



Discurso del Doctorando
Dr. Miguel Castillejo Gorraiz

AVERROES, EL AQUINATENSE ISLÁMICO

INTRODUCCIÓN

En este año de 1998 se cumple el octavo centenario de la muerte de Averroes, que será conocido entre los árabes como Abu-l-Walid Ibn Rusd *al-hafid*, el genio musulmán más excelso de los nacidos en Al-Andalus. La obra de este extraordinario filósofo y médico ha supuesto en la historia de la cultura del hombre uno de los hitos fundamentales para establecer el vínculo entre la antigua sabiduría y el nuevo conocimiento. Comentador de Aristóteles, su exégesis alcanza a Tomás de Aquino reconocido en el Vaticano II como Maestro por antonomasia de la Teología Católica¹.

I. AVERROES, COMENTADOR DE ARISTÓTELES: TRADICIÓN Y TRANSFORMACIÓN

Averroes es el exponente por antonomasia de la cultura islámica dominante en Andalucía a lo largo de ocho siglos: una lengua, un estilo de vivir, un rango de valores. El filósofo árabe musulmán, físico, jurista maliki y teólogo ashari Ibn Rusd nace en Córdoba en el año 1126². Por sus venas corre sangre hispana. Su padre era un juez de Córdoba, descendiente a su vez de una familia de consolidada tradición jurídica; él fue quien le enseñó jurisprudencia musulmana. Este entrañamiento hispano lo revela además su profundo amor a Córdoba, el elogio sentido del mundo cordobés, del clima, del río, de la ciudad³ natal en la que estudiará también teología, filosofía occidental y matemáticas con el filósofo árabe Ibn Tufayl –Abentofail–, y se adentrará en la medicina de la mano del médico árabe Avenzoar.

¹ *Cipitiam totius*, n.º 16.

² Maimónides nacerá unos años más tarde, en 1135. Cruz Hernández afirma que nació en 1140. Ambos son cordobeses y coetáneos. Maimónides utilizará la lengua de Averroes pero sus principios serán los que le dicta la tradición hebreo-cristiana a cuya estirpe pertenece.

³ Vid. ALONSO, M. *Teología de Averroes*. Granada, 1947, p. 26.



En 1168, hallándose en Marrakech, es presentado a Abu Yaquib Yusuf, califa almohade de Marruecos y de la España musulmana, quien le encomienda el comentario de las obras de Aristóteles, y lo nombra desde entonces su amigo, otorgándole al año siguiente el oficio de Alcalde, de Cádiz, en la ciudad de Sevilla, cargo que desempeñará desde 1169 a 1171.

Nunca llegó a echar raíces en la ciudad del Betis porque su mundo cultural, sus libros, su familia las tenía en Córdoba. En la disputa sobre ambas ciudades, él daba a cada uno lo suyo. Se conserva esta sentencia de buen observador: «Muere un sabio en Sevilla y si su familia ha de vender sus libros, tiene que llevarlos a Córdoba donde hallará venta segura. Por el contrario, cuando muere un músico en Córdoba hay que ir a Sevilla a vender sus instrumentos»⁴. Pasa a desempeñar este mismo cargo en Córdoba en 1171. Once años más tarde, en 1182, se convertirá en el médico personal de Abu Yaquib Yusuf, sustituyendo a Abentofail, quien lo había presentado al soberano algunos años antes. Averroes ha sido un gran estudioso de la cultura musulmana. Conoce todas las obras de los pensadores, de los filósofos y de los teólogos, de los historiadores y de los hombres de ciencia. Su pasión por el estudio de la tradición es tan fuerte que dirá que en toda su vida sólo dos noches no ha podido estudiar: la de su boda y la de la muerte de su padre. La idea de Averroes de que la razón prima sobre la religión junto al odio de los alfaques y las envidias de los artesanos rompen la confianza y la estrecha amistad entre el Sultán y el sabio médico. En 1195 cayó en desgracia. Lo acusaron ante el Sultán «de consagrar las horas de ocio a la cultura de la filosofía y al estudio de los antiguos»⁵. Se urde contra él un proceso vitando, es anatematizado en la Mezquita y se le destierra a Lucena que constituía entonces la comunidad judía más numerosa de la España musulmana. Tres años más tarde, el Sultán lo perdona y lo llama a Marruecos donde muere poco después, el 10 de diciembre de 1198.

