

El patrimonio filosófico inmaterial de la obra de Averroes

The Intangible Philosophical Heritage of Averroes's Work

Agustín SÁNCHEZ COTTA

Universidad de Córdoba

l62sacoa@uco.es

Resumen: La filosofía es patrimonio inmaterial de la humanidad al ser relevante en su totalidad e interdependiente de su patrimonio material: sus obras escritas y sus espacios de reflexión. De responder a una serie de valores apreciativos, los autores filosóficos podrían ser elementos patrimoniales de una cultura. Este trabajo utiliza la axiología de Pumarola (2016), el valor histórico, de manufacturación y singular ampliada con el valor de lo clásico, para determinar los elementos patrimoniales del pensamiento de Averroes, que serían: el Neoplatonismo como marco histórico del pensamiento, su vida y relación con la filosofía, sus temas de reflexión fundamentales (la doble vía hacia la verdad, la eternidad del universo y el intelecto de los hombres) siguiendo la guía de Guerrero Román (1985) y Martínez Lorca (2015) a este respecto; y por último su pervivencia y relevancia desde su fallecimiento hasta nuestros días. El artículo concluye con la relevancia de esta investigación para extender el quehacer filosófico a nuevos espacios sociales, y con una reflexión sobre el papel de la filosofía en la cultura.

Palabras clave: patrimonio inmaterial, herencia filosófica, Averroes, axiología, turismo cultural.

Abstract: Philosophy is non-material humanity heritage due to being relevance on its totality and interdependent to material heritage: their works and places of thinking. Philosophical authors could be heritage elements of a specific culture if they respond to an appreciative set of values. This work applies the axiology of Pumarola (2016), the historical, manufacture and singular values extended with the value of the classic; to determine the heritage elements of the Averroes's thought, which then would be: the Neoplatonism as historical frame of thought, his life and relationship with philosophy, his main philosophical themes (the double path to truth, the eternity of existence, and the intellect of mankind) following the guidance of Guerrero Román (1985) and Martínez Lorca (2015) on this; finally, the survival and relevancy since his passing till our days. The paper sums the importance of this research on extending the philosophical praxis to new social places, and a reflection upon the role of philosophy in culture.

Keywords: immaterial heritage, philosophical heritage, Averroes, axiology, cultural tourism.

Fecha de recepción: 27/4/2021

Fecha de aceptación: 22/11/2021

«La filosofía, pues, quizá exista
en todo el tiempo en la mayor parte del sujeto,
como el hombre existe por el hombre,
y el caballo por el caballo».

AVERROES, *Sobre el intelecto*.

1. Introducción. *La filosofía como patrimonio inmaterial de la humanidad*

Hay muchas respuestas a la pregunta qué es la filosofía. Podríamos empezar citando la definición de Adolfo del Carpio, procedente de Aristóteles: «la filosofía es el saber teórico del ente en tanto que ente» (2000/1974: 7). Del Carpio era heideggeriano, luego es comprensible que iniciase la filosofía desde la pregunta por el ente, o mejor dicho por el ser. Continuando con la tesis aristotélica, el autor estableció tres distinciones con otras formas de conocimiento, como el científico o el matemático. Primero, estas disciplinas estudian los entes desde sus respectivos enfoques, la física desde los elementos y las matemáticas desde el número, lo que difiere del enfoque filosófico ya establecido por el estagirita. Segundo, parten del suponer que el conocimiento es posible, mientras que el punto de partida de la filosofía puede ser cuestionar esa posibilidad. Tercero y más importante para este trabajo, en las ciencias y matemáticas son relevantes los últimos conocimientos adquiridos, mientras que en la filosofía lo es todo su contenido, desde el más antiguo hasta el más reciente. Toda la filosofía escrita puede ser relevante para abordar problemáticas contemporáneas. (2000/1974: 11). Un ejemplo del progreso de la ciencia está en el giro coper-

nicano: el abandono del sistema geocéntrico y la adopción del sistema heliocéntrico. Un ejemplo del valor total de la filosofía lo encontramos en la amenaza del populismo para los gobiernos democráticos actuales, ya planteado por Platón en el libro VIII de *La República*.

Atendiendo a esta última diferencia disciplinar, el valor de la filosofía reside en su totalidad. No debemos desestimar su saber a pesar de su antigüedad. Es apreciable por ende que la filosofía es un legado cultural humano, en la medida en que toda su historia es valiosa, y esto abre la puerta a considerarla parte de nuestro patrimonio. Hay una crítica que podría contradecir esta conclusión: delimitar la filosofía a las sociedades occidentales, lo que dejaría a una gran parte de la humanidad fuera. Sin embargo, James W. Heisig (2015) ha demostrado que el pensamiento filosófico también ha formado parte de las culturas orientales, y que en los últimos siglos del anterior milenio ambos pensamientos civilizatorios han recibido influencias entre sí. Por ello, la tesis es errónea, y Heisig acierta que en lugar de hablar de filosofía como pensamiento occidental, tenemos que hablar de filosofía como «pensamiento mundial» (pp. 30-31).

