

LA FILOSOFÍA JURÍDICA Y POLÍTICA DE AVERROES. UNA RECUPERACIÓN PARA LA ACTUALIDAD

Emilio SUÑÉ LLINÁS

SUMARIO: I. *Ibn Rushd, un filósofo del al-Andalus*. II. *Política, moral y derecho en Averroes*. III. *El averroísmo en la actualidad*.

I. IBN RUSHD, FILÓSOFO DEL AL-ANDALUS

El presente ensayo tiene por objeto presentar a sus lectores, algunas de las principales aportaciones de mi libro *Averroes / Ibn Rushd. Senda de Occidente. Esperanza del Islam*, publicado recientemente por la Universidad Complutense de Madrid.

La intención de dicho libro, así como la del presente artículo de divulgación científica, fue reivindicar la personalidad y el pensamiento de Averroes, observando también la influencia que tuvo en la conformación de la filosofía jurídica y política de Occidente, así como la conveniencia de que la reflexión islámica retome algunas de sus principales aportaciones.

Averroes, Abu-l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Muhammad Ibn Rushd, llamado *al-hafid* (el nieto), para distinguirlo de su abuelo del mismo nombre, nació en Córdoba en 1126 (año 520 de la Hégira) y murió en Marraquesh, en 1198 (año 595). Posteriormente, sus restos fueron trasladados al panteón familiar del cementerio cordobés de Ibn Abbas. De hecho, toda su vida está marcada por la conexión entre ambos lados del estrecho, que conectaba, más que separaba,

un Imperio Almohade que se extendía desde Al-Andalus al norte de África, señaladamente Al-Magrib.

Su libro más importante sobre filosofía jurídica y política es su *Exposición de la República de Platón*, escrito en 1194, si bien tiene una importante obra jurídica que, en lo sustancial, se concentra en las aproximadamente 1 200 páginas —de la moderna edición en inglés— de su *Bidayat al Mujtahid*,¹ escrito en 1168.

El hecho de que Ibn Rushd escribiera sobre política y fuese desterrado, fue todo uno. De hecho su destierro fue inducido por el odio que le profesaban los alfaquíes (canonistas) y ulemas (teólogos) más radicales, que consiguieron su condena en 1195, misma que se prolongó hasta poco antes de su muerte.²

Para comprender el destierro de Ibn Rushd, hay que situarse en el contexto político de la España musulmana (al-Andalus). La conquista por el Islam de la mayor parte de la península, que se produce en poco más de cinco años a partir del 711, se llevó a cabo por súbditos del Imperio Omeya, es decir, por los sirios, entroncados con las milenarias culturas orientales.³

La independencia de al-Andalus con respecto a Bagdad se produjo, en la práctica, bajo la égida de Abderramán I (756-788), quien sin embargo no se atribuyó la dignidad de Califa. A partir del año 788, con Hisham I, ganan una influencia determinante en el gobierno los alfaquíes (juristas religiosos) de la Escuela Maliquí; pero la época es de profunda inestabilidad, hasta que Abderramán III consigue un férreo control militar y político, que culmina con su proclamación como Califa de Córdoba, en el año 929. A su muerte, en el año 961, Córdoba era una gran capital cultural, que contaba con una biblioteca de casi 400 000 volúmenes.

Después de esta época, que fue la de máximo esplendor de al-Andalus, regresó la inestabilidad política, que sólo se vio algo paliada en tiempos del caudillo Almanzor; pero no se pudo evitar la profunda decadencia del Califato, que degeneró en los Reinos de Taifas (1031-1090). El avance de los príncipes cristianos, empujó a los musulmanes de al-Andalus, a pedir ayuda a las etnias bereberes del norte de

¹ IBN RUSHD, *The distinguished jurist's primer*, vol. I, trad. I. A. Khan Nyazee, Ed. Garnet, Reino Unido, 1994.

² R. DE MENDIZÁBAL ALLENDE, *Averroes. Un andaluz para Europa*, Ed. Idea, Madrid, 1971.

³ C. CID y M. RIU, *Historia de las religiones*, Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1965, p. 484.

África; primero llegaron los almorávides, que fueron sustituidos en breve tiempo por los almohades. Este al-Andalus Almohade y a fin de cuentas dominado por los magrebíes, tan lejos ya de los primigenios conquistadores sirios, es el al-Andalus de Averroes. Se trata pues de una época ciertamente dura y convulsa.

Dentro del anterior contexto, nos encontramos con la personalidad de Ibn Rushd, hijo de una ilustre familia de juristas cordobeses, los Banu Rushd. De hecho, su abuelo del mismo nombre, fue Gran Cadí de Córdoba, como también lo sería su padre y el propio Averroes. Pero más allá de su familia, Averroes contó con muy ilustres maestros, pero el más importante y decisivo de todos fue Ibn Tufail (Abentofail), quien le presentó al Sultán almohade Abu Yaqub Yusuf b. Abd al-Mumin, cuando Ibn Rushd vivía en la Mauritania, donde desempeñó el cargo de Cadí.

Yaqub al-Mumin se convirtió en protector de Ibn Rushd, al que nombró Cadí mayor de Sevilla y de la Mauritania (1169), Médico de Cámara, cargo en el que sucedió a Ibn Tufail y posteriormente Cadí mayor de Córdoba (1182).⁴ Asimismo fue al-Mumin quien le encomendó la tarea de convertirse en *comentador* de Aristóteles.

El sucesor de Yaqub al-Mumin, Yaqub al-Mansur, confirmó inicialmente en sus cargos a Averroes (1184), aunque un año después accedería —ante las presiones de sus adversarios políticos— a prohibir las obras de Ibn Rushd y desterrarle a Lucena (Elisena), de donde se trasladaría a Fez, por razones de seguridad personal.

Ibn Rushd fue indultado por al-Mansur en 1197 y regresó a Córdoba, ya muy lejos de su antigua posición. El Sultán tuvo a bien nombrarle de nuevo, casi al final de su vida, Cadí de la Mauritania, por lo que murió en Marrakesh a finales de 1198, desde donde su cadáver fue trasladado a su Córdoba natal.

Averroes escribió la mayor parte de su obra a partir de 1169. El reconocido especialista, Miguel Cruz Hernández, señala que 83 textos son atribuibles a Averroes, de los que 62 se conservan, en todo o en parte. Pero fue el Sultán Yaqub al-Mumin quien le sugirió, a través de Ibn Tufail, hacer comentarios aclaratorios que suavizasen la oscuridad

⁴ Conforme precisa Quadri, hacia 1182, Ibn Tufail declinó a favor de Averroes el cargo de médico del Sultán, pero conservó el puesto de Visir hasta su muerte, que se produjo en 1185. G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale. Des origines a Averroès*, Ed. Payot, París, 1960, p. 165.

de Aristóteles, comentarios que normalmente se dividen en *grandes*, *medianos* y *paráfrasis* o análisis.⁵

Ahora bien, dicha labor de comentarista no impide que Ibn Rushd, como antes lo había hecho Avicena (Ibn Sina), intercale bastantes ideas originales, lo más habitual es que sin proponérselo y a fuerza de aclarar los puntos oscuros de Aristóteles.

El hecho de que Averroes fuese a la vez Cadí mayor y Médico principal, habla por sí solo de su gran erudición. De hecho estudió derecho, medicina y filosofía. Ha sido, ciertamente, un hombre importante en la historia del pensamiento, particularmente en la historia de la filosofía. En este sentido, se suele aludir a él con expresiones tales como el *más importante pensador nacido en la Península Ibérica y el más grande de los filósofos islámicos*.⁶ Ibn Rushd, como todos los pensadores de auténtico relieve, ha sido un estudioso infatigable. De él se cuenta que sólo había dejado de estudiar dos días, el de la muerte de su padre y el de su boda.

La enorme influencia del filósofo Ibn Rushd, que por desgracia ha sido poca o nula en el Islam, dio lugar al denominado *Averroísmo*, muy extendido entre los pensadores judíos y con gran influencia también en muchos filósofos cristianos.

El mayor florecimiento del averroísmo se produjo en el siglo XIII, hasta el punto de que se convirtió en la corriente más importante de la filosofía, con gran arraigo en la universidad de París, hasta que en 1210 la Iglesia de Roma condenó las doctrinas de Averroes y Santo Tomás de Aquino se encargó de abordar el intento de refutarlas, principalmente en su *Summa contra gentiles*, lo que no impidió que el pensamiento de Averroes se siguiera difundiendo con fuerza por

⁵ Como dice el propio León Gauthier, en los *grandes* comentarios, cada uno de los párrafos sucesivos del texto se reproduce *in extenso*, y acto seguido se explican, paso a paso y profundizando en ellos, los detalles, teorías, intenciones y expresiones; este tipo de comentarios son característicos de los escritores árabes, que al comentar el Corán, distinguían cuidadosamente la palabra de Dios, de los comentarios del intérprete. En los comentarios *Medios*, también se sigue el original párrafo a párrafo, con explicaciones menos detalladas que en los *grandes*. Por lo que se refiere a las *paráfrasis*, el comentador habla en su propio nombre, porque se limita a resumir las doctrinas del libro comentado, en el orden que le parece más conveniente. La *Exposición de la República de Platón*, a la que me referiré constantemente en este trabajo, es una *paráfrasis*, León GUATIRE, *Ibn Rochd (Averroès)*, Ed Presses Universitaires de France, París, 1948, p. 16.

⁶ Estas expresiones figuran en el estudio preliminar de Miguel CRUZ HERNÁNDEZ a la *Exposición de la "República" de Platón*, de AVERROES (p. XVI).

la Europa cristiana. La condena de su pensamiento hizo que desaparecieran muchos ejemplares en lengua árabe de su magna obra, que afortunadamente se conserva en la parte más importante, en buena medida gracias a las traducciones al latín, y sobre todo al hebreo, en las que tuvo decisiva importancia la magna Escuela de Traductores de Toledo.

En el mundo de hoy es de justicia reivindicar a Ibn Rushd como el más importante filósofo andalusí —por lo tanto español— y magrebí, y uno de los más grandes pensadores —paradójicamente— de la cultura occidental.

Averroes es el más importante filósofo musulmán y, en consecuencia, la cultura islámica —que lo hace todavía menos que la occidental— debiera fomentar su conocimiento en el mundo musulmán, no sólo por su carácter de puente entre culturas, sino como el gran filósofo musulmán, de la mano de cuyas enseñanzas, el Islam no tendrá ningún problema en integrarse con Occidente.

Este es precisamente el legado pendiente de Averroes, el legado que, conforme veremos en su momento, puede y debe ser recogido por los musulmanes magrebíes, legítimos descendientes del Imperio Almohade, en la actualidad.

II. POLÍTICA, MORAL Y DERECHO EN AVERROES

Mientras que la República de Platón parte de una disertación acerca de la justicia, la *Exposición* que de ella hace Averroes, no arranca de Platón, sino de la aristotélica *Ética a Nicómaco*. Es ya un tópico afirmar que Averroes quería glosar a Aristóteles y no a Platón, pero al no poder disponer de un ejemplar de la *Política*⁷ de Aristóteles, decidió comentar la *República* de Platón. No obstante, y salvo en el estricto inicio, inspirado en la *Ética a Nicómaco*, los planteamientos

⁷ Como dice el propio AVERROES, "...la primera parte de este arte se contiene en el libro de Aristóteles llamado *Ética nicomaquea*, así también como en esta obra de Platón, la *República*, que intentamos exponer, ya que el Tratado de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado a nuestras manos", ABU-L-WALID MUHAMMAD B. AHMAD B. MUHAMMAD IBN RUSHD AL-HAFID (AVERROES), *Exposición de la República de Platón*, trad. M. Cruz, Tecnos, Madrid, 1996, p. 5.

de Ibn Rushd, tanto en el plano de la ética, como también en el de la política,⁸ seguirán el discurso de Platón, y no el de Aristóteles.

Pese a las afirmaciones del propio Averroes en este sentido, no estoy muy seguro de que fuese efectivamente la necesidad y no su propia voluntad, lo que le impulsase a glosar *La República* de Platón, frente a la *Política* de Aristóteles. Si ello fue producto del azar, el azar acertó plenamente, pues la voluntad de Ibn Rushd de transformar las estructuras políticas del Imperio Almohade, podía arrancar con más facilidad –permítaseme la licencia histórica– del *despotismo ilustrado* de Platón, que del riguroso mecanicismo de Aristóteles.⁹

No se olvide que el *Comentario a la República de Platón* fue escrito por Averroes en 1194 y constituyó el detonante de la feroz intriga cortesana que condujo a su caída en desgracia y destierro, en 1195. En efecto, la *República* de Platón proporcionaba a Ibn Rushd el pretexto ideal para propugnar una *res publica* basada en la alianza de los guerreros y del propio Sultán almohade con los filósofos, que sustituiría al viejo estatus político fundamentado en la alianza vigente con los ulemas (teólogos) y alfaquíes (canonistas).