«Fue trasladado a Córdoba, donde está su sepultura. Cuando fue colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusieron sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, y dije para mis adentros: a un lado va el maestro, y al otro van sus libros. Más dime, ¿se vieron al fin cumplidos sus anhelos?»⁶. Esos grandes anhelos, de los que habla el místico Ibn Arabi, eran los de haber logrado una total asimilación del saber legado por la antigüedad, y una disposición para tener el grado de profecía, que es el máximo ápice en esta vida.

La obra de Averroes se ocupa de los grandes temas de la cultura islámica de su tiempo. Fundamentalmente se centra en la filosofía y la medicina. Fueron los dos campos que le llenaron toda la vida, le dieron la fama y los puestos de trabajo. En filosofía dominaba el panorama desde hacía dos siglos Avicena, de

⁴ HESCHEL, A. J. «Carta a Yosáben Yehudá» en *Maimónides*. Barcelona, Muchnik Editores, 1984, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁶ IBN ARABI, *Futuhat*, 1876, p. 15. ASÍN PALACIOS, M. *El islam cristianizado*, Madrid, 1931, p. 78.

nombre árabe Ibn Sina. Era el maestro indiscutido que siempre gozó de gran fama en el mundo islámico. Sus tendencias eran neoplatónicas.

Averroes se propuso orientar el pensamiento mucho más hacia lo real, y dejar ese giro neoplatónico que gustaba a los teólogos y a los místicos. Por ello se centró en la obra del filósofo Aristóteles, y buena parte de su vida la pasó haciendo comentarios sobre ésta.

Los hizo de tres tipos: *Yawami* o Comentarios menores, *Taljis* o Comentarios medios, y *Tafsirat* o Comentarios mayores, que tratan de las obras más importantes de Aristóteles: Lógica, Física, Psicología y Metafísica. Una producción de esta envergadura no tenía par en el aristotelismo. Averroes se había ganado justamente el título de *Comentador*. A través de estos escritos, no menos de cuarenta, llegó a convertirse en el gran especialista de Aristóteles. La refutación de Avicena le llevó a escribir otras obras más personales, como *Taha-fut al-Tahaiut* —*La destrucción de la destrucción*—, que si bien refutaba directamente a Algacel, quien en nombre del *kalam* combatía la filosofía, le daba ocasión para exponer su propio pensamiento filosófico sobre cada uno de los temas tratados. A estas obras mayores hay que añadir una serie de tratados teológicos, breves y polémicos todos ellos, en los que se defiende contra las acusaciones de los teólogos del Islam, y aborda las grandes cuestiones de la armonía entre la filosofía y la revelación, la ciencia de Dios y la de los hombres. *Fasl al-Maqal*, *Kasf an-Manahiy* y *Damima*, son las obras de Averroes en torno al problema teológico. No menos de 100 obras de importancia dejaba este pensador original, como fruto de un esfuerzo ingente, y con un aliento renovador de tal envergadura que los grandes maestros del *kalam* en el Islam lo juzgaron heterodoxo y lo condenaron por un cierto tiempo, mientras Averroes estaba bien seguro de vivir en plena conformidad con su Credo y su religión y de ser un buen musulmán⁷.