Si la *praxis* filosófica se extiende por toda la geografía y la historia del ser humano, entonces es un elemento con un «valor universal excepcional». Tales términos permiten que algo sea reconocido como patrimonio mundial de la humanidad, tal como lo describe la Unesco (1972: 2). Ahora bien, ¿sería un patrimonio natural o material cultural?

En cuanto al primer tipo, ciertamente la filosofía se encuentra en recursos materiales culturales: las obras escritas. Sin embargo, su valor no radica en la obra en sí, sino en su contenido. Luego convendría descartar esta categoría. En cuanto al segundo tipo, ciertamente la filosofía nos ayuda a redescubrir que el ser hu-

mano es, entre otras cosas, naturaleza. Sin embargo, la filosofía es puro artificio exclusivo humano, luego no es intrínsecamente natural. Esto parecería llevarnos a un callejón sin salida. No obstante, en los campos del patrimonio esta cuestión ha sido un problema recurrente en muchos fenómenos no-materiales y susceptibles de ser patrimoniales, como por ejemplo la literatura. Por ello la Unesco reconoció la existencia de un patrimonio inmaterial, interdependiente del patrimonio material cultural ya desglosado en su documento anterior. Según su definición, este nuevo tipo comprende

... los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. (Unesco, 2003: 3)

Precisamente, la filosofía consiste en aquellos conocimientos y expresiones, fruto de un diálogo entre autores/as a lo largo de la historia de la humanidad. Esta discusión de ideas, aunque inmaterial, ha sido posible gracias a una serie de recursos materiales que han servido de medio de comunicación: los libros. Así precisamente reconoció Sloterdijk, citando a Sartre, que «los libros son voluminosas cartas para los amigos» (Sloterdijk, 2006/2000: 19). En conclusión, la filosofía cumple con las características del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Una vez llegados a este punto, sabemos que todo patrimonio implica la necesaria labor de generar un producto cultural, un medio de divulgación y conservación, adscrito a la configuración de un museo o a su ubicación en el espacio público. En nuestro caso concreto, estamos ante una tarea pendiente, tanto para quienes trabajan por un lado en investigación patrimonial, como

para quienes trabajamos por el otro en la investigación filosófica. Sabemos que esta producción cultural es minoritaria, y que las fuentes filosóficas están infrautilizadas dentro del ámbito del turismo cultural (Pumarola, 2016: 56).

Pero la situación es aún más extrema dentro de ciertos sectores del patrimonio filosófico hispánico, donde los autores pertenecientes a nuestro patrimonio filosófico islámico han sufrido una minusvaloración adicional, dentro del campo de la historia de la filosofía medieval española. Gómez Nogales planteó precisamente la siguiente contradicción sobre los planes curriculares de este periodo de la historia del pensamiento:

Por una parte se nos afirmaba en los libros y en las clases magistrales: «la filosofía medieval no se puede entender sin la filosofía árabe». A continuación se nos decía: «dos filósofos árabes más importantes son al-Kindī, al-Farābī, Avicena y Averroes». Y se concluía el esquema: «Como no hay tiempo para todo, dejaremos la ampliación personal para el estudio privado de los que deseen especializarse en la materia». Y por supuesto que la filosofía medieval seguía siendo un enigma para nosotros en muchos de sus aspectos. (Guerrero Román, 1985: 7)

¿Qué criterio permitió dejar fuera al pensamiento árabe? Martínez Lorca (2015) reconoce que seguramente es una razón histórica: la desaparición de al-Ándalus y la cristianización de la península ibérica (69). Es una posibilidad, pero la necesidad de revalorizar esta parte de la historia del pensamiento es una certeza.

En las siguientes líneas se postula que la filosofía islámica de Averroes es un claro caso de patrimonio filosófico inmaterial de la humanidad. Para su demostración, este artículo recurrirá a una tétada axiológica como método de apreciación de la filosofía averroísta. Se planteará cómo se enmarca en el contexto filosófi-

co de su época, adquiriendo así un valor histórico. También cómo se establece la escritura de su pensamiento, atendiendo a sus aspectos biográficos y adquiriendo así un valor de manufactura. Se continuará explicando los temas fundamentales de su filosofía, adquiriendo así un valor reflexivo. Finalmente, se expondrá que esos temas fundamentales continúan en las discusiones filosóficas contemporáneas, donde el pensamiento averroísta sigue siendo relevante, adquiriendo así una capacidad atemporal propia de los escritos filosóficos, y por tanto un valor clásico. La conclusión será un resumen de la exposición planteada y una serie de respuestas a la relación entre filosofía, patrimonio y cultura.