Sin embargo, a mi juicio, la batalla que perdió Ibn Rushd en 1195, casi al final de su vida, es la misma que está planteada hoy en día en el mundo islámico ocho siglos después. Si alguno de los países que integran el Magreb, sabe hacer germinar las ideas de este buen musulmán que fue Ibn Rushd ganará, mucho después de su muerte, la mayor y más importante de sus batallas, la de la conducción del Islam hacia la modernidad. La modernidad: he ahí el gran préstamo del Islam a Occidente a través de Averroes. Es hora de que el Islam reclame los derechos de autor de los fundamentos de la modernidad,

⁸ Así por ejemplo, es conocido que la división aristotélica de formas de gobierno, entre tres puras y otras tres impuras, no sólo figura en su *Política*, sino también en la *Ética a Nicómaco* (1160 b). Veremos en esta misma obra que esta división, tan clásica y sin duda sobradamente conocida por nuestro autor, no fue ni siquiera citada por Averroes, que siguió los esquemas menos diáfanos que figuran en la *República* de Platón, quien parte de una división pentapartita entre monarquía, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía (448 c-d y 580 b), si bien admite que las formas viciosas pueden llegar a ser *innumerables*.

⁹ Sobre esta cuestión, véase también a J. FERREIRO ALEMPARTE, "Recepción de las éticas y de la *Política* de Aristóteles en las *Siete Partidas del Rey Sabio*", en *Glosase. Revista de Historia del Derecho Europeo*, núm. 1, Murcia, 1988, p. 129. También, tangencialmente puede verse A. RUCQUOI y H. O. BIZARRE, "Los espejos de príncipes de Castilla: entre Oriente y Occidente", en *Cuadernos de Historia de España*, vol. 79, núm. 1, Buenos Aires, 2005.

que llegaron al mundo desde la Grecia clásica, a través de su hijo insigne Ibn Rushd.

Pero, de vuelta al *Comentario a La República de Platón*, corresponde decir que Ibn Rushd glosa a Platón con mucha fidelidad; pero no dejan de aparecer en su comentario algunas –cuantitativamente pocas, aunque cualitativamente significativas– discrepancias con su pensamiento. Ello me induce a pensar que algunos de los elementos del pensamiento platónico, sobre todo los de inequívoco carácter totalitario,¹⁰ no eran compartidos plenamente por Averroes, que los expone, sí, pero en su obra se observa una preocupación por la libertad humana –por ejemplo cuando se pronuncia claramente por la libertad, frente al determinismo–, que me ha llevado a la convicción de que los elementos totalitarios puestos de manifiesto en su *Exposición* reflejan el pensamiento de Platón, más que el del propio Averroes, quien siempre tuvo a gala el respeto fiel –con pocas, y por lo tanto significativas excepciones– por los textos originales.

Cierto es que la defensa de la libertad en el plano moral, demostrada por la oposición de Ibn Rushd al determinismo, no tiene por qué tener consecuencias directas en el plano de lo político; pero permite albergar bastantes reservas sobre la coincidencia de sus ideas políticas con las de Platón, que tan acertadamente acierta a sintetizar.

Al modo de la *Ética Nicomaquea*, Ibn Rushd comienza con la distinción entre las *ciencias teóricas*, cuyo fin es el estricto saber, y la *sabiduría práctica*, cuyo fin es el pensar volitivo, y a fin de cuentas la acción. La sabiduría práctica es, en definitiva, la *ética*, que se ocupa de la perfección humana, para lo que se requiere de cuatro tipos de virtudes: teóricas, dianoéticas, éticas y pericia en las artes prácticas. Acto seguido, y ya al estricto modo platónico, señala que al ser imposible para un solo hombre la realización de todas estas virtudes, el ser humano habrá de conseguir el supremo fin de la perfección

¹⁰ Popper es "fulminante" a este respecto. De Platón dice cosas tales como la siguiente: "Sócrates sólo tuvo un sucesor digno, su viejo amigo Antístenes, el último de la Gran Generación. Platón, su discípulo mejor dotado, no tardaría en demostrar que era el menos fiel. Al igual que sus tíos, él también traicionó a Sócrates. Éstos, además de traicionarlo, habían intentado implicarlo en sus actos terroristas, pero jamás lo lograron, puesto que aquél se opuso terminantemente. Platón, a su vez, trató de implicar a Sócrates en su grandiosa tentativa de construir la 'teoría de la sociedad detenida' y en esta ocasión no hubo ninguna dificultad para lograrlo, pues Sócrates ya estaba muerto", K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 189.

por medio de la agrupación con otros hombres en una colectividad social; de ahí el carácter de *animal político*, que tiene por naturaleza el ser humano.

A partir de la afirmación de la necesidad de lo político y de nuevo al igual que Platón, Averroes propugna el principio de especialización de las funciones humanas y prácticamente la incompatibilidad de ejercicio entre las mismas, de acuerdo con una visión organicista y estática de la sociedad, que ve en las diferencias —que en el fondo son de casta— el fundamento de la perfección humana, y de la que se desprenden algunos hilos conductores importantes, como la división del trabajo social, que va a ser materia de consideración fundamental, muchos siglos más tarde, tanto para el desarrollo de la sociología, como de la ciencia económica, que no en vano, al menos la segunda, fue configurada por la Escuela Escocesa, a la que pertenecía Adam Smith, como rama desgajada de la ética.

De regreso a los planos que aquí nos ocupan: ético, jurídico y político, veremos que Ibn Rushd coincide con lo expuesto por Platón en la *República*, en el sentido de que la primacía entre todas las virtudes corresponde a la justicia, a la cual define con arreglo a una perspectiva organicista, con la que llega a conceptualizar la sociedad como un sistema de *castas*, más que de clases sociales, siguiendo fielmente la doctrina de Platón. Según Averroes, justicia significa que *en la sociedad cada hombre debe trabajar en aquello que en virtud de su naturaleza pueda hacer del mejor modo posible*.¹¹

Es conocido que en el planteamiento platónico, reiterado por Ibn Rushd, de la misma forma que en el alma humana, la parte teórica, que es la razón, debe gobernar la parte irascible y la concupiscible, también en la sociedad, los filósofos, como poseedores de la ciencia teórica, son los que han de tener la autoridad y el propio poder. No es fácil distinguir en Averroes qué ideas son un mero trasunto de Platón, de aquellas otras perfectamente originales, pues no en vano Ibn Rushd presenta su obra como una mera exposición del clásico; pero hay matices —y más que matices— de gran importancia, como el nacionalismo andalusí de Averroes, así como su concepción de la ética y del propio derecho, que se alejan mucho de Platón.

¹¹ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, *op. cit.*, p. 8.

Sí es plenamente platónico Ibn Rushd en cuanto al esquema de la relación fundamental entre ética y política y a la más secundaria entre ética y derecho, pues conforme veremos, tanto en Platón como en Averroes se produce un reduccionismo ético de la realidad jurídica, que no puede llegar a ser total, pero probablemente les gustaría que así fuese. Todo el esquema parte de las virtudes, a la vez sociales y personales.

Aparentemente el papel señero corresponde a la *justicia*, pues no en vano la sociedad ideal se construye para la realización de la misma; pero el punto de partida para el diseño de la república está en la *prudencia* o *sabiduría*, que se atribuye a la más minoritaria de sus castas, la de los filósofos, que por ello deben regir dicha sociedad ideal.

La *fortaleza* es la virtud de los guardianes, necesaria para el mantenimiento de la república y la *templanza* es indispensable para que la prudencia prevalezca sobre la concupiscencia y, en consecuencia, es también una virtud para la estabilidad social.

De todo lo que se ha expuesto resulta lo que Ibn Rushd denomina *equilibrio social e individual*, al que se refiere con detalle en uno de los epígrafes de su obra.¹²

Por lo que respecta a la organización política, puede decirse que Averroes parte —con Platón— de la estructura social como sistema de castas. De aquí se parte para afirmar que la sociedad debe ser gobernada por los filósofos, que es la casta definida por la virtud de la sabiduría, al igual que existen otras castas con virtudes específicas, como la de los *guardianes* —que no debe identificarse sin más con una casta militar—, marcada por la virtud de la fortaleza. A mi juicio, tanto en Ibn Rushd como en Platón, la casta de los guardianes es la que se ocupa de la Administración de los asuntos comunes a la colectividad, y en el fondo es una casta burocrática, que, en el marco de las sociedades de la época, habría de tener un fuerte, aunque no exclusivo, componente militar. Los mejores —por más sabios— de entre los guardianes, llegados a una cierta edad, serían los filósofos que se encargarían de regir los destinos de la colectividad ideal. Contra una creencia bastante extendida, Platón —y por ende Averroes—, no necesariamente propugnan el filósofo-rey, en cuanto monarquía, sino

¹² *Ibidem*, pp. 54-56.

que encuentran igualmente aceptable que la sociedad sea regida por una aristocracia de filósofos.¹³

Sin perjuicio de lo anterior y como quiera que las castas se definen en razón de las virtudes de los individuos, no deja de existir una cierta movilidad social, más teórica que práctica, puesto que, en principio, la pertenencia a determinada casta viene dada por la posesión de la correspondiente virtud, lo que no impide que algunas virtudes, como la justicia y la templanza, deban impregnar el entero tejido social. No obstante, la relación entre las castas y las virtudes que les son características, implica que se destaque el papel fundamental de la educación. No en vano tanto Platón como el propio Averroes ven perfectamente clara la relación entre el carácter de los seres humanos y la educación que se les haya dado. Habría que observar, sin embargo, que debido a esta vinculación de la correspondiente virtud con la educación recibida, las oportunidades reales de movilidad social, por mucho que teóricamente existan, habrían de ser muy escasas en la práctica. Ello llega a ser reconocido explícitamente por Ibn Rushd:

Al igual que es posible que alguno de los hijos de los guardianes carezca de la disposición natural para ser guerrero, aunque esto sea poco frecuente, puede ser que el vástago de cualquier otra clase de ciudadanos pueda ser guardián, aunque suela ser muy raro. Esto es debido a que cada una de las clases sólo mantiene relaciones sexuales dentro de su grupo, o sea: los guardianes con otros guerreros e igualmente los agricultores con otros labradores.¹⁴

Pese a esta afirmación, no deja de aseverar que “la más importante de las causas de la destrucción de la sociedad, es que alguien realice una labor para la cual no está naturalmente capacitado”.¹⁵

El sistema de castas se justifica o legitima por razones de especialización de funciones en el cuerpo social; pero en realidad encubre una sociedad estática, sujeta a un rígido dominio de las castas superiores sobre las inferiores. Aquéllas, en determinados casos pueden ser literalmente *degradadas*, lo que revela que lo que realmente se persigue es una idea de jerarquía, más que de especialización funcional.¹⁶

¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ *Ibidem*, p. 36.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

La referencia que se hace a una estructura social basada en *castas*, más que en *clases propiamente* dichas, se debe a las enormes dificultades de la movilidad social, que incluso se rechaza explícitamente, sobre la base del mito de los metales, propuesto por Platón y recogido por Averroes.

Según dicho mito, Dios creó a los gobernantes con oro y con plata a sus ayudantes, mientras que empleó hierro para forjar a los labradores y bronce para los artesanos. “Por lo común, la prole de cada uno se os parecerá en el tipo; sin embargo, a veces nacerá plata del oro y oro de la plata y lo mismo en todas las demás clases”.¹⁷ En este caso, corresponde a los gobernantes apreciar la excepción y darle la educación que corresponda a su naturaleza; y advierte de nuevo que “la ruina de esta sociedad sólo sobrevendría cuando el jefe que la rigiese fuese de las clases de hierro o de bronce”.¹⁸ Esta afirmación pone de manifiesto algo que más adelante se analizará, como es la escasa simpatía de Averroes —que sigue plenamente en este punto la línea platónica— por la democracia.

Tan es de castas la sociedad ideal platónico-averroísta, que en determinados supuestos llega a propugnar el *marcaje* de las personas, al estilo de las tristemente subsistentes castas hindúes.¹⁹

En relación con lo que antes se decía, del carácter de los guardianes de casta burocrática, más que estrictamente militar, Ibn Rushd presenta al gobernante como *jefe de los guardianes*. Para llegar a esta condición hace falta ser virtuoso, lo que supone firmeza en las ideas. Esta misma idea de los guardianes como casta burocrática, matriz de la clase gobernante, implica la instauración artificial de limitaciones a su poder, establecidas sobre todo en el plano económico, a fin de que no tiranicen a la entera sociedad, de modo que se les prohíbe tener vivienda, así como la adquisición de bienes.²⁰

Más allá de la prohibición de disponer de propiedades, establecida para los guardianes, la aversión hacia la propiedad privada es total, al igual que sucede en todas las doctrinas con fuertes resabios totalitarios, como es el caso de Platón —al que no olvidemos que

¹⁷ *Ibidem*, p. 36.

¹⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 46 y 47.

²⁰ *Ibidem*, pp. 38 y 39.

