/1981). Damasco: An-Nadawatu-l-‘alamīyyati li-‘ġābābi-l-Islāmī, 604 pp.
- Averroes (1998a): *Sobre filosofía y religión. Fasl al-Maqal [Doctrina decisiva]*. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 140.
- _____. (1998b): *Teología de Averroes. Fasl al-maqal [Doctrina decisiva]*. Sevilla: Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla / Fundación El Monte, 379 pp.
- Avicena (1973): *The Metaphysics of Avicenna (Ibn Sina)*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 336 pp.
- Fraile, G. y Urdanoz, T. (1975): *Historia de la filosofía. II. Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Madrid: B.A.C., 610 pp.
- Gaskill, T. (1996): *Avicenna and Medieval Muslim Philosophy*. Nashville, Tenn.: Knowledge Products, Inc./ Carmichael & Carmichael, Inc. (Los textos que he seguido de este autor para esta investigación han sido traducidos por mí).
- Ibn Rushd, A. W. M. (2009): *Tahafut al Tahafut (The incoherence of the Incoherence)*. Boston, Universidad de Harvard/Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”, E-text conversion by Muhammad Hozien, 331 pp., consultado el 13 de julio de 2009 en la página web <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/>.
- Le Porrier, G. (1977): *El Médico de Córdoba*, Barcelona: Grijalbo, 189 pp.
- Puig Montada, J. (2000): *Averroes*. Madrid: Ediciones del Orto, p. 93.
- Ramón Guerrero, R. (2007): La razón en el pensamiento islámico, Congreso XL Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia, Maracaibo, 30 de octubre al 1º de noviembre, impreso, pp. 63-87.