2. Metodología

Siguiendo el *Manual de gestión del patrimonio cultural*, la atribución de valores apreciativos a elementos inmateriales, materiales culturales y naturales, es el procedimiento necesario para convertirlos en productos culturales patrimoniales (Ballart y Tresserras, 2001: 19). En base a ello, Pumarola ha elaborado una tríada axiológica que permite identificar los temas patrimoniales de una producción filosófica concreta: un valor histórico, un valor reflexivo y un valor de manufactura. En este apartado ofrecemos una descripción de estos valores y a qué elementos de la filosofía de Averroes conciernen. No obstante, entendiendo el patrimonio como un legado histórico relevante en nuestro presente, ampliamos aquí con un valor adicional: lo clásico, la pervivencia de una obra a lo largo de la historia y en nuestra contemporaneidad.

El valor histórico referencia la capacidad testimonial de la filosofía sobre una atmósfera conceptual determinada. Esto es, forma parte de la manera de pensar de una cultura, afinada en una zona geográfica y en una temporalidad histórica determina-

da. Por tanto, concierne la demarcación de un autor dentro de una corriente de pensamiento. (Pumarola, 2016: 44). Luego en primer lugar, este artículo realizará una exposición sobre la corriente de pensamiento en la cual surge la filosofía de Averroes. En segundo lugar, expondrá cómo este autor confronta las tesis fundamentales de ese movimiento.

El valor de manufacturación referencia la elaboración filosófica. Al ser una labor admirable debido al esfuerzo que requiere, este recoge los aspectos biográficos de los autores (Pumarola, 2016: 45). En tercer lugar, este trabajo resaltará la relación que la biografía de Averroes tiene con su trabajo filosófico.

El valor reflexivo o singular referencia la importancia de la filosofía en sí misma, donde se incluyen los métodos de indagación y las diferentes argumentaciones que los filósofos utilizan. Estos nos permiten confrontar problemas teóricos y prácticos que siempre han preocupado al ser humano (Pumarola, 2016: 45). En cuarto lugar, se expondrá cuáles son los temas fundamentales de la filosofía averroísta.

El valor clásico referencia la pervivencia de la obra filosófica en el tiempo y su validez en nuestra contemporaneidad. Surge así su necesaria conservación al ser parte de nuestro imaginario cultural. Tanto la *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*, como la *Convención para la salvaguarda del patrimonio inmaterial* reflejan, respectivamente, la consideración de que «[...] ciertos bienes del patrimonio cultural y natural presentan un interés excepcional que exige se *conserven* como elementos del patrimonio mundial de la humanidad entera» (Unesco, 1972: 1); y la *salvaguardia* del patrimonio que entendemos como

...las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación,

documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos. (Unesco, 2003: 3)

En suma, la perdurabilidad de las producciones filosóficas conlleva nuestro constante regreso a ellas. Este podría ser el valor principal que caracteriza a la filosofía como patrimonio inmaterial mundial. Dicho con palabras más conocidas, lo clásico es patrimonio puesto que su contenido sigue siendo relevante para nosotros, a pesar de la diferencia temporal e incluso cultural. Y esto es porque, tal como ejemplifica el eminente historiador Yuval Noah Harari, la condición humana es inmutable: nuestros relatos e instituciones son muy diferentes de aquellos de los tiempos bíblicos, pero las profundas estructuras de la mente humana siguen siendo las mismas. Esta es la razón por la que aún nos encontramos sumergidos en las páginas de la Biblia, en las escrituras de Confucio o dentro de las tragedias de Sófocles y Eurípides. Estos clásicos fueron creados por humanos como nosotros, luego sentimos que hablan de nosotros. En las producciones modernas de teatro, Edipo, Hamlet u Otelo quizás llevan vaqueros, camisetas y tienen una cuenta en Facebook, pero sus conflictos emocionales son aquellos de la obra original (2016: 52-53).

Siguiendo este sentido, y en quinto lugar, este artículo terminará exponiendo el valor la perdurabilidad de Averroes, su influencia filosófica desde el renacimiento hasta la contemporaneidad.

3. Los valores patrimoniales de la filosofía Averroísta

3.1. El valor patrimonial histórico de Averroes

Tal como hemos explicado recientemente, el valor histórico concierne el marco del pensamiento en el que se ubica una fi-

losofía determinada. El momento de Averroes fue un periodo muy fructífero de la historia del pensamiento, dado que gran parte de los ciudadanos de al-Ándalus tenían que ser letrados para poder leer el Corán, y los pensadores tendían a rodearse de un séquito intelectual con el que conversar y discutir. Luego la relación profesor-alumno dialogando en una academia, propia de la Grecia clásica, era el caldo de cultivo del pensamiento en la península ibérica musulmana (Lorca, 2015: 53-54). Ahora bien, el contexto de discusión y aprendizaje era la corriente neoplatónica y su reciente absorción de ideas aristotelistas.