Averroes glosa con fidelidad—, Rousseau²¹ —tal como lo demuestra su *Proyecto de Constitución para Córcega*— y, por supuesto, Carlos Marx y Federico Engels, que establecen el comunismo ni más ni menos que como modelo y destino de las sociedades humanas. La razón profunda de la aversión de los totalitarismos a la propiedad privada es —en mi opinión— que no se desea que existan fuentes de poder social capaces de contrapesar la omnipotencia decisoria de la clase gobernante —en este caso de los reyes-filósofos—. Por esta razón, conforme rotula Ibn Rushd un epígrafe de su obra, “*nadie debe poseer bienes privados*”,²² y por supuesto, tampoco los artesanos. “Por tanto, no se efectuarán transacciones con oro y plata, ni serán necesarios en dicha sociedad”.²³ Asimismo propugna, en lo posible, una sociedad desmonetarizada. Ibn Rushd cree que “la comunidad de ventajas e inconvenientes conducirá a defender la sociedad y a ampararse en ella”.²⁴

En la sociedad ideal de Averroes, hay lugar para las mujeres, en igualdad de condiciones con el que ocupan los hombres, con lo que de nuevo sigue a Platón; pero no hay lugar para los menos dotados por la naturaleza, lo cual demuestra, una vez más, la extrema crueldad de que son capaces todos aquellos que anteponen cualquier sociedad, y señaladamente la que se supone perfecta, a las imperfecciones de los individuos concretos. Ahí es donde en mi opinión fracasan, en mayor o menor grado, muchas utopías, llámense nacionalistas, comunistas, o se emplee otra denominación cualquiera. El fracaso más radical se da en aquellas que, al estilo de lo que luego sería mucho más tarde la aberración nazi —que no en vano también decía perseguir una sociedad perfecta— llegan a propugnar la eliminación física de determinados tipos humanos.

El carácter cruel de la utopía de la *República* platónica pasa desapercibido, porque nunca se ha hecho un intento serio de llevarla

²¹ Incluso hay un párrafo que parece inspirar a ROUSSEAU, en su conocido *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Así, cuando IBN RUSHD —siguiendo a Platón— plantea el siguiente concepto negativista de la propiedad privada: *Por esto se dice que la unión de los hombres tiene sus ventajas, y que nada hay que produzca mayores males y confusión en la sociedad que cuando un ciudadano dice de algo concreto: “esto es mío y esto no lo es”*. *Ibidem*, p. 65.

²² *Ibidem*, p. 40.

²³ *Ibidem*, p. 41.

²⁴ *Ibidem*, p. 64.

a la práctica. De hecho, si no hubieran existido Lenin, Mao y otros varios revolucionarios iluminados que —siempre con idéntica falta de éxito— han pretendido establecer sobre la faz de la tierra el *paraíso*, en este caso comunista, la humanidad difícilmente hubiera sido consciente de las indeseables consecuencias, en el fondo inherentes a las ideas de Marx.

El triste destino de la eliminación física se reserva para los enfermos incurables y los discapacitados. Averroes no supera, en su *Exposición*, la absoluta falta de sentimientos de Platón sobre este particular.

Al igual que harían posteriormente los nazis, todos los argumentos, incluso los biológicos, son válidos para justificar la aniquilación de determinados grupos sociales. Así, por ejemplo, dice de los discapacitados psíquicos que *probablemente causarían el nacimiento de otros deficientes*.²⁵

En Platón, y de forma más significativa en Averroes, dado el contexto de la sociedad islámica en que se mueve, existe una visión que se podría denominar *avanzada* del papel social de la mujer, a la que se trata en pie de igualdad con el varón.²⁶

Con independencia de sus motivaciones, cualquier consideración de la mujer, y mucho más en el marco de una sociedad *ideal*, en pie de igualdad con el hombre, debe ser considerado como un factor revolucionario, especialmente intenso en el marco de una sociedad de las características de la islámica, máxime cuando en este punto, Ibn Rushd va más allá que el propio Platón. Ello se debe, probablemente, a que en al-Andalus existían precedentes intelectuales de una consideración igualitaria de la mujer —lo que permite pensar en peculiaridades de organización social, dentro de las sociedades islámicas—, como en el caso de Ibn Hazam de Córdoba, citado por Abdel Magid

²⁵ *Ibidem*, p. 32.

²⁶ No quisiera echar un jarro de agua fría sobre una cuestión en la que, por razones muy comprensibles y que personalmente comparto, la sensibilidad suele estar a flor de piel; pero probablemente si se tiene en cuenta que en el fondo se está organizando un *pesebre* o una *granja*, para el recreo de filósofos-reyes, que juegan a ser dioses, no sorprende tanto que los *animalitos* o las *figuritas* de ambos sexos puedan ser tratados en pie de igualdad. Bien es cierto, que esta consideración puede ser correcta en el caso de Platón; pero no en el de Averroes que, conforme veremos, de verdad está convencido de la igualdad natural entre los sexos.

Turki.²⁷ Ello hace todavía más importante y urgente para el mundo islámico recuperar no sólo su antigua y señera filosofía histórica, sino muy especialmente el pensamiento desarrollado a partir de la realidad social de al-Andalus, en el que, más allá todavía de Ibn Rushd, se encuentran muchas de las raíces profundas que pueden conducir al Islam a la modernidad plena, de la mano de su propia tradición, por mucho que dicha tradición haya sido históricamente capturada por demasiados fanáticos y radicales, que llegaron a conseguir su propósito de condenar la sensatez a la heterodoxia, cuando no al fuego destructor del pensamiento. Ello es especialmente triste en la que, en época de Averroes, era todavía la sociedad intelectualmente más avanzada del mundo y que, si sabe hallar sus auténticas raíces, también podrá ser una de las culturas emblemáticas de la sociedad postcontemporánea.

Por lo demás, no cabe olvidar que, en el fondo, la definición de una sociedad ideal, también se lleva a cabo para dar pautas de modernización o mejora a la sociedad real. Hay unos párrafos tan claros sobre la igualdad de la mujer con el varón, que merecen una reproducción literal:

“Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos (...).

Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad la mujer debe realizar las mismas labores que el varón, salvedad hecha de que son en general más débiles que él. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres son más hábiles que los varones en actividades como el tejer, coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto, y así se ha compro-

²⁷ “En la primera parte de este estudio, veremos que la condición inferior de la mujer, en relación con el hombre y en toda sociedad musulmana, está admitida, legalizada, incluso justificada y legitimada, desde el punto de vista de la Tradición y de la razón a la vez, tanto en el doble plano teológico y jurídico, como en el de la práctica presente y pasada. En una segunda parte. Ibn Hazam (456/1063) de Córdoba nos ofrecerá un ejemplo, casi único en la historia del pensamiento islámico llamado sunnita, de un teólogo-jurista, movido por una concepción, si no totalmente igualitarista, sí al menos libre, en gran parte y en la medida de lo posible, del pesado prejuicio discriminatorio que afecta a la feminidad, en cuanto que tal”, A. M. TURKI, *Théologiens et jurists de l’Espagne musulmane. Aspects polémiques*, Ed. Maisonneuve & Larousse, París, 1982, p. 102.

bado entre los habitantes del desierto y en la “ciudad de las mujeres”. Del mismo modo que cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían distinciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. Pero se cree que pocas veces se da este tipo en ellas, y algunas leyes religiosas impiden que las mujeres puedan tener acceso al sacerdocio; otras, por el contrario, sí reconocen que pueda existir, pero lo prohíben”.²⁸

Sencillamente impresionante. El planteamiento –y valga la expresión– es estrictamente racionalista, e incluso ilustrado, hasta el punto que Averroes apela a las verdades *evidentes por sí mismas*. Varones y mujeres no son biológicamente iguales, lo que incide en sus aptitudes respectivas, pero esto –siendo verdad– es prácticamente indiferente, si se considera que comparten idéntica naturaleza.

La sociedad ideal está, pues, basada en una rigurosa igualdad entre los sexos, pero las inclinaciones sexuales deben ser severamente reprimidas, a fin de orientarlas hacia una procreación circunscrita al seno de cada una de las castas y en el tiempo y forma necesarios para la estabilidad demográfica de la sociedad ideal. La manipulación es tan extrema que debe hacerse lo posible para procurar *que se crucen los de buena raza entre sí*.²⁹

Por lo demás, las relaciones sexuales estarían rigurosamente reglamentadas con normas de todo tipo, incluidas las que se refieren a la edad de la copulación, “pero a quienes han sobrepasado los años de procreación en esta sociedad virtuosa, se les autoriza a cohabitar para que puedan eyacular el semen superfluo”.³⁰ Igualmente se propugna la promiscuidad, con el retorcido propósito de diluir la familia en el Estado.

Ahora bien, dentro de la sociedad perfecta y estratificada, tanto para Averroes como en Platón, la importancia de la educación es fundamental para el desarrollo y consolidación de determinadas virtudes, pues no en vano existe una correspondencia entre las virtudes y determinados hábitos, en cuya adquisición resulta básica una determinada orientación educativa, desde la más temprana juventud.

²⁸ *Ibidem*, pp. 57-59.

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

Ambos diferencian claramente la educación a impartir, en función de la casta de referencia. Así Ibn Rushd propugna que la educación de las masas debe basarse en la retórica y en la poética, cuya textura argumental es de carácter persuasivo y emotivo, de manera que la formación en los argumentos demostrativos queda reservada para la clase dirigente de su sociedad ideal, que además de recibir formación retórica y poética, debe ser educada en la dialéctica, la cual permite tener acceso a la verdad especulativa, por medio de los referidos argumentos demostrativos. Ibn Rushd entiende que la música y la poesía son artes complementarias, pues la música es concebida como la melodía que acompaña a la narración poética, para mejor conmover las almas, fundamentalmente de los jóvenes, mientras que la formación en los argumentos demostrativos, se reserva para aquellos jóvenes que destaquen en el aprendizaje, a fin de iniciar el camino que les conduzca a la sabiduría.

Pese a prever para las masas una formación esencialmente emotiva, al igual que Platón rechaza que se les enseñen a los niños historias falsas y supersticiosas, cosa que puede parecer chocante en quienes a su vez son manipuladores de las masas, pero no debe olvidarse que Platón y Averroes pretenden ser reformadores sociales y por lo tanto intentan evitar que las masas sean la víctima propiciatoria de antiguas supersticiones.

La casta de los guardianes es objeto principal de las preocupaciones tanto de Averroes como de Platón y en su educación son materias fundamentales la gimnasia y la música. La gimnasia, obviamente, en la condición no exclusiva, pero sí muy importante de guerreros, que se atribuye a los guardianes, e implica la necesidad de cultivar el cuerpo, mientras que la música reforzará su alma y más en concreto el sentido de la disciplina. Con la misma idea Ibn Rushd propugna que las composiciones destinadas a los guardianes sean preferiblemente épicas, a fin de despertar en ellos el valor y la disciplina, al tiempo que se les debe imbuir del género moral, para cultivar en su alma el sosiego y la tranquilidad.

De nuevo en relación con los guardianes, Ibn Rushd, acaso por su condición de médico, insiste más que Platón en aspectos como la alimentación, que se basa en los alimentos naturales, al entender que son más aptos para el fortalecimiento del cuerpo; de la misma manera propugna la gimnasia natural, al tratarse de la más adecuada

para el combate. Averroes se extiende en la dietética de los guardianes y además aconseja que aquéllos no se acostumbren a la comida, puesto que, si no la encontrasen en campaña, “de llegar a faltarles hiciera que se encontraran mal”.³¹

Conforme habrá podido observarse, la educación no se concibe desde una perspectiva intelectualista, sino que se da mucha importancia a la metodología de *aprender haciendo*, casi al modo de lo que hoy es más habitual en las culturas orientales que en las sociedades occidentales, imbuidas de planteamientos acaso excesivamente racionalistas, lo que pone de relieve algo en lo que, aunque no deja de ser sabido, nunca se insiste suficientemente, como es la gran semejanza entre las raíces culturales más profundas de las grandes civilizaciones del orbe.

En buena medida debido a la educación, en la cúspide de la clase dirigente están los filósofos, que ya formados en los argumentos demostrativos pueden tener acceso a la verdad especulativa. La formación matemática es, precisamente, la que prepara la inteligencia para el estudio de la física y la metafísica. No obstante, Ibn Rushd recuerda que en la época de Platón no existía la lógica como disciplina, por lo que él postula que una vez existente, la formación lógica debe ser previa a la aritmética.

En relación con el *timing*, no debe olvidarse, que los reyes-filósofos son la *crema* de la clase gobernante, que a su vez es la elite de entre los guardianes:

Quando alcancen los treinta y cinco serán encargados del mando del ejército, que ejercerán durante quince años. Al cumplir cincuenta años se encuentran ya preparados para gobernar dicha comunidad virtuosa y mandarán sobre ella. Cuando en razón de la edad sean demasiado débiles para aquéllo, como dice Platón, volverán a las “Islas Afortunadas”; pero por “Islas Afortunadas” quiere decir, a mi entender, consagrarse a estudiar la idea del bien, en cuya existencia creía Platón.³²

Averroes es perfectamente consciente de que el complemento de la educación está en la coerción y el castigo, que si bien en la sociedad ideal apenas serán necesarios, en la sociedad real sí deben ser

³¹ *Ibidem*, p. 30.

³² *Ibidem*, pp. 98 y 99.

empleados. Ibn Rushd tiene una idea platónica de la educación, que en este caso guarda claras concomitancias con los planteamientos racionalistas, los cuales buscan sobre todo el estímulo positivo y rechazan, en lo humanamente factible, tanto la violencia como la mentira. De esta última afirma que es “incompatible con los gobernantes (...) pero si los gobernantes mintiesen a la masa, respecto a lo que les conviene lo presenta —se refiere a Platón—³³ como una droga apropiada a la enfermedades”.³⁴

Pasando de la política al gran tema de la moral en Averroes, conviene situarlo preliminarmente en el contexto de la reflexión teológico-filosófica de los pensadores musulmanes de su época, a cuyo efecto me limitaré a resumir algunas de las ideas aportadas en la clásica obra que sobre la filosofía judía y árabe, escribiera S. Munk³⁵ en 1857.

