

León Gauthier, *Ibn Rochd* (*Averroès*); Presses Universitaires de France, París, 1948.

Autor:
Frattoni, Orestes

Revista:
Cuadernos de Historia de España

1949, XI, 177-181



Artículo

LÉON GAUTHIER, *Ibn Rochd. (Averroès)*; Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

En el capítulo final Gauthier dice (p. 257): « expliquer, élucider, concilier, compléter, c'est faire oeuvre plus ou moins originale ». Son palabras sobre las que es necesario detenerse, porque tienen un alcance superior al que se podría suponer. En realidad, la originalidad no puede consistir en « *completar* teorías ajenas, a menos que se dé a *completar* un significado muy amplio (¿Einstein, Planck, completan teorías ajenas?): parece indudable entonces, que en lo referente al problema fundamental del valor que se puede dar a la « *originalidad* » filosófica (¿por qué, en vez de *originalidad* no nos limitamos a hablar de *pensamiento especulativo*, como hacía Hegel?) hay que tomar

como punto de partida la definición que da el mismo Hegel en la « Introducción » a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Y sólo merecen observarse, si no queremos alejarnos de la filosofía en sentido restringido y verdadero, los verdaderos espíritus filosóficos en sus momentos especulativos; es inútil, ya se sabe, mirar la obra externa: cf. en el caso de Leibniz las críticas de Voltaire al optimismo leibniziano, que no alcanzan en absoluto a las partes especulativas del filósofo de los opúsculos, de las cartas, etc. [sin decir que el optimismo no es una teoría o una posición filosófica]; además, hay que distinguir entre partes esotéricas y exotéricas. Por tanto, en el pasaje arriba transcrito de Gauthier debemos ver el resultado de una valoración de la filosofía y de las matemáticas que es poco sostenible. La pregunta (p. 257) « Existe-t-il pour les mathématiciens une véritable originalité? » debe tener, contra lo que sostiene Gauthier, una respuesta afirmativa. De este error metodológico — del que no podemos dar aquí las pruebas sino simplemente recordar las obras de Leibniz, Einstein, Planck, Frege, Peano, Russell, Waissmann, Gauss, Hilbert...) se perjudica el estudio (atento y minucioso, hay que decirlo pronto) de la figura de Averroës. Pero es necesario añadir que, como creían los árabes (p. 257) « la philosophie n'est pas essentiellement un art, mais une science »; sólo que, acerca de la definición de ciencia, hay que volver a las consideraciones arriba apuntadas. La ciencia se caracteriza por una *elasticidad* que le da una dirección paralela a la del arte (cf. para todo esto la distinción entre razón científica y razón filosófica en Banfi). Y llegando a las extremas consecuencias se puede decir que la filosofía es ciencia no sólo en las características esenciales: lo es también en las secundarias.

Por otra parte, decir (p. 257) que « Ibn Rochd n'a pas atteint, en philosophie, la grande originalité: mais il ne l'a pas cherchée » no puede explicarse recurriendo sólo a las nociones tradicionales de los filósofos árabes. Es archisabido que la originalidad sólo nace por oposición a la tradición. Y así volvemos al error de considerar a la ciencia como algo fijo frente al cual resulta casi absurdo hablar de originalidad.

Después de esto, veamos también esta afirmación: « Le véritable Ibn Rochd, foncièrement rationaliste, mais éclectique, compréhensif, religieux à sa manière » donde (dejando de lado las expresiones equívocas « compréhensif » y especialmente « religieux à sa manière » por faltar a Gauthier una definición segura de los términos (como *filosofía* y *ciencia*), el racionalismo, el eclecticismo, la religiosidad se derrumban hacia un plano de innegable incertidumbre. Pero ¿con qué derecho se puede hablar de racionalismo y de eclecticismo en el caso de Averroës? Es evidente — aparte la cuestión del anacronismo de los términos aquí utilizados, especialmente el de racionalismo, que en definitiva sólo se puede usar en sentido estricto a partir del siglo xviii — que el primer término destruye al segundo o está destruido por él; y con esto no hay necesidad de negar que algunas veces Ibn Rusd pueda ha-