El neoplatonismo fue la fusión del platonismo con ideas religiosas y otras doctrinas clásicas griegas. Su origen está en Plotino (205-270 d. C.) y en su obra *Las Enneadas*. A esta amalgama Porfirio (232-305 d. C.) añadió contenidos aristotélicos a través de su obra *Teología*, aunque más tarde se reconoció ser una paráfrasis de los libros IV, V y VI de la obra de Plotino (Guerrero Román, 1985: 49). Una de las teorías fundamentales de esta corriente es la emanación, procedente del *Libro de las causas* de Proclo (410-485 d. C), según la cual el universo surge, o en este caso emana, de una única y trascendental idea de bien, que da lugar al reino de las ideas. Algunas de estas adquieren forma física, y surgiendo así de ellas el mundo físico. Estas obras son los pilares fundamentales la *Falsafa* o pensamiento islámico (Guerrero Román, 1985: 48-50).

Dicha teoría metafísica sobre el origen del mundo tiene una enorme afinidad con la amalgama de influencias que compone el neoplatonismo teológico. Sin embargo su aceptación implicó el surgimiento de la nada como un abismo ontológico entre Dios y las criaturas, entre el reino del *nous* y el reino del ser. Esta era una separación insatisfactoria para las religiones musulmanes, cristianas y judías (Blackburn, 2016). Bajo este paradigma, el

creador era inaccesible para los creados o incognoscible para los cognoscentes, y por ende ajeno a los avatares de la humanidad. A este problema se sumaba la medicina musulmana, que partía del naturalismo aristotelista en lugar de aceptar el paradigma neoplatonista (Lorca, 2015: 38).

En suma, en la problemática de la separación radical entre Dios y la creación establecida por el neoplatonismo, en el desacuerdo evidente entre aristotelismo y la religión islámica, y finalmente en las discusiones que aristotelistas médicos tenían con neoplatonistas, encontramos una zona conflictiva de tres frentes (peripatetismo, neoplatonismo y religión) de la que floreció la reflexión y el pensamiento árabe en al-Ándalus .

En este contexto surgió el pensamiento de Avicena (980-1037 d. C.) quien estableció un nuevo argumento cosmológico, introduciendo más aristotelismo en el neoplatonismo: definió la esencia como necesaria y el ser como contingencia, un accidente dependiente de la esencia, dando más importancia a la relación de los seres con la idea de bien que con el físico ser. Son evidentes sus intentos de puentear ese abismo ontológico a la par que unificar aristotelismo con neoplatonismo. Posteriormente Al-Fārābī (870-950 d. C.) continuó esta tendencia en su obra *De la concordancia entre Platón y Aristóteles* (Guerrero Román, 1985: 48). Al-Gazel en cambio, reforzó el conflicto al criticar las perspectivas aristotélicas desde la religión en su obra *Las incoherencias de los filósofos*, llegando incluso a negar el principio de causalidad.

Ese es el preciso contexto inmediato en el que surge el pensamiento de Averroes, en el conflicto multilateral entre los grandes maestros de la filosofía helenística y los pensadores musulmanes. Nuestro autor defendió la causalidad y criticó la teoría de la emanación, alegando la imposibilidad de emanar múltiples entidades de una sola originaria (Martínez Lorca, 2015: 57). Debido

a ello Cruz Hernández ha definido el desarrollo de la cultura árabe como una evolución del pensamiento aristotélico, desde su inmersión en esa síntesis neoplatónica, hasta su restauración completa en Averroes (Guerrero Román, 1985: 47), lo que también acaba produciendo la independencia del pensamiento racional demostrativo.

3.2. *El valor patrimonial manufacturado de Averroes.*

Como se ha explicado en la metodología, este apartado concierne la relación de un autor de filosofía con su obra. En el caso que nos concierne aquí, Abú Walid Muhammad Ibn Rušd (Averroes) nació a principios del siglo XII pero no lo hizo en el seno de una familia de filósofos o pensadores, sino de jurisconsultos (Guerrero Román, 1985: 159). Su abuelo fue juez mayor de Córdoba, su padre también, él mismo desarrolló una carrera profesional que culminó en el tal despacho, y tras su muerte su hijo tomó su relevo. Luego entre sus progenitores y su proge nie encontramos hasta cuatro generaciones de jueces mayores.