Según Munk, la polémica entre determinismo y libre arbitrio de la persona —que más tarde se repetiría entre los pensadores cristianos— está en la raíz de las primeras posturas tenidas por heterodoxas, en relación con la ortodoxia teológica islámica. Sobre todo por lo que se refiere a las consideraciones acerca del libre arbitrio del ser humano, que nunca han sido bien vistas entre los musulmanes supuestamente ortodoxos. Es más, la cuestión del libre arbitrio está en la raíz de la primera de las herejías islámicas, la de los partidarios de Kadr, que consiste en atribuir a la exclusiva voluntad del ser humano la determinación de sus buenas o malas acciones. El punto de vista contrario, el del absoluto determinismo o fatalismo, se suele entender como *ortodoxo* y sus más célebres representantes son, precisamente, los Mutakallimun, cuyas doctrinas combate Averroes.

Los Mutakallimun creen en la existencia de un Dios creador, único e incorpóreo, cuya providencia lo determina constantemente todo, por lo que a su entender, sencillamente no existen leyes de la naturaleza. A tales efectos, parten de una teoría atomista que, a diferencia de la de Demócrito, no se extiende sólo a la materia, sino que afecta también al tiempo, que a su vez estaría formado por átomos. Tales átomos, de materia y de tiempo, serían creados permanentemente por Dios. Nada

³³ Es cierto que Platón dice: “Sólo a los magistrados supremos pertenece el poder mentir a fin de engañar al enemigo o a los ciudadanos para bien de la república”, Platón, *La República o el Estado*, ed. de M. Candel, 25a. ed., Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, 1995, p. 140.

³⁴ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit., p. 23.

³⁵ S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Ed. J. Vrin, París, 1988, pp. 309-338.

nace ni muere por ley de la naturaleza, sino por la libérrima voluntad de Dios; de manera que tanto lo positivo como lo negativo, lo bueno y lo malo se relacionan directamente con la Divina Providencia. Sobre el bien y el mal en las acciones humanas, a lo sumo admiten un “cierto concurso” del ser humano en la producción de la acción “creada”, lo que marca el mérito o el demérito de la conducta.

Que tales ideas, radicalmente voluntaristas y hasta *irracionalistas*, hayan podido ser tenidas como *ortodoxas* entre los musulmanes da cuenta, bien a las claras, de las dificultades que ha tenido la filosofía, y por ende la racionalidad, también la de tipo científico, en abrirse paso en un ambiente que demasiadas veces le ha sido hostil.

No debe pues extrañarnos que estas soflamas de *impiedad* y hasta de *herejía* se aplicaran en el mundo musulmán a los peripatéticos árabes, entre los que había *buenos musulmanes*, como el propio Ibn Rushd, lo que no impedía que como buenos seguidores de Aristóteles, que eran a su vez, pusieran en primer plano el papel de la razón. Desde Al-Farabi, en el siglo X, hasta Ibn Sina (o Avicena) en el XI, o el propio Averroes y su maestro Ibn Tufail (Abentofail o Abubacher) en el XII, sin por ello hacer de menos a otras figuras señeras del peripatetismo árabe, como Al-Kendi, Al-Gazali o Ibn Badja. Ibn Rushd, que se reitera una vez más, era un musulmán devoto, llegó a considerar a Aristóteles como un enviado de Dios, con la misión de iluminar la razón de los hombres.

Los peripatéticos árabes, comparten los siguientes principios fundamentales que enumera el propio Munk:

- Eternidad de la materia, por lo que, en consecuencia, no podían considerar la creación como un *acto temporal*. Se trata más de una idea metafórica que afirma la centralidad de Dios como principio de todo lo que existe y no de un hecho real y propiamente histórico, como suelen concebirlo los supuestos *ortodoxos* no sólo musulmanes, sino de las tres *religiones del Libro*, también judíos y cristianos.
- Providencia matizada de Dios, que afecta más a las grandes Leyes del Universo, que a una constante intervención en el desenvolvimiento de las cosas particulares y concretas.
- Concepto intelectual y no tanto existencial del alma humana, a la que se concibe como una potencia o facultad, como un

intelecto pasivo, que nos permite integrarnos y diluirmos en el intelecto activo, que sería la mismísima Divinidad.

Averroes rechaza la idea, predicada en su tiempo por los Mutakallimun, de que la distinción entre el bien y el mal deriva de la caprichosa voluntad de Dios, que asignaría tales características a actos que no serían intrínsecamente buenos o malos. En concreto, dice que *es una opinión sofisticada cuyo absurdo es evidente, pues en ese caso nada sería bueno o malo por su propia naturaleza, sino por un mandato*.³⁶ Nuestro autor tercia, pues, en la polémica entre razón y voluntad, que tan arraigada estuvo entre los pensadores de la Cristiandad medieval, y se decanta claramente en favor de la razón frente a la voluntad. Ello demuestra que determinados planteamientos forman parte del ambiente cultural de la época, que no presentaría grandes diferencias entre cristianos y musulmanes³⁷. Dios todopoderoso, no puede querer el mal. El bien y el mal no son *decididos* por la voluntad de Dios, sino que están en la naturaleza de las cosas.³⁸

Nótese que la postura de Ibn Rushd, contraria al determinismo, y en la que apenas abunda, contribuye a abonar el terreno para la fértil semilla de la libertad. De hecho, la bondad y la maldad residen

³⁶ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ En el ámbito del pensamiento cristiano se reprodujo después una polémica parecida entre dominicos y franciscanos, fundamentalmente. Se suele decir que los primeros, con base en el *intelectualismo* filosófico de raíz aristotélica, cuya figura señera fue Tomás de Aquino, defendieron la predominancia de la razón frente a la voluntad y la idea objetiva del bien, frente a la crudeza de la potestad. En cambio en autores señeros del pensamiento filosófico franciscano, como Juan Duns Escoto y, sobre todo, en el radical Guillermo de Ockham, era la voluntad y el estricto decisionismo el que marcaría la pauta, frente a la *secundaria* razón. Véase, por ejemplo, A. FERNÁNDEZ-GALIANO, *Derecho natural. Introducción filosófica al derecho*, Facultad de Derecho, UCM, Madrid, 1974, capítulo XV, epígrafe V. De todas formas he de matizar que, en esta materia, en Tomás de Aquino, no hay tanto intelectualismo, como la defensa del atributo de bondad, como característico de la Divinidad. A ni entender, si bien Santo Tomás ve la bondad como esencia de Dios, no por ello adopta una postura tan intelectualista como se suele creer, antes bien la voluntad es el atributo de Dios que más destaca, como causa de la existencia misma de las criaturas. Así, en la *Suma contra Gentes, Libro II, Capítulo XXXI*, bajo el rólulo que *no es necesario que las criaturas hayan existido siempre*, dice: *Pero la finalidad de la voluntad divina, gracias a la cual las cosas llegaron a existir, no puede ser otra cosa más que su bondad*. Igualmente, en el Capítulo XXXV, precisa: *Pero el fin de la voluntad divina no puede ser sino su bondad*. En términos semejantes, en la *Suma Teológica I, Cuestión 46, Artículo 1, epígrafe 10*, dice: *la voluntad de Dios es la causa de las cosas*.

³⁸ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, *op. cit.*, p. 81.

en las acciones, que parten de la voluntad radicalmente libre del ser humano. En el *Compendio de metafísica*, Ibn Rushd llega a hacer un canto a la libertad del ser humano, al que acompaña con un decidido rechazo del dogmatismo.³⁹

La opinión de Averroes, contraria al determinismo, se manifiesta también en su expresa negación del ciclo histórico entre las formas de gobierno, según una secuencia predefinida, a diferencia de lo que opinaban, por ejemplo, Polibio, Cicerón y el propio Platón. En general, Ibn Rushd muestra planteamientos muy sensatos y equilibrados y a diferencia de autores muy posteriores como Carlos Marx —con el que comparte algunos planteamientos, como la desaparición del derecho en la sociedad perfecta—, se muestra contrario a la profecía histórica, con un canto a la libertad, que aleja en mucho su pensamiento propio y original, del de Platón, de quien es forzosamente tributario en su *Exposición*.⁴⁰

Para Averroes —que también concuerda en este punto con Platón—,⁴¹ el bien es la esencia de Dios, que es absolutamente bueno y por lo tanto rechaza la doctrina vulgar, que comparten y fomentan los Mutakallimun, según la cual, tanto el bien como el mal tendrían su causa y su origen en Dios. Niega, a su vez, que el origen del mal pueda ser atribuido a Satanás, príncipe de los demonios, y a los demonios en general. Cree que el mal habría de ser atribuido, más bien, *a una condición de la materia, lo mismo que se atribuye al no ser y a la privación*.⁴²

Además, ve con toda claridad que las posiciones intelectuales que se adopten sobre estas materias, tienen importantes repercusiones sociales, al difundirse a través de las supersticiones, por cuya erradicación aboga,⁴³ como se ha visto en el epígrafe relativo a la

³⁹ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Compendio de metafísica*, trad. Carlos Quirós, universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla y Fundación El Monte, 1998, Libro III.13, pp. 139 y 140.

⁴⁰ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, *op. cit.*, p. 143.

⁴¹ Decía Platón: "Nuestra primera ley y nuestra primera regla tocante a los dioses será obligar a nuestros ciudadanos a reconocer, lo mismo cuando hablen que cuando escriban, que Dios no es el autor de todas las cosas, sino sólo de las buenas", PLATÓN, *op. cit.*, 380 c, p. 130.

⁴² ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ El carácter de Averroes, poco proclive a supersticiones, mitos y fábulas comúnmente creídas, le ocasionó bastantes problemas, e incluso acusaciones de herejía.

educación. Piensa que la creencia de que el origen del mal está en los demonios graba el miedo en el corazón de los jóvenes, por lo que es incompatible con la formación de los guardianes, aparte de que promueve la irresponsabilidad, pues no en vano el mal se hace por causas exógenas que escapan al control de los hombres.

En otra obra de Ibn Rushd, el *Compendio de Metafísica*, se insiste en la idea de que sólo el bien proviene de Dios, pero no el mal.⁴⁴ Se da, además, una idea de Providencia, que es abstracta y genérica, muy lejos de la percepción vulgar, concreta e individualizada, acerca de una presunta intervención de Dios en todos los asuntos del mundo; porque ello supondría predicar de Dios la capacidad de querer el mal. Dios no puede querer el mal y la injusticia. Vemos, pues, de nuevo, que la divina omnipotencia está en un segundo plano, frente a la primordial objetividad del bien, la verdad⁴⁵ y la justicia.

Ahora bien, lo más característico de Averroes en esta materia es que funda su idea de la ética —que no está directamente inspirada por Platón—, de forma no vinculada a castigos y recompensas en el *más allá*, a partir de la idea según la cual *la moral no se apoya en la espera de recompensas sensuales*.⁴⁶

Pero, a diferencia de Platón, Averroes se mueve en un contexto en el que la moral era completamente dependiente de la religión y por lo tanto, debía entrar en consideraciones al respecto. En ellas se percibe que Ibn Rushd no se sentía en absoluto cómodo con el tópico de una moral de inspiración religiosa. Averroes, dado lo que significaba la supuesta *ortodoxia* de los Mutakallimun, ulemas (teólogos) y alfaquíes (canonistas), no podía ser sino un heterodoxo moderado, pero heterodoxo a fin de cuentas. Por ello resultó muy fácil para sus

Munk relata que en una discusión sobre el origen de un huracán, ante el argumento de que era un castigo de Dios, que hizo perecer de esta manera al pueblo de Aad, no pudo evitar decir que la existencia misma de este pueblo, así como la causa de su destrucción, no era más que una fábula, lo que acarrió un profundo escándalo salpicado de acusaciones de herejía, al tratarse de un relato recogido en el Corán. S. MUNK, *Mélanges...*, *op. cit.*, p. 424.

⁴⁴ "Todo bien puro, que aquí exista, procede de Él y es querido por su voluntad; en cuanto a los males, como son (por ejemplo) la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y otras [cosas por el estilo], están motivados por la necesidad de la materia", ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Compendio...*, *op. cit.*, Libro IV.78, p. 269.

⁴⁵ En algún momento llega a afirmar Averroes que el bien no es más que la verdad, e igualmente insinúa una definición negativa del mal, en cuanto privación del bien. *Ibidem*, pp. 154 y 155.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 21.

enemigos ponerle en una situación incómoda ante su viejo amigo y protector, el Sultán almohade; pero sus ideas acerca de la religión no fueron sino el pretexto esgrimido por sus adversarios políticos, no en vano, la polémica estalló poco después de que viera la luz su *Exposición de la República de Platón*, que iba claramente encaminada a sugerir al Sultán que aparte de apoyarse en los *guerreros*, lo hiciera también en los *filósofos* y no tanto en los clérigos. Es bien sabido que la intriga de los *afectados*, Ulemas y Alfaquíes, le acarrió una pena de destierro, para la que se buscaron pretextos de índole religiosa, y una más sibilina pena de ostracismo intelectual en su propia cultura, lo que acaso permita entender cómo es posible que hayan llegado a nuestros tiempos traducciones al hebreo y al latín de las obras de Ibn Rushd, pero no los originales en lengua árabe.