ber sido racionalista, otras ecléctico (sirviéndonos aún de estos términos cómodos pero inexactos). Afirmándose en general que Ibn Rusd era « *foncièrement rationaliste, mais éclectique* » se llega a deformar la figura de Ibn Rusd que tan minuciosa y exactamente el mismo Gauthier había estado construyendo en su libro. Sería deseable que de la especialización se llegara a la visión amplia de los problemas, desde los varios y posibles puntos de vista, si no se quiere que el material encontrado y especializado quede como materia informe y perdida. Ya el libro de Quadri dejaba que desear en este sentido, aunque el problema estuviese planteado sobre un hilo de lógica historicista (y esto no quita nada a los méritos reales del libro). Las investigaciones del tipo de las de Nallino o Asín Palacios nos acercan aún más al problema. Pero éste no podrá plantearse rectamente si no se considera (por lo menos lateralmente) la discusión de temas islámicos no sólo como puro ejercicio de *mise au point* de los errores de estudiosos anteriores o como amenas exploraciones de tierras desconocidas, sino como un problema de método perteneciente (además que a la filología o la crónica) a la filosofía o la historia. Desde este punto de vista los estudios de Asín Palacios deben considerarse como verdaderas revelaciones (por lo lejos que estamos aún del recto enfoque de estos problemas): Asín Palacios nos da, por lo menos, una idea de posibles comparaciones y acercamientos (Averroès y Santo Tomás, Algazel y Pascal, Ibn Abbad y San Juan) aunque se eche de menos un empeñado discutir sobre las posiciones filosóficas. Por eso nos atrevemos a decir que un libro sobre Averroès, sobre la filosofía de Averroès, aún no ha sido escrito. En el caso de un filósofo lo que se necesita sobre todo es ver y valorar su fuerza « filosófica », actual, por consiguiente, como es sabido. Por otra parte el libro de Gauthier habría quedado como es en realidad (lúcida discusión y tentativa de ordenamiento sobre todos los escritos de Ibn Rusd) aun sin las arbitrarias deducciones genéricas. Así en la página 280: « *grand initiateur de la scolastique médiévale, juive et surtout chrétienne, à partir du XII^e siècle* », sin tener en cuenta que ya Abelardo, p. e., había nacido en 1079, mientras Averroès nace en 1126. En la página 16: « *c'est Ibn Rochd qui en [la forme du grand commentaire] fut l'initiateur* » no dando suficiente importancia a los anteriores tratados y comentarios occidentales. A menudo esas deducciones parecen debidas a una idea primaria de revelación del pensamiento islámico como influencia decisiva y fundamental para el pensamiento europeo (pero, mucho antes de Russell, ya Hegel, si bien excesivamente, había indicado los límites de esos aportes a la cultura europea).

Además hay que decir francamente que la filosofía de Ibn Rusd casi siempre ha sido considerada en función de una línea de historia de la filosofía demasiado historicista: se han visto sus relaciones con la « cultura » medieval católica, judaica, islámica, pero se ha dejado de ver la verdadera línea filosófica. Un caso análogo es el de Plotino, p. e., que no vale sólo como anunciador del augustinismo, mas pasa a la historia de la filosofía — aparte el