Averroes era un hombre bien situado en la cultura islámica, con gran influjo en la corte, un estudioso infatigable de la filosofía, como decía de él Ibn Arabi de Murcia. Córdoba había decaído culturalmente después de la pérdida del califato. Pero quedaba junto al sultán, por más que fuera, desde 1148, un almohade —y éstos seguían la línea radical de Ibn Turmat—, la rica herencia cordobesa, que no tenía par en el mundo. En su biblioteca había más de 300 mujeres en el oficio de copistas. La ingente obra de Averroes fue divulgada por todo el mundo islámico. El mismo tuvo ocasión de darla a conocer en Al-Andalus y en Marrakech. La oposición le vino por los dos frentes: el político y el religioso. Es de creer que por su origen hispano se hizo sospechoso a los almohades que no acababan de sofocar toda la dura resistencia que encontraron en Andalucía. Esos bereberes eran mucho más rudos que los andaluces y no podían ver con buenos ojos la superioridad intelectual. Por otra parte los alfaques, discípulos fieles del místico y fanático Turmat, acusaron a Averroes de impiedad, de ateísmo, de ocuparse de filosofía, pero de desviar a los musulimes de sus creencias. El resul-

tado fue el destierro de Averroes de Córdoba a Lucena, la quema pública de sus obras y la pérdida de todos sus puestos y bienes en la corte. El Islam agoniza cuando muere Averroes.

Poco más tarde, en 1212 los cristianos obtienen la gran victoria en Las Navas de Tolosa, y desde ese momento hasta la conquista de Córdoba en 1236 ya no hay tiempo más que para sobrevivir. En 1248 los cristianos conquistan Sevilla. Al-Andalus pasa a ser cristiano, con la excepción del pequeño reino nazarita de Granada.

Averroes no pervive gloriosamente en el Islam. Su obra renovadora hubiera perecido tristemente sino hubiera encontrado calurosa acogida en el occidente cristiano. Fueron los traductores de Toledo los que le dieron preferencia. Gundisalvo, Juan Hispano, Herman el Alemán, Miguel Escoto, Gerardo de Cremona y tantos otros han llegado a Toledo, la ciudad —como Córdoba— de las tres religiones, la villa del renacimiento medieval, y allí han puesto en latín por el procedimiento técnico de *verbo ad verbum* las obras de Averroes. De no pocas de ellas no se conoce ningún manuscrito árabe, y existe traducción latina. Sólo a través de estos cauces logra Averroes ser fundador de escuela en Occidente.

Hay todo un movimiento fecundo en torno a su obra, primero en París, en el siglo XIII, luego en Padua en el siglo XIV, conocido con el nombre de *averroísmo*. La historia de estos movimientos es muy compleja y aún no tenemos luz completa en torno a ellos. Los últimos estudios abren nuevas perspectivas. Las tesis de los averroístas no son de Averroes; ni la del entendimiento agente separado y único para todos, ni la teoría de la doble verdad, ni la mortalidad del alma; pero sí es cierto que su nombre ha sido banderín de escuela y ha hecho de él uno de los filósofos promotores de cultura en Occidente, por la tarea que se había impuesto de renovar el panorama de la cultura en su tierra⁸.

El influjo de Averroes en la cultura occidental proviene de su visión dialógante con la filosofía aristotélica, se sustenta en supuestos certeros e integradores y se ve conformado históricamente por el auge de la dominación islámica. Lo que en otro tiempo había hecho Alejandría, como lugar de encuentro de culturas de Oriente y Occidente, ahora lo realizaban pequeñas villas europeas, sobre todo Sicilia y, en España, Córdoba y Toledo. La cultura imperante, por su mayor desarrollo, era la musulmana. Frente a la Europa medieval, devastada por las oleadas de los bárbaros venidos del norte, después de la caída del imperio romano, en una crisis sin precedentes, en la que sólo florecían algunos núcleos bien contados en las abadías, junto a las sedes episcopales, en torno a algún señor feudal privilegiado, el mundo del Islam ha conocido un crecimiento cultural envidiable que se agranda al paso de sus conquistas de nuevos pueblos. Desde la India al *finis terrae* el mundo se ha estremecido bajo el dominio musulmán. Se han adueñado del poder allí donde han llegado. Y con el poder, han impuesto en la medida en que han podido, la lengua y la cultura oficial. Como

⁸ Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Filosofía Hispano-Musulmana*, vol. II. Madrid, Asociación Española para el progreso de las Ciencias, 1957. p. 207 y ss.

había ocurrido con Roma en la conquista de Grecia, también el Islam quedó cautivado por los tesoros culturales de los pueblos que habían perdido la hegemonía, pero guardaban la cultura antigua. En Siria tuvieron contacto con los cristianos cultos que habían asimilado el saber griego.