Ibn Rushd rechaza de raíz la identificación del cielo en cuanto felicidad eterna, y la del infierno como eterno tormento, retributivos ambos de las acciones realizadas en esta vida. Para él tales planteamientos exaltan como virtudes lo que no son sino vicios, pues no en vano el creyente *es moderado ante el placer, para obtener un gozo más alto; y del mismo modo cuando el fuerte no es valiente porque juzgue a la muerte como buena, sino porque es algo que prefiere a lo que considera como temeroso y como el mayor mal*.

En Averroes existe un racionalismo ético, que debe conducir a hacer el bien por el bien y a evitar el mal, por ser, en sí mismo, indeseable. Conforme Ibn Rushd, al identificar a Dios con el bien y con la propia razón, hace un planteamiento que puede confundirse con el que permitiría a algunos pensadores racionalistas, muchos siglos después, prescindir del papel nuclear que, tanto el Cristianismo como el Islam, han reservado tradicionalmente a Dios, del que se ha destacado en demasía su atributo de la omnipotencia y su implacable capacidad justiciera de premiar a los buenos y castigar a los malos. Ibn Rushd *abre las puertas del racionalismo*, que no es constitutivamente deísta, pero tampoco constitutivamente ateo. Es más, el racionalismo de Ibn Rushd era constitutivamente deísta. Se puede ser racionalista y creyente, como lo era el propio Ibn Rushd, o no; pero en todo caso la rectitud moral no depende de ello —tema que además ni siquiera planteó Ibn Rushd, al no formar parte de los debates de su época—, sino de la capacidad humana para percibir la idea del bien y atenerse a ella.

Me parece evidente que Averroes tiene la estructura mental de un racionalista. El deber de hacer el bien porque es bien, y de evitar el mal porque es mal, de forma completamente ajena a cualesquiera recompensas o castigos, es algo tan claro en Ibn Rushd, que permite desarrollos –no conformes a mi juicio con el pensamiento de Averroes– en el sentido de prescindir de la necesidad moral de Dios, incluso para el bien, lo que dejaría la propia existencia de un ser superior en algo indiferente para la moral. De hecho, estas facetas, que según entiendo van de acuerdo con el pensamiento de Ibn Rushd, daban sin embargo pretextos a sus enemigos para perseguirle, incluso bajo la acusación de ateísmo.

Una interpretación de Averroes en el sentido de lo que siglos más tarde se haría explícito en el pensamiento de Grocio, a saber, que la ley natural existiría aun en el supuesto de que Dios no existiese,⁴⁷ es una interpretación posible de su pensamiento; pero ni mucho menos la única y ni siquiera la más fiel. Personalmente entiendo que si ello se hubiera planteado en su época como *debate* intelectual, tales hipotéticas consecuencias hubieran sido rechazadas expresamente por un creyente como Ibn Rushd, puesto que si en Averroes el bien y la propia razón están en la esencia de Dios, de ello también puede colegirse que el bien y la razón existen por causa de Dios. Es más, el planteamiento de Ibn Rushd es tan sutil, que la imposibilidad para Dios de querer el mal, ni siquiera pone en tela de juicio la divina omnipotencia, pues no tendría sentido que Dios quisiese o prescribiese la antítesis de su propia esencia, que es el bien. Espero que con esto se entienda que el *racionalismo* de Averroes; pese a serlo en sentido propio y plantearse con muchos siglos de antelación a su florecimiento en Occidente, es un racionalismo *esencialmente deísta*, que jamás pudo dar seriamente pie a las injustas acusaciones que se le hicieron, por razones diáfananamente políticas.

Sea como fuere, lo realmente importante es que Averroes no es sólo el gran puente entre las tres grandes culturas, basadas en las religiones del Libro, mahometana, judía y cristiana, sino probablemente el mayor puente entre las grandes culturas de la humanidad, incluidas las asiáticas de más largo recorrido histórico, como el propio budismo.

⁴⁷ Grocio, pese a escribir cuatro siglos más tarde, tampoco negó nunca la existencia de Dios. Es más, su propio *supuesto* de que Dios no existiese, lo definió como *impensable*.

Ahora bien, las formas de tener acceso a la verdad, no son en Ibn Rushd dos sino tres, la filosófica, que es la más pura y auténtica, la religiosa y la teológica.

La fundamentalidad de la verdad filosófica, incluso sobre la religiosa –precisamente porque no puede estar en contradicción con ella– que no está presente sólo en Averroes, sino en la mayoría de los peripatéticos árabes, junto con la tolerancia para los filósofos propia del renacimiento cultural almohade, aunque no sólo permitió, según Quadri, que pudieran darse cenáculos entre filósofos musulmanes, cristianos e incluso judíos y que en ellos se relativizase el dogmatismo religioso, con una apuesta decidida por la tolerancia, manifestada en la idea de que todas las religiones son símbolos de la verdad.⁴⁸

Para terminar con la cuestión moral y ya cambiando de tercio, diré que aun cuando el planteamiento de Averroes es hartamente original, no deja de tener fuertes raíces platónicas, pues la moral deriva, en el fondo, del gobierno de la razón en el alma humana, el ya aludido dominio de la parte intelectual frente a la parte irascible y a la concupiscible. Ello se traduce en el autodomínio, que tanto en Ibn Rushd, como en Platón, *sólo se alcanza con la moderación y la abstinencia de los placeres sensuales*.⁴⁹ Ambos autores son partidarios de una intensa represión sexual, aunque también de los demás placeres, y vinculan esta represión con el *dominio de sí mismo, valor, fortaleza de ánimo, gusto por la belleza, buenos pensamientos, amor por la justicia en todas sus formas*. Según ellos, *los placeres arrastran a la perplejidad, casi a la locura, al hombre de inteligencia aguda, sobre todo si se entrega a ellos en exceso; por ejemplo, el placer sexual, más que ningún otro, conduce al hombre a la enajenación*.⁵⁰

En la sociedad ideal está omnipresente la represión, pues no en vano es la obra perfecta de grandes manipuladores. Por reprimir, se propugna incluso la represión de las formas musicales, debiendo cuidarse mucho las innovaciones en esta materia, debido a lo que influye en las actitudes del alma de las gentes, con un resultado final previsible en la *destrucción de la ley y de las normas*.⁵¹

⁴⁸ Cfr. G. QUADRI, *La philosophie...*, op. cit., p. 62.

⁴⁹ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit., p. 23.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁵¹ *Ibidem*, p. 47.

Por lo demás, terminaré diciendo que comprendo que pueda resultar sorprendente que me atreva a hablar de racionalismo en sentido propio en Averroes; pues bien, lo hago a plena conciencia de lo que estoy diciendo y me ratifico en ello.

Munk decía, con toda la razón que *la filosofía árabe, lejos de ceñirse al peripatetismo puro, atravesó casi todas las fases que se han planteado en el mundo cristiano. En ella encontramos el dogmatismo, el escepticismo, la teoría de la emanación, e incluso doctrinas análogas al espinosismo y al panteísmo moderno.*⁵² Esta última afirmación da una cierta idea que no sólo se adelantan entre los musulmanes planteamientos que a los occidentales nos resultan familiares a través de las disputas entre las distintas familias de escolásticos, sobre todo *nominalistas* y *realistas*, sino que la influencia va más allá y por eso añadido expresamente que la influencia de Ibn Rushd, trascendiendo del *intelectualismo* aristotélico, llega al *racionalismo* propiamente dicho.

Pero en fin, adentrándonos en tercer lugar al derecho y comenzando por el derecho natural, vale retener de lo anteriormente expuesto, en primer lugar, que la moral racional propuesta por Ibn Rushd no requiere necesariamente de un aval religioso. A diferencia de lo que sucede con los pensadores iusnaturalistas cristianos del Medioevo, en lugar de ser el derecho natural el que resulta capturado por la Ley de Dios, llámese Ley Divina, como en San Agustín, o Ley Eterna, como en Tomás de Aquino, lo que se produce es más bien el fenómeno contrario, en el sentido de que la Ley religiosa no puede ser incoherente con la Ley natural. En el fondo estamos ante un problema de primacía entre las diversas formas de Ley, que en Averroes se decanta instintivamente del lado de la Ley Natural, de una forma insólita en su época y directamente precursora del iusnaturalismo racionalista; mas no olvidemos que la cuestión de la prevalencia entre ambos tipos de leyes, es algo que no tiene sentido que Ibn Rushd plantee abiertamente como tal problema, toda vez que ambas leyes responden directamente a una verdad que es única.

La visión averroísta de la Ley Natural aparece apenas en un destello, que deja entrever un enfoque de *ius naturalis* como *ius gentium*, en una visión de la cuestión semejante al estoicismo y que, muy sig-

⁵² S. MUNK, *Mélanges...*, op. cit., pp. 332 y 333.

nificativamente, sería recuperada después por el racionalista Hugo Grocio, que al igual que Averroes, aunque en este caso de forma más explícita, la extrajo del limbo en que había sido envuelta por la supuesta *ortodoxia* teológica.

He de matizar, no obstante, que Ibn Rushd apenas si se refiere directamente, más que en unos escasos párrafos a la idea del derecho natural o de la Ley Natural. Ello se debe, no lo olvidemos, a que se trata de una idea extraña al derecho islámico, que al ser de radical inspiración religiosa, hasta el punto en que se halla confundido y hasta *fundido*, al igual que la moral, con la religión misma, tendría poco sentido la apelación a un criterio metafísico de justicia ajeno al derecho positivo, puesto que el derecho islámico es, a fin de cuentas, la voluntad de Alá, bien se exprese directamente en el Corán, bien por los hechos del Profeta, o el consenso de la Ummah o comunidad islámica, entre otras posibles fuentes de dicho derecho, que no son compartidas unánimemente por las distintas escuelas jurídicas del mundo islámico.⁵³

El pensamiento de Averroes conduce directamente a un iusnaturalismo racionalista en sentido propio que, por las peculiares circunstancias del derecho islámico, que él mismo aplicó como Cadí, así como por lo delicado y hasta peligroso —de hecho lo fue para él— de apuntar, aun cuando fuera de refilón, este tipo de cuestiones en su época; no conlleva un desarrollo en profundidad y apenas ni siquiera mínimo de su idea del derecho natural, cuyos grandes postulados metafísicos sí están, sin embargo, presentes en la obra de Ibn Rushd.

Ibn Rushd no para de reiterar, en párrafos que, en su contexto social, lógicamente intenta esconder en las más diversas partes de su dis-

⁵³ No se trata aquí de profundizar sobre el derecho islámico, baste con señalar que entre las principales escuelas del mismo, las más próximas a sus orígenes, están la *Hanefita* que se expandió sobre todo en el Imperio Otomano, la *Malikita*, a la que pertenecía Averroes, cuya difusión se produce sobre todo en el Magreb, aunque también en la India musulmana, la *Safita*, extendida en Egipto y diversos países de Oriente y la *Zahirita*. Para no abundar en exceso en las fuentes del derecho islámico, diré que para el *Malik*, la Escuela de Averroes, se consideran como tales —el propio Corán, la Tradición (hadit, sunnah y costumbre del Profeta), la Analogía (qiyas), la opinión de los jurisconsultos (ra'j), cuya importancia los *Malikitas* disminuyen ampliando el *igma* o consentimiento unánime, que el *Malik* refiere a los jurisconsultos de Medina. Además, frente a los criterios de preferencia (istihsan) propios de otras escuelas y que son una especie de *derecho libre*, el *Malik* acentúa el papel de la utilidad pública (istislah) y da gran peso práctico a las decisiones judiciales (fatwa).

curso, que la razón prevalece sobre la voluntad y la naturaleza frente a la convención, con lo que es claro su iusnaturalismo racionalista, que trasciende con mucho de la filosofía aristotélica y se adelanta a su época. Ciertamente es que su racionalismo naturalista, no es incompatible con compartir –como comparte– la visión de una ética como la aristotélica, basada en la indagación acerca de los grandes fines del ser humano. Todo ello lo podemos ver en un epígrafe relativo al *fin último del hombre y del sabio*,⁵⁴ en el que después de afirmar que las leyes religiosas *existentes en nuestro tiempo*,⁵⁵ mantienen que el fin último del hombre está establecido por la voluntad de Dios, se opone de forma velada a la idea comúnmente aceptada en su época, según la cual *el único camino para saber de este asunto de la voluntad de Dios es la profecía*.⁵⁶ Frente a dicha idea opone que *estas leyes religiosas siguen la antigua sabiduría*,⁵⁷ con lo que, en la práctica, reafirma la primacía de la razón, a la que, como ya sabemos, se acomoda la propia revelación.⁵⁸ Entiendo que, una vez establecida la primacía –cuanto menos práctica– de la razón, nada impide construir la moral y el propio derecho natural, a partir del fin del hombre, pues sabemos que es el fin propio de una criatura racional.

Averroes, en su *Exposición de la República Platónica*, incluye un epígrafe en el cual alude a sus dos profesiones, el derecho y la medicina y en el que se pone de manifiesto cómo el derecho no es sino un remedio que la sociedad ha de poner a la falta de virtud. En concreto, rotula el epígrafe de la siguiente forma: *El derecho y la medicina señalan de la imperfección social*.⁵⁹

De la anterior concepción puede deducirse, en primer lugar, que el derecho y las leyes plantean la imposibilidad de la realización

⁵⁴ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit., p. 78.

⁵⁵ Un auténtico creyente difícilmente puede ver las leyes religiosas, como relativas a determinada época.