caso de grandes filósofos como Spinoza o Leibniz — sólo en los tiempos modernos; por consiguiente es absurdo — desde un punto de vista meramente especulativo — insistir en sus influencias históricas; y por otro lado esas influencias no pueden verse claramente sino en función de la línea de una historia de la especulación independiente; en el caso de Ibn Rusd valdrá — si se quiere dar un sentido verdadero a intereses históricos — su posición en la « cultura », no sólo filosófica, sino meramente histórica, de los musulmanes en la España de aquella época. Es extraño, además, que Gauthier, tan prudente y lento en sus deducciones y en la visión de las íntimas relaciones de hechos alejados, se limite a hablar en nota de las consecuencias concretas de la posición ortodoxa del averroísmo latino. Ortodoxa respecto a Averroès. Gauthier en la nota citada — página 68 — la llama más exactamente *rochdisme*, distinguiéndolo netamente del *averroisme*. Pero justamente éste es un punto en que se necesitaría proceder con la mayor prudencia, porque los términos se pueden invertir: en el sentido, por ejemplo, de considerar puros *rochdiens* precisamente a aquellos hombres que más habían puesto en claro las indudables calidades positivas y progresivas de Ibn Rusd; piénsese en Occam y en sus evidentes conquistas filosóficas anticipadoras, en su posición *empírica* tan decisiva en el camino leal de la filosofía. La causa perdida del averroísmo latino llevó a una cantidad de polémicas y luchas poco más que inútiles: el resultado de detenerse en estos bizantinismos, entonces, es muy claro. Por eso resulta todavía más extraño que Gauthier (aunque remita a un trabajo suyo) aluda en una nota a las escuelas de los averroístas latinos de París y Padua, mientras precisamente las conclusiones de una exacta posición con respecto a la escolástica (sea para con los realistas como para con los escotistas, los averroístas, los platónicos, los neoplatónicos, los aristotélicos) implican tratar, por lo menos sumaria y unitariamente, las consecuencias y peligros a que lleva el admitir como principal filósofo escolástico a un hombre como Averroès. De todos modos es, por lo menos en parte, equivocada la construcción de « un système aristotélico-rochdien » partiendo de una genérica negativa respecto a un « Ibn Rochd de la légende » (p. 68, nota 1, cit.) que implica, se comprende, la negativa acerca de la opinión de Renan o Hegel, por ejemplo, como anticuadas. En otros términos: Averroès, suponiendo que hubiese vivido en otra época, ¿hubiera estado al lado de los realistas y escotistas que se oponían a las teorías occamistas? Este punto de excepcional importancia pasa sobrentendido y poco valorado en el libro de Gauthier. Se trata aquí, como se comprenderá, de críticas realizadas desde un punto de vista « especulativo », como decía antes; pero era necesario hacerlas para llegar a hablar de los méritos y ventajas evidentes del libro: y no sólo por lo que hace a la documentación, sino también por lo que se refiere a la especulación misma. Admirables son (y podemos verlo aunque más no sea por las citas) el trabajo de puntualización de fuentes y textos, la capacidad de seguir los laberínticos pensamientos y sus desarrollos en las más minuciosas

cuestiones de los *falacifa*, etc. Aun se debe un reparo a la dirección del interés, más hacia determinados campos que hacia campos amplios y resolutorios de todo el sistema: así, por ejemplo, prevalece en este libro la parte que se refiere a las ideas científicas de Averroès (y no se puede desconocer el cuidado con que están hechos los capítulos como el de la Física). Además, el capítulo X, *L'intellect*, decisivo en el sistema de Averroès está perjudicado por la posición general de Gauthier que he tratado de analizar. Aun confrontando las páginas de Gauthier con las de Quadri en su capítulo sobre *L'Entéléchie rationelle* (pp. 271-293 de su libro *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale. Des origines à Averroès*, París, Payot, 1947) resulta claro que un enfoque de las cuestiones sobre el *intelecto activo* sólo puede derivar de la suma de los análisis del complejo dinamismo interior que exactamente establece Quadri. Por tanto, nos parecen insuficientes las afirmaciones del tipo de las de páginas 238 nota 3: «Nous avons relevé, avec références, jusqu'à vingt-sept noms d'intellects... mais tous ces intellects se réduisent, en somme, à trois: intellect actif, intellect passif, intellect acquis»: palabras que contrastan evidentemente con la magistral exposición del capítulo citado de Quadri en que vemos desarrollarse en todas las direcciones y matices (la imagen reiterada de la luz nos avisa sobre el innegable neoplatonismo de Averroès, aun si él mismo lo rechaza para sí y para los otros *falacifa*) el dinamismo del intelecto. Por otro lado es indudable la amplitud de las lecturas de Gauthier, que resulta también de las citas. Pero si algunas (por ejemplo Enriques, Euler, Schiapparelli, M. Alonso Alonso, Weber-Fechner, Colón, etc.) pueden constituir un aporte positivo, otras, por ejemplo las de Bergson, Whewell, Ross, etc., son, por lo menos, contraproducentes, y a veces casi desenfocadas, es decir que o son arbitrarias o revelan una predisposición a mirar de la filosofía contemporánea sólo los filósofos más *à la mode*. Nos interesa ver (p. 84 nota) que Colón en una carta desde La Española de octubre de 1498 menciona a Averroès (que él llama Avenruys) como uno de los autores que le sugirieron el descubrimiento.