La jurisprudencia de al-Ándalus se denominaba casuística coránica, término que alude a la intrínseca relación que el ejercicio del derecho tenía con la religión. Y por ello estas dos materias son pilares de la educación que recibió Averroes en los primeros años de su vida, gracias a sus maestros Abú Muhammad ibn Rizq y Abú Marwan ibn Murra (Lorca, 2015: 21). Sabemos que posteriormente fue médico de la corte del califa, y por sus escritos que también fue filósofo, pero desconocemos cuándo avanzó hacia estos nuevos saberes. Es muy posible que comenzase a saber de medicina a través de Marwan, quien además de jurista era médico. Ibn Abí Usaybia expone que Averroes también estudió medicina con Abú Yafar ibn Harún de Trujillo, y este era tanto médico como filósofo. Atendiendo a la conexión

ya expuesta en este trabajo entre la medicina de la época y el aristotelismo, entendemos que se suele establecer ahí el posible inicio de Averroes en la filosofía (Guerrero Roman, 1985: 158).

Con certeza también sabemos que Averroes estableció amistad con Ibn Tufayl, filósofo y médico oficial de la cámara del Califa en Marrakech. Aunque desconocemos cuándo Averroes se trasladó a esta ciudad, sabemos que estaba allí en 1153, por unas líneas de astronomía de su obra *Comentario sobre el Cielo*. Sobre la ciudad, Averroes destaca en sus textos que tenía una excelente biblioteca con el saber del mundo antiguo, casi a tan alto nivel como la biblioteca de Córdoba. (Lorca, 2015: 23). De aquí podemos deducir el interés que Averroes tenía por mantenerse en contacto con las fuentes filosóficas.

La amistad con Tufail fue esencial en su vida filosófica, ello le permitió entrevistarse con el Califa Abú Yaqub en 1169. Según Al-Marrakusi, el Califa estaba sumamente interesado en la filosofía aristotélica por cuestiones de discusión religiosas, concretamente por la posibilidad sobre la eternidad de la existencia, y Tufail recomendó consultar a un experto en la materia. Esta reunión podemos entenderla dentro del contexto propio de la labor de los Califas, cuyo liderazgo por aquel entonces no era meramente político, sino también espiritual, a pesar de no ser los más versados en ciencias religiosas (Ismail, en Leftwich, 2005: 151). Tras demostrar la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, que contradecía al neoplatonismo reinante de su época, y que podía ser conflictivo con el islam, Averroes recibió la tarea de introducir el aristotelismo en el imperio almohade por orden del Califa, mediante la elaboración de traducciones y comentarios de las obras del estagirita (Guerrero Román, 1985: 159).

En 1182 comienza un interesante periodo de acontecimientos que le llevo a ocupar el cargo de juez mayor de Córdoba en

1184. Durante ese año el Califa cayó enfermo y, casi al mismo tiempo, Averroes fue nombrado médico de la cámara y sustituto de Ibn Tufayl, requiriendo su regreso a Marrakech (Lorca, 2015: 28). Según las fuentes, Averroes logra curarle, y curiosamente es nombrado Juez mayor de Córdoba, casi estamos tentados a insinuar en ello una recompensa.

Fue tras su regreso a Córdoba cuando Averroes comenzó a publicar sus trabajos. No se restringió al encargo del Califa, sino que también comentó a otros filósofos árabes, a la jurisprudencia islámica, a la medicina de su época, y se adentró en la política comentando *La República* de Platón¹. En sus críticas al derecho, a la teología, al neoplatonismo, y sobre todo al gobierno de Córdoba en su comentario político se hayan los argumentos principales que motivaron, desde altas esferas, una acusación contra Averroes en 1195 que desembocó en su destierro en 1197. A pesar de ser levantado dos años después, y de que fue invitado a permanecer en la corte de Marrakech, Averroes falleció poco después de asentarse en la ciudad.

3.3. *El valor patrimonial singular de Averroes*

El valor singular de Averroes concierne los temas fundamentales de su filosofía: la doble vía hacia la verdad, la eternidad del universo y el intelecto de los hombres (Guerrero Román, 1985: 170). Estos tres temas hacen referencia a tres constantes discusiones filosóficas: la teoría de la verdad, la relación entre el ser y la nada, y la epistemología respectivamente.

3.3.1. *La doble vía hacia la verdad*

En su obra *La doctrina decisiva*, Averroes plantea que la filosofía es el estudio reflexivo del universo, luego es una vía para

¹ En aquella época el texto *La Política* de Aristóteles era desconocido.

alcanzar su absoluta verdad (Guerrero Román, 1985: 163). Sin embargo no es el único camino, la vía religiosa puede alcanzar el mismo fin. Para entender este planteamiento tenemos que especificar primero qué entendía Averroes por filosofía y luego por religión.