⁵⁶ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit. p. 80.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁸ Esta idea la comparten otros estudiosos de Averroes, como Léon Gauthier, cuando dice: *Todas las verdades cognoscibles por el hombre derivan, sin excepción, de la razón y pueden, en principio, ser establecidas por los argumentos demostrativos de la filosofía. La religión no aporta ninguna verdad nueva. La revelación no tiene ninguna verdad que enseñar a la razón que ésta no haya podido descubrir por sí misma*, Léon GAUTHIER, *Ibn...*, op. cit., p. 35.

⁵⁹ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit., p. 31.

social de obedecer la moral. Al igual que en Platón, se trasluce en tal planteamiento una idea moral del propio derecho, poco proclive e incluso contraria al exceso de reglamentismo, tan en boga hoy en día. Para Platón y Averroes, cuando existen sociedades como la actual, en las que la legislación, en afortunada expresión de Forsthoff, está *motorizada*, no se pone de manifiesto tanto la complejidad de las mismas –que sería lo aseverado por el tópico–, como la profunda y radical inmoralidad que se asienta en las mismas.

En Averroes, al igual que en Platón, la relación del derecho con la justicia no se plantea, ni mucho menos, con la intensidad que se hace en nuestra época. La justicia se entiende más bien desde un punto de vista político, en cuanto estabilidad social, siendo su relación con el derecho mucho más secundaria. La justicia no es tanto dar a cada uno lo suyo, como que *cada uno se dedique a lo suyo*, que todos los seres humanos se limiten a ocupar el lugar que les corresponde en la sociedad. La justicia, o la *equidad* –como en ocasiones la llama–, en una clara confusión entre ambos conceptos, se halla en estricta correspondencia con la sociedad de castas, que tan grata como *ideal* resulta a Platón.

En referencia a las normas, Ibn Rushd, al igual que Platón, distingue entre leyes generales –con un nivel de abstracción no lejano de las normas morales– y las normas particulares, cuya abundancia desaconseja, entre otras cosas, porque cabe deducirlas de las leyes generales. De nuevo se observa, en este punto, un claro elemento racionalista: siempre va primero aquello que es conceptual y general; lo demás es pura deducción. Averroes, quien como vemos propugna una sociedad con pocas leyes, quiere una sociedad *moral* y por lo tanto basada en las *mores* o costumbres, a las cuales ni siquiera aconseja elevar a leyes.

Por lo que respecta al derecho positivo, Averroes estudia especialmente sus fuentes. Al principio de su magna obra sobre derecho, *Bidayat al-Mujtahid* –conocida en español como *La Bidaya*–, comienza con la descripción de los vehículos a través de los cuales se reciben tales fuentes que tienen su origen en el Profeta, Mahoma, y que son la palabra, los actos y la aprobación. Inmediatamente acepta la analogía (*qiyas*) de acuerdo con el sentir de la mayoría de los juristas, para aquellos supuestos en que el legislador guarda silencio, si bien

matiza que esta postura no es compartida por los Zahiritas,⁶⁰ que en tales casos aceptan, sin más, el vacío legal.

Lo que tiene más valor *universal* de *La Bidaya*, no son tanto las instituciones civiles que en ella se estudian –de las que las opiniones de Ibn Rushd siguen siendo tomadas en consideración en el mundo islámico al día de hoy–, como los grandes principios del derecho que se ubican al principio de dicha obra y que, al igual que sucedía con la analogía, tienen un valor propiamente *universal*. De ahí que me ciña a ellos en el presente estudio.

Ibn Rushd, con un estilo analítico impecable, pasa a analizar las formas en que las palabras expresan derecho, y pasa a distinguir cuatro supuestos:

- Palabras generales aplicadas a todas sus categorías.
- Palabras particulares aplicadas a su categoría singular.
- Palabras generales con aplicación particularizada.
- Palabras particulares con sentido general.

Obvio es decir que lo primero que hay que hacer para comprender al Averroes jurista es salvar, en lo posible, las distancias conceptuales que un sistema jurídico de raíz religioso-tradicional, tiene con la forma de comprender el derecho característica de las sociedades con un sistema jurídico de raíz romano-germánica-ilustrada. No hay que olvidar que la expresión normativa de un derecho de las características del islámico, no es necesariamente general y abstracta al estilo de los antedichos sistemas jurídicos característicos del *occidente* no británico, sino que el derecho islámico se construye sobre las palabras del Profeta, que pueden, perfectamente, referirse a hechos singulares, sobre los que se crea derecho. En términos más actuales, las fuentes de expresión lingüística, a las que se refiere Ibn Rushd son, respectivamente:

- El supuesto general-deductivo, al modo de la norma jurídica general y abstracta, tal como la entendemos al día de hoy.

⁶⁰ Averroes es un jurista de la Escuela del Malik; pero como precisa Abdel Magid, Turki, acepta sin pestañear los postulados de otras escuelas, cuando le parecen los más adecuados. Cfr. A. M. TURKI, *Théologiens...*, op. cit., pp. 286 y 289.

- Palabras singulares con un sentido declarativo.
- Palabras generales con aplicación restrictiva.
- Palabras particulares que se interpretan de forma extensiva.

Lo que Ibn Rushd describe es, por una parte, el concepto moderno de norma jurídica, imbuido de la característica de generalidad, que no es ni mucho menos esencial a la norma jurídica en los sistemas de raíz religioso-tradicional, y las tres grandes posibilidades hermenéuticas de interpretar las palabras en derecho o, lo que es lo mismo, las tres grandes categorías de la interpretación literal, que son la declarativa, la restrictiva y la extensiva.

Tan es así que se ve en la obligación de distinguir la analogía de la interpretación extensiva –en su propio léxico, el *qiyas* de las *palabras particulares con sentido general*–, cosa que hace perfectamente, a diferencia de buena parte –me temo que incluso la mayoría– de los modernos tratadistas occidentales, que parecen no saber lo que es una cosa, ni la otra. Literalmente dice:⁶¹

La legítima analogía (*qiyas*) es la asignación de la regla de conducta (*hukm*) obligatoria para una cosa, a otra cosa, sobre la que la Ley guarda silencio, con base en su semejanza con la cosa para la cual la Ley establece una conducta obligatoria o debido a una causa (*C/illa*) común subyacente a ambas. Por esta razón, la analogía legal puede ser de dos clases: *qiyas al-shabah* y *qiyas al-C/illa*. La diferencia entre la analogía legal y la palabra particular con sentido general es que la analogía puede ser empleada sólo en el caso de una palabra particular que se aplica sólo a su categoría singular. Los otros casos similares son luego unidos con el primero, es decir, los casos que no están cubiertos por el texto se juntan con el que lo está, con base en la semejanza entre ellos, no a través de lo que la palabra implica. Esta es la razón por la cual la extensión de la regla de conducta a una categoría no enunciada pero implícita no es analogía, sino una indicación (connotación) de la palabra (*dalalat al-lafz*)⁶². Estas dos clases (de extensiones de la regla de conducta

⁶¹ Ibn RUSHD, *The distinguished jurist's primer*, vol. I, trad. I. A. Khan Nyazee, Ed. Garnet, Reino Unido, 1994, p. XLVI.

⁶² La traducción del texto al francés, que también he manejado, pero que no uso como referencia, porque se percibe bastante menos cuidada –acaso por ser más antigua– que la versión al inglés, traduce este párrafo como: *es un procedimiento puramente literal*. AVERROES, *La Bidaya. Manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste. Du mariage et de sa dissolution*, trad. Ahmed Laïmèche, Argel, 1926, p. 17.

a una entidad no enunciada) están muy próximas puesto que en ambas se da una unión de los casos explícito e implícito, lo que a menudo es motivo de confusión entre los juristas.

A pesar de las distancias históricas y categoriales, su exposición no puede ser más clara. Hasta el punto de que frustra que algo que expresaba con tan meridiana claridad Ibn Rushd, en el siglo XII, sea tan borroso e intrincado entre los juristas de nuestros días.

En Ibn Rushd se ve claro que el criterio diferenciador más nítido entre analogía e interpretación extensiva, estriba en que la analogía se basa en extraer los principios que informan la regulación de uno o varios supuestos normados, para aplicarlos después a casos que guardan identidad de razón con los previstos en aquellas normas. La interpretación extensiva, en cambio –y por referirnos a ella en términos modernos– afecta más a la disposición que a la norma propiamente dicha; pues no trata de alumbrar una nueva norma a través de la inducción de principios generales del derecho, a partir de otra u otras normas expresas, sino de rebasar una interpretación de tipo estrictamente declarativo de una norma expresa. La interpretación extensiva no deja de ser una variedad de la literal, con el matiz de que los términos en que está redactada la correspondiente disposición se interpretan en sentido amplio y no meramente declarativo.

En otras palabras, la interpretación extensiva forma parte de la interpretación literal, mientras que la analogía se inscribe entre los diversos tipos de argumentación que integran el criterio lógico de interpretación.

Sorprendentemente la tan común dificultad en cuanto a la distinción entre analogía e interpretación extensiva, que se suele atribuir a una supuesta confusión de Savigny que reduce la analogía a la analogía *iuris*, mientras que a la analogía *legis*, la denomina interpretación extensiva, no sería dificultad alguna si muchos de los actuales juristas de Occidente volvieran los ojos, ni más ni menos que al siglo XII y siguieran aprendiendo del imperecedero y universal Magisterio de Averroes, cuya distinción entre analogía (*quiyas*) e interpretación extensiva se recoge en una admirable síntesis que, en este caso ha sido el autor de la presente obra, quien ha asumido el rol de *comentador*.

Vale la pena observar que Ibn Rushd estudia también las causas del conflicto de opinión sobre las normas, que incluyen supuestos

de conflictos de normas, cuya existencia no se puede admitir abiertamente en un sistema religioso-tradicional, puesto que *la verdad* no es más que una y, en consecuencia, no puede admitir conflictos. La mayoría de tales causas tiene que ver con algunas de las principales dificultades de la interpretación literal. En concreto apunta Averroes seis causas de conflicto interpretativo, que son las siguientes:

1. La vacilación entre los cuatro supuestos anteriormente vistos, en que las palabras expresan derecho: palabras generales aplicadas a todas sus categorías...
2. Equivocidad de las palabras.
3. La tercera causa descansa en las distintas posibilidades de la estructura gramatical.
4. La posibilidad de que las palabras no tengan un sentido literal, sino alegórico o metafórico.
5. Cabe también que la palabra tenga un sentido absoluto (no cualificado) o, por el contrario, uno cualificado.
6. El conflicto entre dos textos.

Ibn Rushd centra su atención en los criterios literal y lógico de interpretación. De este último forma parte la analogía; pero también otras formas de argumentación lógica.

Por último, Averroes también entra en cuestiones que hoy llamaríamos de lógica deóntica; no en vano ésta, sobre todo cuando se la construye como una *lógica especial*, parte de la *lógica modal* aristotélica, que por supuesto Ibn Rushd conocía a la perfección. Donde modernamente se suele distinguir entre lo permitido, lo prohibido y lo obligatorio,⁶³ Averroes profundiza todavía más en las distinciones. En concreto, a lo obligatorio, prohibido y permitido, añade otras dos categorías, lo recomendado y lo reprehensible o desaprobado. Así, dice que cuando la no actuación en cumplimiento de un mandato da lugar a un castigo, estamos ante un acto obligatorio. Cuando existe una recompensa para la actuación, pero no se da en ningún caso castigo, se dice que el acto está recomendado. Cuando una acción está proscrita y cometerla da lugar a un castigo, estamos ante un acto prohibido. Cuando existe compulsión a abstenerse de determinado acto, sin que

⁶³ G. H. VON WRIGHT, *Lógica deóntica*, Universidad de Valencia, 1979.

corresponda castigo alguno para su comisión, estamos ante un acto reprobable. Por último, cuando se puede escoger entre la comisión y la omisión del acto, estamos ante un acto permitido.

Lo más sugestivo de lo expuesto por Ibn Rushd en su *Tratado completo del jurista (La Bidaya)*, al menos desde la perspectiva que hoy puede interesar en mayor medida al mundo occidental y sobre todo a los países que tenemos un derecho de inspiración europea continental, está en la Introducción, donde se aprecia a un jurista de extraordinaria calidad; pero esto es sólo un plano muy parcial de la obra, en sí misma considerada, cuya versión completa al inglés, promovida por el Centro para la Contribución Musulmana a la Civilización, tiene dos volúmenes y más de 1 200 páginas. No obstante, no tendría mucho sentido, para el presente estudio, elaborado a fin de cuentas por un jurista europeo, entrar en un análisis particularizado de las grandes cuestiones del derecho islámico, que Averroes desarrolla en profundidad, con una admirable sistemática. A los juristas musulmanes difícilmente podría aportarles nada relevante, acerca de las instituciones que les son propias y a los juristas occidentales les interesan las cuestiones más *universales*, más propias de la teoría general del derecho, aquellas en las que se centra el presente estudio.

Me limito a dar unas breves indicaciones sobre la estructura de la obra, que tiene 49 capítulos, de los cuales los 17 primeros —que en volumen representan la mitad del trabajo— se ocupan de cuestiones que podríamos denominar de derecho canónico (religioso). El resto se dedica casi totalmente al derecho civil, con dos capítulos finales consagrados, respectivamente, al derecho penal y al derecho procesal.