Ellos lo hicieron suyo al traducirlo al árabe. Surgió el gran filósofo árabe Al-Farabi, y formó escuela. Tuvo imitadores, y las cortes musulmanas conocieron a los pensadores filósofos. Avicena había llegado a ser el maestro indiscutido desde el siglo X. Los teólogos no podían prescindir ya de la filosofía en el estilo y modo de plantear las cuestiones. Y surgió en este encuentro, antes que en Occidente, una poderosa escolástica musulmana que estableció el diálogo de la razón y de la fe. En este gran contexto creado por la cultura islámica, y difundido por muchos caminos por todo el Oriente y Occidente, tiene lugar la obra renovadora del insigne Averroes. Él será el propulsor indiscutible de la intensa renovación intelectual que anunciaba una nueva cultura. Él, el primero en inclinarse por Aristóteles y dedicarse a fondo, sin desmayo, a glosar toda su obra. Averroes estima que este filósofo es el genio singular de la humanidad. Los anteriores han quedado eclipsados por él, después de él nadie lo ha igualado. Por tanto hay que bendecir al Señor que nos lo ha dado y tomarlo por Maestro:

«Aristóteles es el príncipe de la filosofía y no se puede discrepar de él». «Este hombre es como el canon de la naturaleza, como un modelo donde aquella ha querido manifestar el tipo definitivo de la perfección». «La doctrina de Aristóteles es la verdad superior, porque su inteligencia es el límite del humano entendimiento»⁹. Averroes realizó con suma eficacia su primer cometido de conocer y asimilar las doctrinas de Aristóteles.

Y en su interpretación prefirió seguir las orientaciones de los radicales, de la llamada izquierda aristotélica, sin buscar como gran parte de sus contemporáneos la concordia con Platón. Pero aunque no le fue tan fácil convencer a los alfaquíes del segundo cometido: incorporar este saber a la teología del *Kalam*, es evidenciable su integración, y tanto es así que precisamente constituye la gran innovación respecto a Aristóteles en la concepción de la metafísica. Averroes conecta a la teología islámica el elemento decisivo que los griegos llamaron *logos*, como distintivo poderoso de todo lo humano, donde además se adivina un fondo común que es la trascendencia de la idea y la realidad del Dios revelado a la humanidad; un Dios universal que concita a todos los hombres en una única y nueva ciudad donde la convivencia sea mejor y más justa. Esta idea de una sola –y solidaria– cultura ha generado la formación de Occidente, destino hacia el que apunta el curso del sol, cuyo núcleo se halla no lejos del mar de las culturas, el mar Mediterráneo, el mar de Ulises¹⁰. Porque el *logos* es una aportación griega; y desde las exigencias del *logos* –que Heráclito invita a escuchar con atención–¹¹ surgen en Grecia los grandes pedagogos de la humani-

⁹ Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *ib.*, p. 68.

¹⁰ Cfr. LAVIOSA, P. *Origen y desarrollo de la cultura occidental*. Madrid, 1959.

¹¹ Cfr. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker Heracito*, Frag. 30 B.



dad. Todo lo que ha venido después es insignificante, dirá Nietzsche en una de sus exaltaciones. En el *logos*, como medida para alcanzar la sabiduría y vivir la dimensión contemplativa, que toca la fuerza de la verdad, la humanidad ha conseguido algo definitivo, que será patrimonio de todos los hombres: la forja de Occidente.

Averroes estaba sentando las bases de la modernidad en los grandes campos de la cultura. Como médico y *cadi*, cultivó las ciencias y el derecho y trató de estos temas a lo largo de su vida. Con preferencia se ocupó de filosofía. Su método didáctico fue tanto el de exponer, como el de refutar. Nadie como él llegó a enfrentarse con la poderosa escuela de los teólogos, personificada en Gazzali, pero es evidente que su sabiduría, su acertado juicio y su dedicación científica han cooperado válidamente a la consolidación de lo que llamamos pilares de la cultura occidental. Tres han sido los campos en los que su esfuerzo ha tenido gran repercusión: el retorno a la filosofía, el magisterio de Aristóteles, la noción metafísica de Dios.