En el primer concepto, Averroes refiere a la «ciencia racional», englobando tanto a la filosofía antigua como al conjunto de saberes científicos ya desarrollados en su época. Un conocimiento que exige capacidad, esfuerzo y tiempo, cuyos fundamentos son: el razonamiento demostrativo o apodíctico, el uso de una metodología deductiva y el principio de causalidad: un *corpus* de valores y formas de trabajo solo alcanzable por los intelectuales de la época (Lorca, 2015: 58). En el segundo concepto, la religión es el marco de condiciones necesarias para la aparición de las virtudes morales y especulativas, equivalentes a las éticas y dianoéticas de la terminología aristotélica. Estas son necesarias para todas las demás virtudes y artes prácticas. En suma, un conjunto de reglas morales que llevan a la vida virtuosa. Su fundamento sería la revelación, entendida como la interpretación literal de los textos sagrados, alcanzables por todo el pueblo.

Podríamos suponer que dos vías hacia la verdad indica la existencia de dos verdades. Sin embargo, con ello Averroes quería reseñar la necesidad de una adecuación filosófica a la verdad religiosa, manteniendo su independencia racional. (Guerrero Román, 1985: 165). Esto supone un delicado equilibrio, en el cual los métodos y principios filosóficos son racionales, independientes y libres de todo discurso religioso, mientras que sus conclusiones han de adecuarse a lo revelado por las sagradas escrituras. Averroes defiende así el compromiso social que el filósofo tiene con la religión de su tiempo, entendido esta como la norma sociopolítica, el marco cultural que

permite además la especulación filosófica. En *La Destrucción de la Destrucción* afirma:

En resumen, las religiones son, según los filósofos, obligatorias, dado que nos llevan hacia la sabiduría a través de una vía universal para todos los seres humanos, cuando la filosofía tan solo lleva a un cierto número de personas inteligentes al conocimiento de la felicidad, y por tanto esas personas han adquirido sabiduría, mientras que la religión ha aportado la instrucción a las masas de forma general. (Averroes, 2008/1954: 360)

Dada su influencia aristotélica, no sobra decir que alcanzar la verdad es equivalente a alcanzar la *eudaimonia*, la felicidad. De manera que la religión asegura la felicidad para la mayoría de la sociedad, mientras la filosofía lo hace para las élites intelectuales, para quienes la religión no es suficiente. Con certeza podemos decir que la filosofía y la religión son dos vías diferentes para acceder a una única verdad.

3.3.2. *La eternidad del universo*

Tal como hemos mencionado en el apartado del valor histórico y en el apartado del valor de manufactura, Averroes se encuentra en el contexto del paradigma neoplatonista teológico islámico, y la cuestión sobre la eternidad del universo jugó un papel esencial en la vida de Averroes. La relevancia de este tema subyace en la confrontación entre las posiciones platónicas y aristotélicas sobre el origen del universo: que defendían la finitud y la infinitud del ser respectivamente.

En su obra *La destrucción de la destrucción*, Averroes expone esta cuestión en el marco de una discusión con Al-Gazel, mencionando las dos corrientes fundamentales de su época: la primera,

donde el todo surge de la nada, acorde con las religiones abrahámicas en las que un agente (Dios) produce el ser de las cosas, habiendo un principio y un final; y la segunda, donde del primer ser o agente surgen el resto de los entes, siendo la famosa teoría del motor inmóvil de Aristóteles (Guerrero Román, 1985: 172).

La vía averroísta expone la teoría aristotélica desde una perspectiva aceptable para la religión. En ese contexto el motor inmóvil sería Dios: una causa incausada, encajando con los términos de eterno y omnipotente, cuya incesante acción sería la creación del universo. Una causa eterna como esta tiene efectos imperecederos, de la misma manera que la constante gravedad tiene efectos perpetuos sobre la atracción de los astros. Defender en cambio la eternidad del creador frente a lo temporal de lo creado conllevaría, según nuestro autor, a una injustificada desconexión lógica. Frente a esa cosmovisión temporal de Al Gazel, Averroes concluye que «[...] un acto eterno tiene un agente eterno, y un acto temporal un agente temporal» (Averroes, 2008/1954: 36). Atendiendo a su segunda cualidad, la omnipotencia, esta justifica la posibilidad de un sinfín de realidades, Averroes declara que tanto él como Al Gazel están de acuerdo en esto. Pero si aceptamos este argumento, siendo la realidad la totalidad del ser, las múltiples realidades no existirían al mismo tiempo, sino en consecución una tras otra. Una constante creación de realidades, basadas en la omnipotencia divina, implicaría también una eternidad en la existencia, y sería incongruente pensar lo contrario (Averroes, 2008: 58).

Según como también lo explica Guerrero Román, en el origen del universo según el pensamiento averroísta la materia sería el ser eterno, y las formas del ser estarían en potencia en su seno. Así, la labor de Dios como causa incausada sería la de extraer tales formas y actualizar la materia con ella, conformando to-

dos los seres de la realidad. Materia y divinidad serían entidades eternas. La materia sería lo común a todos los seres y la forma, su potencia intrínseca lo diferente. La acción del agente se denomina con el concepto de educación: la extracción de unas formas que la materia ya posee. Por tanto, hablamos de un universo eterno, en el cual el creador está constantemente educiendo su existencia (1985: 173).