Con arreglo a lo anteriormente expuesto, del derecho como remedio a la falta de virtud y la importancia fundamental de las leyes terciarias, de carácter moral, en la sociedad perfecta, el juez desempeña, en lo esencial, un papel de policía moral y no tanto de órgano del Estado sujeto al derecho.

Es muy interesante, incluso para los tiempos actuales, la idea, presente en Ibn Rushd, de que las principales cualidades para la función judicial, son muy distintas de las intelectuales. Junto con la necesidad de experiencia, Averroes pone de manifiesto la ineludible exigencia de virtud, hasta el punto de introducir, por esta causa, la música en su formación. En todo caso la esencial importancia de la dimensión moral del juez, queda de lo más patente, en las propias palabras de

Ibn Rushd: *el juez no puede ser un probo jurisconsulto si su espíritu es malvado*.⁶⁴

III. EL AVERROÍSMO EN LA ACTUALIDAD

El primer Averroísmo se da entre los judíos, no en vano la filosofía, en el Islam, pese a las notables creaciones del peripatetismo árabe, siempre tuvo un lugar marginal, debido a las especiales dificultades del Islam, para conciliar fe y razón. Por lo que se refiere a la influencia de Ibn Rushd en el mundo judío, está ya descartado que tenga que ver con una presunta, pero inexistente, relación personal con Maimónides, como ya demostrara Munk en 1842. Cuestión distinta es que existan, como existen, grandes coincidencias filosóficas entre Maimónides y Averroes, por el aristotelismo que profesan ambos.

Es a mi juicio muy significativo, en relación con la enorme relevancia intelectual de personas de etnia judía en el mundo de la cultura en general y de la filosofía y la ciencia en particular, percibir que es en el pueblo judío en el que más claramente triunfa el racionalismo aristotélico, hasta el punto de que es su portaestandarte en la baja Edad Media. Ello, por supuesto, no ha dejado de tener repercusiones a lo largo de la historia y, en consecuencia, también en el mundo presente. En el Islam, como antes se decía, el racionalismo sufrió un rechazo radical y una auténtica lapidación religiosa, que coincidió con el final del siglo XII y la muerte de Averroes y cuyas consecuencias sigue pagando la cultura islámica en el mundo contemporáneo. Entre los cristianos, en cambio, se procedió, sobre todo a partir de Santo Tomás de Aquino, a una domesticación teológica de la razón filosófica. Cada una de estas actitudes tiene una significativa correlación con el mayor o menor desarrollo filosófico y científico, desde el siglo XII, hasta nuestros días, de las tres grandes culturas, denominadas del *Libro*.

Esta es una cuestión particularmente interesante, que pone de manifiesto la trascendental importancia de los fenómenos culturales —entre los que tienen un lugar muy destacado los religiosos—, en cuanto a la capacidad que tiene una determinada cultura para producir ciencia y, por lo tanto, para ubicarse adecuadamente en la poscontemporánea sociedad de la información y del conocimiento.

⁶⁴ ABU-L-WALID IBN RUSHD (AVERROES), *Exposición...*, op. cit., p. 34.

Pero, de vuelta al hilo conductor de la exposición, a la muerte de Ibn Rushd, los mismos que obtuvieron del Sultán el destierro de Averroes consiguieron ahogar cualquier atisbo de filosofía en el mundo islámico, que paradójicamente fue el que la introdujo en el medioevo; de forma que los Comentarios de Averroes constituyeron el basamento sobre el que se construyó una filosofía judaica, sólidamente enraizada en el pensamiento del Estagirita.

De hecho fue la que más fielmente lo siguió, pues en el lado cristiano, los dominicos y muy señaladamente Tomás de Aquino, intentaron *domesticar* la filosofía aristotélica, con el fin de ponerla al servicio de la verdad revelada teológica.

La entrada de los textos aristotélicos y sobre todo de los del Comentarista, entre los judíos, se produce, principalmente, a través de la preponderancia de los hebreos entre los traductores, que es muy clara hasta el año 1300, época en la que el filósofo judío de referencia es Levi Ben Gerson de Bagnols, conocido como Messer León, cuya doctrina admite plenamente la eternidad del mundo, tesis que a su vez entiende como contradictoria con la idea de Creación. A partir de esta época se produce una cierta decadencia de la filosofía judaica, que no obstante seguirá dando frutos notables. Así por ejemplo, en la teoría del alma, el Averroísmo es manifiesto en pensadores judíos del siglo XIV, como Ahron Ben Elia de Nicomedia, autor de *El Árbol de la Vida* (1356).⁶⁵

A partir del siglo XIV la influencia del Averroísmo tiene su centro de gravedad en la Escolástica cristiana. Con anterioridad, Raimundo, arzobispo de Toledo, crea en dicha ciudad una escuela de traductores, entre los que los judíos tienen asimismo una gran importancia.

A Ibn Rushd lo introduce entre los cristianos Miguel Escoto —quien estuvo en Toledo—, hacia el año 1217, y el propio Roger Bacon dispone de sus traducciones hacia el año 1230. A través de Miguel Escoto llegan también las obras de Averroes a la Corte de Federico II, y de ahí a Italia. Otro traductor de Averroes de mediados del siglo XIII, que es puente entre Toledo y la Corte de los Hohenstaufen, es Hermann el Alemán. En esta época, la mayoría de las obras de Averroes estaban ya traducidas al latín.

⁶⁵ Cfr. E. RENAN, *Averroes y el Averroísmo*, trad. Héctor Pacheco, Ed. Hiperion, Madrid, 1992.

Tristemente, la filosofía de Averroes es conocida en el mundo cristiano, sobre todo a raíz de las *condenas* que sobre la misma recayeron. La primera *condena*, no incide tanto sobre Ibn Rushd en particular, como sobre el peripatetismo árabe en general y fue hecha por el Concilio de París, de 1209. Varias condenas generales precedieron la que hizo la Asamblea de Teólogos que congregó el obispo Tempier en 1277, que ya condenó expresamente al Averroísmo.

A partir de ahí surge una auténtica legión de *refutadores* de Averroes, que dada la fidelidad de éste con los textos del Estagirita, no dejaban a menudo de serlo del propio Aristóteles. El primero de toda la saga es Guillermo de Auvernia, en una obra repleta de groseros errores de la más elemental cronología histórica. A los animosos refutadores les molesta especialmente la teoría de la unidad del intelecto, de la unidad de las almas y también el carácter mítico y hasta supersticioso, que atribuye Ibn Rushd a la doctrina, presente tanto en el Islam, como en el mundo cristiano, de la inmortalidad del alma individual. La doctrina de Averroes que más desconcertado tuvo al mundo cristiano fue la de la unidad del intelecto, porque no llegaban a superar una visión un tanto burda, por *aritmética*, de un tema con demasiada profundidad espiritual como para tratarlo en términos de correspondencia entre el número de almas y el de individuos. Ellos, sin embargo, estaban aferrados a la idea de la necesidad de que Dios crease un alma para cada cuerpo. Esta incomprensión de la profunda espiritualidad que late en la teoría de la unidad de las almas, hace que se refieran directamente a ella como una blasfemia, al asimilar —según dicen— el alma de Judas Iscariote, con la de San Pedro (el ejemplo es de Gerardo de Siena).

El papa Alejandro IV ordenó expresamente, hacia el año 1255, combatir estas teorías, de ahí que San Alberto Magno también intentase refutarlas, cuando en su obra *Sobre la unidad del pensamiento contra los averroístas*, se percibe que, paradójicamente, no está él mismo demasiado lejos de los postulados averroístas. Otros refutadores de Averroes fueron Ramon Llull, Pétrarca y, sobre todo, Dante y Santo Tomás de Aquino.

Santo Tomás se centra en combatir de forma sistemática los enunciados del peripatetismo árabe, de más difícil digestión para la fe cristiana. Pero, a mi juicio, Santo Tomás se encuentra ante la enorme dificultad de intentar poner al servicio de la teología cristiana

el método racional de Aristóteles, en un tan bienintencionado como auténtico *rapto teológico* y consiguiente transformación de la filosofía del Estagirita, que chocan con la fidelidad de los Comentarios, menos condicionados, de Ibn Rushd. En mi particular opinión, Averroes es el espejo en que Santo Tomás ve reflejada su transformación de la filosofía aristotélica; de ahí que intente argumentar de forma recurrente que quienes deforman a Aristóteles son Ibn Rushd y los peripatéticos árabes que, sin embargo, no tenían ningún interés, ni menos condicionamiento, en hacerlo. De ahí el empeño de Santo Tomás, por ejemplo, en demostrar que Aristóteles creía en la inmortalidad del alma, en cuanto alma individual y que, en general, su filosofía era conforme con el dogma de la fe.

A partir de la condena del Averroísmo del obispo Tempier, en 1277, Averroes deja de ser combatido seriamente, para pasar ya al plano de la descalificación más burda, que entra en el terreno de la imaginaria, a veces incluso grotesca. Dante mete a Averroes en el infierno y el agustino Gil de Roma lo convierte en diablo. Al pobre Averroes se le atribuyen casi todos los pecados y blasfemias, como la *doctrina de los tres impostores*, supuestamente acuñada por Ibn Rushd y referida a la falsedad de las tres religiones del *Libro*. A ello ayudó, como diría Renan, que las tendencias heterodoxas que invadieron la Europa del siglo XIII, tendieron a ser asociadas al arabismo y se encubrieron bajo el manto de un Averroes al que en muy buena medida desconocían quienes le demonizaban.⁶⁶

Frente a la cruzada antiaverroísta de dominicos y agustinos, y frente, sobre todo, al daño que, desde otro lado, la ignorancia más malintencionada y vulgar hizo a la imagen de Averroes, los franciscanos tienen el mérito de haber sido más mesurados en su consideración de Ibn Rushd, aunque y quizás en parte por ello, muchos de los mejores hijos de la Orden de San Francisco, no fueron gratos a la Curia de Roma. La filosofía árabe estuvo presente entre los franciscanos desde el principio, incluidos su fundador, Alejandro de Hales y su sucesor, Juan de la Rochela, aunque también hubo franciscanos antiaverroístas, como el propio Juan Duns Escoto, que combate decididamente la doctrina de la unidad de las almas.

Entre los franciscanos, el Averroísmo, tuvo un papel central en su tendencia a la separación, en mayor o menor grado, entre razón y fe, o en los planteamientos de la Escuela de Oxford, uno de cuyos más insignes representantes, Roger Bacon, defendió abiertamente la doctrina del intelecto activo, que es en esencia Dios mismo, frente al carácter de “parte del alma” a que lo reducen los pensadores dominicos. La idea del intelecto activo y de la propia filosofía como iluminación de Dios, es a mi juicio especialmente cautivadora, porque entronca el racionalismo occidental, con las viejas tradiciones orientales, la budista incluida, en un gran poso cultural que se hace común a las corrientes más fecundas del pensamiento universal, mucho más allá de las tres grandes religiones del *Libro*. Ello tiene mucho que ver con la evidente relación entre el misticismo y la escuela franciscana. En este contexto, Averroes es, a mi entender, uno de los pensadores clave, acaso el que más, para un sincretismo cultural que reclama a gritos el mundo de hoy, y que las instituciones que dominan las grandes culturas –más allá de algunas apariencias– se empeñan en negarle.

Junto a la Escuela Franciscana, otro núcleo de irradiación del Averroísmo se halla en la Universidad de París, La Sorbonne, durante el siglo XIII; pero poca obra de la allí producida ha sido legada a la posteridad. El fuego al que los ulemas y alfaquíes redujeron buena parte de la obra filosófico-política de Averroes –sin contar lo que contribuyó el propio cardenal Cisneros, en la toma de Granada–, se cebó también en la obra de sus seguidores cristianos.

No obstante la controversia sobre Averroes llega a épocas mucho más tardías. El propio Concilio de Letrán condenó de nuevo al Averroísmo, en nombre de la defensa de la inmortalidad e individualidad del alma; pero también los tenidos como adalides del mundo moderno, los humanistas del Renacimiento, declararon la guerra por “oscuros” a Averroes y al propio Aristóteles. Sin duda era mucho más fácil el platonismo, o lo que es lo mismo, sucumbir al encanto esteticista, frente al rigor árido del Estagirita y su Gran Comentador.

Por su parte, el Averroísmo tardío tiene tanta influencia que logra llegar al siglo XVI, e incluso al XVII, como núcleo intelectual de la Universidad de Padua, que en el fondo es la misma que la de Bolonia. Como muy bien ha dicho Renan, la Escuela de Padua, demasiado lejos ya de la época fértil de Marsilio, no es sino *escolástica que se sobrevive a sí misma* y dura hasta la muerte de Cremonini, en 1631,

⁶⁶ Ernest RENAN, *Averroes...*, op. cit., pp. 198 y ss.

al que Renan considera *el último escolástico*,⁶⁷ y cuyas menciones de Averroes en las lecciones de Cátedra, aunque no fuese más que *para exponer el error*, le causaron no pocos problemas con la Inquisición.

Al iniciarse el siglo XVIII, ya prácticamente no quedaba ni resto de Averroísmo, pérdida lamentable, sobre todo para el Islam.

En efecto, hoy por hoy, el Islam es un sistema integral de convivencia social de raíz religiosa y tradicional, en una Modernidad muy marcada por el laicismo y una idea de progreso decididamente enfrentada con la tradición, que deriva de una Revolución Francesa ideológicamente conducida por el racionalismo fuertemente politizado y rupturista de la Ilustración.