1. El retorno a la filosofía

Averroes encontró en su propia cultura una larga tradición filosófica ya consolidada. Por otra parte la religión musulmana no presenta misterios propiamente dichos, aunque tenga revelación. Sus maestros Avempace y Abentofail –Ibn Bagda e Ibn Tufail– habían seguido este mismo itinerario de la filosofía en dos célebres obras¹² que presentaban plásticamente la adquisición de toda la verdad por la vía del ejercicio de la razón humana. La filosofía era la vía humana de la verdad para todos los hombres. La palabra de Dios no podría estar en oposición a ella.

Es más, porque en ella se ordena el estudio y la consideración de los seres existentes; en la misma revelación cree Averroes que está exigida la filosofía. «Ahora bien, siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios, y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella, y servirle de testimonio confirmativo»¹³.

2. El magisterio de Aristóteles

La opción por Aristóteles como modelo y ejemplo de filósofo, y la aceptación de sus doctrinas como base del pensamiento supuso otra aportación decisiva a la cultura de Occidente. La obra de Averroes fue decisiva en este giro copernicano. Varias razones movieron a Averroes a trabajar desde la plena aceptación del *Corpus aristotelicum* cual llegaba a sus manos. En rigor ninguna otra enciclopedia era comparable a ésta. Intentaba además purificar la filosofía de las ingerencias neoplatónicas que se habían infiltrado lentamente. Y para ello era preciso combatir la obra de Avicena, que era el causante de una dirección oriental y mística en la filosofía musulmana.

Averroes mantiene que las verdades metafísicas pueden expresarse por dos caminos: A través de la filosofía –según pensaba el griego clásico Aristóteles y los neoplatónicos de la antigüedad tardía– y a través de la religión –como se refleja en la idea simplificada y alegórica de los libros de la revelación–. Esta teoría permite la adecuación más que la divergencia. En realidad Averroes no propuso la existencia de dos tipos de verdades, filosófica y religiosa. Sus ideas fueron interpretadas por los pensadores cristianos a la luz del fervor que Averroes sentía por el Filósofo. Aristóteles no sólo representaba para él «el canon de la naturaleza» sino que su pensamiento era una expresión de la verdad. La teoría de la doble verdad, que jamás formuló Averroes *in strictu sensu*, no pre-

¹² AVEMPACE, *El régimen del solitario*. Madrid-Granada, 1946. Edic. de Asin Palacios. IBN TUFAIL, *El filósofo autodidacta*. Madrid, 1948.

¹³ ALONSO, M., *Teología de Averroes*, op. cit. p. 161.



tende más que armonizar sus ideas filosóficas con la teología islámica. Pero la reconciliación no parecía posible. Su opción por el filósofo favorecía la concordia con la ciencia y el cultivo de la razón, pero presentaba inconvenientes con la dirección que llevaba la teología. Los amplios comentarios de Averroes sobre las obras de Aristóteles fueron traducidos al latín y al hebreo y tuvo tanta influencia en la escolástica y la filosofía cristiana de Europa como en los filósofos judíos de la Edad Media. La entrada de Aristóteles en Occidente, en la cultura medieval cristiana, fue decisiva para la Facultad de Artes de París. Y esa entrada la hizo casi siempre glosado por Averroes que facilitaba extraordinariamente su comprensión.