3.3.3. *El intelecto humano*

La teoría epistemológica averroísta está plasmada en *El gran comentario sobre el alma*, del cual solo hemos recibido traducción latina.

El intelecto, según Averroes, concierne en realidad dos tipos: uno material y otro agente, aunque ambos pertenecen a una misma sustancia dentro del alma humana. El intelecto material es aquel que está en potencia de recibir todos los inteligibles materiales, el ser de las cosas (Guerrero Román, 1985: 174). Tal como describe en su comentario, los inteligibles son materiales dado que la materialidad es su característica común, su substancia en términos aristotélicos:

Y cada una de estas formas, si bien se reflexiona, tienen algunas cosas que les son comunes entre sí, en cuanto que son materiales por antonomasia, y otras cosas que son propias de cada una de ellas o de más de una, en cuanto que son materiales de tal clase. (Nogales y Lorca, 1987: 196)

En cambio, el intelecto agente sería aquel que tiene la capacidad de recibir las formas de los inteligibles materiales y aplicarlas. Esta es la capacidad creativa del ser humano, la facultad de la mente humana de conformar el mundo. El proceso de acción de

este segundo intelecto consiste en la abstracción de imágenes sensibles en la imaginación humana. Tal y como expone Averroes:

Si se reflexiona cómo obtenemos nosotros los inteligibles, y especialmente los inteligibles que corresponden a las premisas empíricas, es evidente que nos vemos obligados en su obtención a sentir primero, a imaginar después, y solamente entonces podemos captar el universal. (Nogales y Lorca, 1987: 202)

Es interesante la similitud entre la acción del «intelecto agente» y del agente inmóvil, creador del universo. En ambos casos estamos hablando de la educación, definida como la acción de extraer las formas de la materia y aplicarlas. Podemos observar una conexión entre Dios y el ser humano en esa capacidad eductiva, lo cual es nuevamente es una característica de las religiones abrahámicas, como la del islam, el reconocer similitud y divinidad en el ser humano por una realización con Dios.

3.4. El valor patrimonial clásico de Averroes

En un ejemplar artículo de opinión del País sobre el concepto de lo clásico, Rodríguez Riveiro decidió tomar una posición personal para definirlo: «un clásico es una obra que cambia tu vida, como cambió antes la de otros». El autor reconoce que se trata de un sentido secundario y singular de una definición más amplia, procedente del término «paciencia textual» de Frank Kermode, que significaría «la capacidad de una obra para lograr que cada generación la reinterprete a su propia satisfacción, pero siempre de modo diferente» (Rivero, 11/04/2015).

Es decir, que a pesar del paso del tiempo, la obra sigue impactando de forma particular a sus nuevos recibidores. Ya formulamos en la metodología una amplia definición de lo clásico de

una obra como el valor supremo que la convierte en patrimonio de la humanidad. Toca aquí responder a si la filosofía averroísta ha sido recibida de forma diferente a lo largo de la historia.

Su importancia fue la suficiente como para ser traducida durante la edad media desde sus fuentes árabes al latín (Guerrero Román, 1985: 176-177). La totalidad de sus traducciones se completó en el siglo XII, lo que propició la asimilación del pensamiento aristotélico en Europa, iniciando una revolución intelectual que acabaría con el paradigma neoplatónico y recuperaría tanto el racionalismo como el naturalismo (Lorca, 2015: 75)

Ante los avances científicos de la modernidad, las tesis averroístas sobre la independencia de la razón y su adecuación a la verdad religiosa fue útil para el cristianismo, le permitió reformular este pensamiento a la luz de los nuevos descubrimientos científicos. Por ello una de las configuraciones del intelectual renacentista es en realidad el seguidor de la corriente del averroísta radical, cuyos postulados fundamentales son la autonomía de la filosofía, la eternidad del mundo, la epistemología averroísta y la *eudaimonia* aristotélica. (Lorca, 2015: 76). Esto viene a significar, en síntesis, que el pensamiento averroísta se encuentra en la base del pensamiento renacentista, y que su influencia continuó a lo largo de la ilustración y de la edad moderna.

Durante el siglo XIX comenzó una labor de investigación sobre la vida y obra de Averroes, curiosamente iniciada por académicos no españoles. Desde entonces la lista de arabistas expertos en la filosofía de al-Ándalus, tanto extranjeros como españoles, no ha hecho más que aumentar año tras año hasta nuestra contemporaneidad. Desde entonces, el engranaje de la investigación de Averroes no ha dejado de girar en la maquinaria de investigación filosófica (Lorca, 2015: 82). En suma, Averroes cumple la característica de paciencia intelectual, al ser

reinterpretada por diferentes generaciones, desde que su recepción y traducción hasta su investigación a lo largo de la historia del pensamiento.