En la Modernidad también se insertó otro fenómeno tan rupturista como *irrupturista* —permítaseme el neologismo—, el del marxismo revolucionario —conocido popularmente como *comunismo*—, que ciertamente *irrumpió* y en un corto ciclo histórico desapareció como fenómeno político-social relevante, pese a sus *coletazos* en China y en otros países con peso específico de índole *menor*.

Para nosotros, los occidentales, aquellos pueblos de culturas con raíces cristianas, judías o ilustradas, los países marcados por el marxismo revolucionario tienen una impronta clara y hasta radicalmente diferenciada; pero es comprensible que, para el Islam, los países occidentales y los comunistas, no se perciban como absolutamente distintos. Frente a la cultura religiosa del Islam chocan tanto el laicismo de Occidente, como el materialismo histórico-dialéctico y radicalmente ateo del comunismo. Igualmente el tradicionalismo musulmán colisiona tanto con el progresismo de la Ilustración, como con el evolucionismo determinista, antiilustrado y antiburgués del materialismo histórico.

También la economía de mercado y la de planificación central, que tan opuestas resultan, desde la visión occidental, no son vistas exactamente así desde el Islam; puesto que el *productivismo* que las imbuye a ambas, es un factor *extraño* a la cultura islámica; igual que, en el fondo, lo es a la cultura cristiana tradicional, por mucho que en Occidente se haya perdido prácticamente conciencia del fenómeno; pero no se puede olvidar que la usura (*el dinero no puede producir*

dinero) y hasta el liberalismo, fueron en su momento condenados por la Iglesia Católica.

Es lógico, pues, que los musulmanes tiendan a percibir como *uno*, o al menos como no muy distinto, lo que para la mentalidad occidental es ciertamente diverso, muy diverso, e incluso opuesto. La dialéctica, para los occidentales de radical oposición, entre liberalismo capitalista y socialismo comunista, se planteó entre países occidentales y países del Este, básicamente; e incluso el concepto *Occidente*, por mí empleado, no es nada uniforme. Aduzco, en mi descargo, en cuanto a la utilización de conceptos en los que, en el fondo, ni siquiera creo del todo, que o se acepta en cierta medida la tópica para expresarse, o casi no se podría hablar; pues el propio lenguaje no deja de ser convención, y no voy a seguir, puesto que una convención impuesta, o al menos que viene dada, tampoco es propiamente convención.

Al supuesto Occidente, que es en lo que ahora estamos, pertenecen tanto Alemania como Israel, Inglaterra y Francia, Estados Unidos, México y Colombia. El mosaico no puede ser más heterogéneo ni dispar: un país de raíz sustancialmente judía y muchos otros de raíz cristiana; pero en su mayoría laicos. La cuna de la Ilustración (Francia) y la de Edmund Burke (Reino Unido); el fundamentalismo W.A.S.P.⁶⁸ de Estados Unidos y el mestizaje de Colombia.

No voy a extenderme mucho más en las contradicciones del concepto Occidente, porque acabaríamos perdiendo de vista que, más que nada, aquí de lo que se trata es de hablar del Islam; pero en buena medida, detrás de Occidente y de los Gobineau, Spengler, Toynbee, hay mucha disparidad de conceptos; a partir de un núcleo cristiano-centrista y eurocentrista, se acaban insertando a Israel y a Estados Unidos, y hasta hay *voces*, me temo que marcadas por un abyecto racismo, que intentan excluir a los muchos países de la comunidad iberoamericana de naciones, por el peso que en ellos tiene el elemento *indígena*, y sigo preguntándome muchas más cosas: ¿por qué si un solo país no mayoritariamente cristiano —Israel— y no otro de la relevancia y peso específico de Japón?, ¿y qué sucede con Turquía si consigue su propósito de ingresar en la Unión Europea?

Los musulmanes tienden a percibir como *uno* a este Occidente diverso, disperso y hasta contradictorio y los occidentales suelen

⁶⁷ Ernest RENAN, *Averroes...*, op. cit., p. 219.

⁶⁸ White, Anglo-Saxon and Protestant.

percibir como *una* la *Umma* musulmana, integrada por países que tampoco tienen mucho que ver entre sí, salvo en la comunión religiosa; pero incluso dentro de ella se producen oposiciones tan fuertes como la que se da entre la mayoría sunnita (90%) y la minoría chiíta (10%), o diversidades tan palmarias como la existente entre Turquía y Arabia Saudita; Irán e Irak; Siria —de donde procedían en buena parte los omeyas que llegaron a España— y el Magreb, señaladamente Marruecos, de donde sustancialmente provenían los almogávares y los almohades.

La *Umma*, la gran nación musulmana, es ciertamente muy diversa, probablemente tanto como Occidente; desde países más *occidentalizados*, a otros con sistemas productivos de tipo comunista; pero siempre, absolutamente siempre, está presente la enorme fortaleza del Islam. Es más, la imposición de patrones occidentales y más todavía comunistas, es tanto como correr el riesgo de alimentar un islamismo radical. Observemos varios supuestos, que no son ni pretenden ser exhaustivos.

En la Turquía supuestamente laica de Atatürk, creada en la década de 1920, se produce una votación mayoritaria, en nuestros tiempos, a favor del AKP, un partido islamista, por mucho que se le suela calificar de *moderado*; en el Irán de corte supuestamente *occidental* del sha Reza Pahlevi, irrumpe la República Islámica, fundamentada en el radicalismo chiíta del ayatolá Rujolá Jomeini; en el Afganistán *soviético* entran con inusitada fuerza los talibanes y hasta los salafistas, de raíz wahhabista saudita, entre los que se cuenta el propio Osama Bin Laden.

Es cierto que hay movimientos geoestratégicos mezclados con todos estos acontecimientos, como el apoyo a los talibanes por parte de Estados Unidos, a fin de proseguir en otras tierras la batalla que mantenía con su enemigo soviético por el control del mundo, y muchos otros factores, entre los cuales destaca, sobre todo, la pobreza. No hay pobreza prolongada sin desesperanza y por ello la pobreza se agarra a cualquier bandera que pueda proporcionar una esperanza, que ni siquiera ha de ser para este mundo.

Vaya por delante que el autor de estas líneas no cree que pueda existir estabilidad social si no se lucha contra la pobreza, que a mi juicio debe ser el primero de todos los problemas de Estado. Moral y políticamente ha de serlo, y no es fácil luchar contra la pobreza, tanto

por el egoísmo y la visión cortoplacista de la mayoría de los humanos, como porque las recetas aparentemente bienintencionadas no suelen ser precisamente las más eficaces y eficientes, personalmente me conformaría con que no fuesen contraproducentes.

La pobreza —y la consiguiente desesperación— de amplias capas sociales, no deja de ser uno de los principales problemas del mundo islámico, lo que sin duda abona banderías radicales, también en Occidente, como se ha visto en los extrarradios parisinos, en una nación, como Francia, de la que forman parte cuatro millones de musulmanes. Esta es una cuestión muy compleja, en la que se mezclan hasta elementos de rebeldía juvenil y que no corresponde aquí dar pautas de resolución, por más que su estudio y consiguientes propuestas de política social son perfectamente abordables.

Lo que ahora corresponde es entrar en *el otro* gran problema del Islam, el de la conciliación entre tradición y modernidad y esa no es una cuestión exclusiva del Islam. Sin entender este tema, nada se puede comprender tampoco acerca de las profundas diferencias en el desarrollo sociopolítico británico y francés, dentro de Occidente; o por qué, lejos de razones geográficas y hasta religiosas, Japón, pese a ser un país homologable a los occidentales en desarrollo económico, tecnológico y hasta en la forma política, no es, sin embargo, considerado un país *occidental*.

En relación con lo anterior, el Reino Unido no estuvo sometido al disolvente corrosivo de la tradición, que la Ilustración significó en Francia. Precisamente por eso, los países occidentales cuyos procesos de cambio han sido conducidos en un marco ideológico ilustrado, han padecido también gravísimos conflictos entre tradición y modernidad, que no se han producido —al menos no en términos significativos— en aquellos otros en los que la modernidad no ha supuesto una ruptura con la tradición, de los que el ejemplo paradigmático, dentro de Occidente, es Inglaterra.

No hay que pensar, por ello, que toda forma de racionalismo sea rupturista con la tradición. Ni mucho menos. Sin ir más lejos, el racionalismo de Descartes se abstiene de entrar en cuestiones políticas y su *duda metódica* se aplica a proposiciones fácticas, pero en ningún caso al mundo de los valores y menos todavía al ámbito de la religión. Cuestión distinta es lo que sucede en el racionalismo específicamente

ilustrado, al menos en aquel que postula lo que Russell Kirk denomina el *credo radical*.⁶⁹

Dentro de los países occidentales en los que la entrada en la modernidad no supuso una ruptura con la tradición se ha destacado el caso del Reino Unido (supuesto distinto del de Estados Unidos, donde sí existió una decisiva influencia de la Ilustración, vinculada a su proceso mismo de independencia). Corresponde ahora poner de manifiesto que en algún país no considerado occidental, como Japón, la modernidad tampoco ha supuesto la ruptura con su tradición.

Es de sobra conocido y por lo tanto ocioso sería abundar en demasía sobre ello, que la modernización de Japón se produce en la era Meiji, a partir de 1868. Se pretendió y se consiguió construir un país próspero y fuerte, en el que se implantó incluso un sistema parlamentario, cuya inspiración liberal era ajena a la cultura japonesa; pero al que los reformadores consiguieron acomodar a sus tradiciones, dinámica social y hasta dinámica de poder. Se hicieron reformas de todo tipo, señaladamente las educativas; pero siempre dentro del respeto a la tradición, incluidos el culto al emperador y a los antepasados. En idéntico sentido, los japoneses permanecieron fieles a sus tradiciones religiosas sintoístas, aderezadas con amplísimos elementos budistas y confucionistas.

Los resultados están a la vista. El Japón contemporáneo combina el respeto a la tradición, con una economía puntera, un sistema político homologable al de los países occidentales, si bien inserto en sus propias tradiciones socioculturales y un altísimo desarrollo científico y tecnológico, que no hubiera sido posible —y eso hay que remarcarlo—, de haber existido cortapisas al libre desarrollo del pensamiento.

A mi juicio Japón es el ejemplo perfecto de que se puede ser un país emblemático en la Modernidad, y hasta en la poscontemporaneidad, con un respeto reverencial por las propias tradiciones, hasta el punto de que incluso las modas occidentales adquieren en Japón un modo de ser específico. El autor de estas líneas es perfectamente consciente de que la impronta religiosa del Islam es muy distinta del sincretismo religioso japonés; pero, con todos los matices que se quiera, en Japón está el modelo a seguir por los países musulmanes,

en el objetivo de compaginar modernidad y tradición, por lo que habría que estudiarlo atentamente, actualizarlo e imitarlo.

En el punto acaso menos parecido entre la tradición japonesa y la islámica, el religioso, hay que decir con claridad que, si se vuelve la vista a las enseñanzas de este buen musulmán que, los que le hemos leído sin prejuicios, sabemos a ciencia cierta que fue Ibn Rushd, nada hay en los planteamientos que hace sobre la religión que sea incompatible con la modernidad. Todo lo contrario. Ibn Rushd da muchas de las pistas intelectuales —por no decir todas—, que permiten la plena inserción del Islam en la cultura poscontemporánea. En consecuencia, entiendo que el mundo islámico y muy especialmente las grandes naciones del Magreb —como herederas del Imperio Almohade, que a mi modesto entender pueden y deben liderar un movimiento en este sentido—, harían muy bien en volver los ojos hacia su hijo insigne Ibn Rushd que, por andalusí, fue súbdito del Imperio Almohade, en el que desempeñó importantes cargos, no sólo en la Península, sino también en África, tanto en la Corte del Sultán, como en la condición que asimismo tuvo el insigne Ibn Rushd, de Cadí de la Mauritania.

También como lo afirmé con anterioridad, judíos y cristianos deben mucho a Ibn Rushd, al que en demasiadas ocasiones —sobre todo los cristianos— llegaron a demonizar, cuando su profundidad teológica es equiparable a la del mismísimo Tomás de Aquino y muy probablemente sus planteamientos sean más adecuados, incluso dentro del cristianismo, que los del aquinatense, para dar las respuestas que necesita el ser humano de hoy.

Los fundamentos de la Modernidad son, en muy buena medida, un préstamo que le llega a Occidente de la Grecia clásica a través del Islam y muy señaladamente de la mano de uno de sus hijos más insignes: Ibn Rushd.

Reitero que ya es hora de que el actual mundo islámico, liderado por fuerzas vivas magrebíes, sucesoras del antiguo Imperio Almohade, asuma los derechos de autor de los fundamentos de la modernidad y cobre los intereses de su préstamo a Occidente.

Ojalá Ibn Rushd sea recordado como algo más que un jurista —que lo fue y de los más grandes—, de forma que su filosofía y teología, que le hicieron más colosal todavía y le han dado un lugar, propio y merecido, entre los más importantes pensadores de todos los tiempos, estén presentes en las escuelas, tanto civiles como religiosas.

⁶⁹ R. KIRK, *The Conservative Mind*, Faber & Faber, Londres, 1954, pp. 42 y 43.