3. La noción de Dios

El hombre es un ser llamado a la trascendencia, *capax Dei*, como afirmaba en bella expresión San Agustín. Averroes es un buen creyente. Las leyendas que se tejieron en torno a su ateísmo fueron fruto de las intrigas de los almohades de la corte y de los medievales que desconocieron sus obras teológicas¹⁴. Como creyente, apoyado en el libro de la revelación, Averroes admite lo que allí se enseña: «primero la existencia del Creador (ensalzado sea); y, en segundo lugar, los métodos que la misma divina revelación emplea para negar que tenga compañero; y, en tercer lugar, los métodos que emplea para dar a conocer sus atributos que son siete: ciencia, vida, poder, voluntad, oído, vista y lenguaje»¹⁵. La teología del Averroes creyente se desarrolla partiendo de esa revelación de Dios y tratando de una comprensión de la misma desde las posibilidades de la razón humana. Por encima del conocimiento normal, Averroes propone reiteradamente la profecía. Por otra parte, como pensador que sigue a Aristóteles y se opone a Avicena, Averroes ha querido proponer una explicación limpia de toda mezcla de revelación en torno al problema de Dios, como lo había hecho el filósofo de Estagira en sus libros de la Física y de la Metafísica.

Las pruebas del primer motor del mundo, y del pensamiento que se piensa a sí mismo, la prueba del orden y de la finalidad de todo lo existente, en torno al hombre y a través de él, cobran gran relieve en su obra¹⁶. Por apartarse de Avicena ha rechazado la iniciada distinción entre esencia y existencia, por creer que ahí se recurría al concepto de creación, y éste venía de la revelación y no de la filosofía. Para el filósofo la vía para llegar a Dios es la del movimiento, en el origen y en el fin. «El ser existente tiene un agente creador». El modo de este advenimiento a la existencia es compatible con la eternidad, y el modo de esta atracción al fin se hace desde la fuerza del bien y por la mediación de los espíritus que mueven el sol y las demás esferas. Y como buen creyente, Averroes justificó en las obras teológicas su concepto de Dios, primer motor, fuerza propulsora de todo movimiento, que transforma lo potencial en lo real; pero no llegó a la fusión de esa creencia con la noción del Dios que le daba la filosofía.

¹⁴ Cfr. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Op. cit.*, p. 81.

¹⁵ ALONSO, M. *Op. cit.*, p. 253.

¹⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Op. cit.*, p. 136.

Quien avanzó en este concepto de Dios y mostró al mundo el interés y la calidad del saber filosófico contenida en la obra de Averroes fue sin duda Santo Tomás de Aquino. Si no llega a ser por él, probablemente toda esta sabiduría hubiera quedado relegada a un ominoso y fatal olvido.

II. SANTO TOMÁS DE AQUINO: LA ÓPTICA CRISTIANA. LA COMPRESIÓN Y LA INCORPORACIÓN

A través de traducciones deficientes, Tomás de Aquino aprende con suma avidez cuanto llega a sus manos del prolífico mundo cultural de los musulmanes que tenían entonces la primacía en nuestra tierra andaluza. Para Tomás de Aquino la lectura de los Comentarios de Averroes despertó su anhelo de conocer el texto de Aristóteles y su pasión por comentarlos.¹⁷

No hay duda que este mundo de diálogo y disputa cultural entre los maestros es seductor, y no es sólo una cuestión de la Edad Media obsesionada por refundir, contrastar y rebatir argumentos. El sentido de la historia ha despertado entre nosotros. La Edad Media ya no es «la larga noche de mil años», sino la hora del alba de nuestro mundo actual.

Averroes recobra para el mundo la filosofía aristotélica y la vierte en moldes conceptuales de novísima savia. Tomás de Aquino recoge los hallazgos filosóficos de sus antecesores y muestra la óptica cristiana de un paralelismo que ilumina y forja las bases de nuestra cultura.

Tomás de Aquino es un hombre dotado para la vida intelectual. De niño pregunta a los monjes de Montecasino quién es Dios. Muy pronto aprende toda la Biblia de memoria. Prisionero en el castillo de Montesangiovanni asimila el potencial de la obra de Aristóteles, guiado por la mano de un gran maestro, Alberto Magno, y bajo su escuela y magisterio se inicia en la búsqueda radical de la verdad.