4. Conclusiones. Los productos culturales del patrimonio inmaterial de Averroes

Como se ha demostrado a lo largo de estas líneas, podemos encontrar en la filosofía averroísta una serie de temas que responden a los valores filosóficos necesarios para ser denominada patrimonio inmaterial, interdependiente de un patrimonio material y perteneciente a una cultura determinada. Los temas encontrados aquí han sido: (1) el paradigma neoplatónico durante la época de al-Ándalus y las tesis con las que Averroes lo confronta; (2) las particulares relaciones biográficas de Averroes con las fuentes filosóficas de la antigüedad, junto con la medicina, el derecho y la religión; (3) los temas fundamentales del pensamiento averroísta y su relación con grandes problemas de la filosofía, como son las teorías de la verdad, el ser y la nada, el origen del mundo, la relación entre filosofía, conocimiento y religión, la epistemología y su relación con el mundo que nos rodea; y por último (4) la recepción y pervivencia del pensamiento averroísta hasta nuestra contemporaneidad. En consecuencia, existe la posibilidad de desarrollar productos turísticos culturales en base a cada uno de esos temas, labor cuyo beneficio sería extender el ámbito de la filosofía más allá de los espacios educativos, permitiendo que esa parte de la cultura también alcance al gran público (Pumarola, 2016: 43).

A pesar de la coherencia demostrada de los valores histórico, singular y de manufacturación; ciertamente Ballart señala que la asignación de valores de referencia patrimoniales no es absoluta, y por ello la selección aquí aportada puede cambiar con

el tiempo. A la par nos recuerda que la esencia fundamental de todo patrimonio es, como bien su término indica, su valor de herencia. Patrimonio es aquello «[...] que heredamos del pasado y trasparamos al futuro, siendo su conexión el presente, y teniendo el deber de disfrutarlo y el deber de postergarlo a futuras generaciones» (Ballart y Tresserras, 2001: 11).

En este sentido, el último elemento añadido a la metodología axiológica, lo clásico, sería un posible valor permanente del patrimonio. Mientras existan fenómenos que demuestren la pervivencia de una labor filosófica al paso del tiempo, como por ejemplo los ya citados que demuestran el regreso al pensamiento averroísta, está será susceptible de ser patrimonio inmaterial, pudiendo asignarle nuevos valores de referencia patrimoniales.

Ahora bien, si en este sentido la filosofía forma parte del patrimonio de una cultura, ¿Cuál sería su papel dentro de ella? Como bien se ha aclarado en la metodología, la relación patrimonial de la filosofía con la cultura es similar a la que tiene la literatura con la misma dentro de este campo. Uccella nos destaca que la literatura juega el papel de memoria colectiva de la cultura y raíces de su identidad (Uccella, 2013). En base a ello, quizás podríamos concluir que el papel de la filosofía en la cultura es, precisamente, el cuestionamiento y reflexión de la propia identidad cultural, de su historia y devenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCOS-PUMAROLA, J. (2016). «Turismo cultural y patrimonio filosófico: Un estado de la cuestión». *International Journal of Scientific Management and Tourism*, 2(3), pp. 41-62.s
- AVERROES (2008). *Tabafut al Tabafut* (traducción de S. V. D. Bergh).
- BALLART, J. y TRESSERRAS, J. J. (2001). *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.
- BLACKBURN, S. (2008). «Neoplatonism». *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press. Disponible en: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199541430.001.0001/acref-9780199541430>.
- CARPIO, A. P. (2000). *Principios de filosofía: Una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Glauco.
- GUERRERO, R. R. y NOGALES, S. G. (1985). *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Cincel.
- HARARI, Y. N. (2016). *Homo deus: Breve historia del mañana*. Madrid: Debate.
- HEISIG, J. W. (2015). *Filósofos de la nada*. Barcelona: Herder Editorial.
- LEFTWICH, A. (2004). *What is Politics?: The Activity and its Study*. Cambridge: Polity Press.
- LORCA, A. M. (2015). *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*. Córdoba: Utopía Libros.
- NOGALES, S. G. y LORCA, A. M. (1987). *La Psicología de Averroes. Comentario Al Libro Sobre el Alma de Aristóteles*. Madrid: UNED.
- RIVERO, M. R. (2015, abril 11). «Lo que convierte un clásico en clásico». *El País*. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2015/04/08/babelia/1428501186_478970.html.
- SLOTERDIJK, P. (2000). *Normas para el parque humano: Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger*. Madrid: Siruela.

- UCCELLA, F. R. (2013). *Manual de patrimonio literario: Espacios, casas-museo y rutas*. Gijón: Trea.
- UNESCO (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*.
- UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.