Cuando confiesa su ideal de vida dirá que no tiene otro que ejercer en plenitud su oficio de teólogo, conocer a Dios, hablar de Él, dar testimonio en el mundo de la verdad, confutar el error¹⁸. De ahí brota esa pasión fontal, su entrega total al trabajo, sus noches de contemplación, durmiendo una media hora, su búsqueda de libros hasta apreciar más un manuscrito de San Juan Crisóstomo que todo París, sus viajes de gran caminante y de hombre en camino que hace a pie más de quince mil kilómetros, su identificación con todos los maestros que le han enseñado a conocer la verdad donde quiera que se encuentre y le han ayudado en su camino hacia la comprensión de Dios. Tomás es el hombre de la profunda asimilación del pensamiento: bíblico, patristico, filosófico,

¹⁷ Cfr. VANSTEENBERGHEN, F. *La filosofía nel XIII secolo*. Vita e Pensiero, 1972, p. 272 y ss.

¹⁸ S. TOMÁS, SGC, 1. 2, n.º 9.

científico, intercultural y dialogante. Murió cuando aún le quedaba mucho por hacer. Y no hubo paz para sus huesos, desde Fossanova a Gaeta, desde Gaeta a Toulouse.

Tomás de Aquino, con su aportación personal supera a los predecesores. La creatividad suele brotar de las profundas raíces que tiene la experiencia humana. En Tomás hay una experiencia fontal, la experiencia de Dios en la cual él ha encontrado el secreto de la profundidad y de la producción inagotable.

Toda cultura, como forma de la sociedad, en definitiva descansa en una base espiritual. El espíritu es su auténtico fundamento. Los diversos elementos que la integran no están todos en el mismo nivel: lengua, usos, costumbres, técnicas se nos muestran traspasados por la fuerza de los valores, sobre todo por los que abarcan todo el horizonte de lo humano, como son los morales y los religiosos. Donde no sopla el espíritu no es posible edificar lo humano con garantía cultural.

El problema definitivo de toda cultura es el problema de Dios, porque el hombre es un ser teologal, teotrópico. Por ello en el origen de toda cultura, como elemento fundante, consustancial hay una idea de Dios, una experiencia humana de Dios y una voz que llama al hombre hacia la plenitud de lo humano.

La crisis de nuestro Occidente ha llegado a poner sombras y dudas en esta dimensión humana. Heidegger describirá la hora actual como la hora de la fuga de los dioses¹⁹. Por primera vez en la historia de los hombres, declara el Vaticano II²⁰, entra el ateísmo a ser uno de los componentes de nuestro tiempo, uno de los fenómenos más graves que estamos viviendo.

La obra de Santo Tomás es la de un teólogo y por ello gira en torno a la palabra de Dios. Tomás, acogiendo las ideas e ideales de Averroes y la tradición filosófica precedente, fue capaz de ir más allá en esta indagación en torno a Dios precisando su concepto. Y ésta fue la clave de su filosofía y de la gran novedad que pudo ofrecer a la cultura de Occidente. Acepta la aportación de Avicena y se ocupa de precisar mejor la distinción entre esencia y existencia. Ésta no puede ser accidente de aquélla, ni algo extrínseco. Analiza además con detención todo el pensamiento de Maimónides, el gran filósofo judío también cordobés y coetáneo de Averroes al que considerará maestro, y lo purifica para incorporarlo a su obra²¹. Verifica una revolución con la concepción del acto como plenitud y fuente de las perfecciones en el ser que trasciende la forma. «El ser -esse- es la actualidad de todo acto y por ello la perfección de todas las perfecciones».²²

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Holzwege* 77.

²⁰ Vat. II. *Gaudium et spes*, 19 y 20.

²¹ VANSTEENKISTE, C. *Autori arabi e giudei nell'opera di S. Tommaso*. *Angelicum*, 37, 1960, p. 372 y ss.

²² S. TOMÁS. *De Pot.* 7, 2 ad. 9

Dios es siempre un ser escondido para el hombre mientras peregrina en el mundo. Su condición corporal y la limitación que lo obliga a partir de la experiencia condiciona toda su reflexión intelectual. Si no le está permitido al hombre tener ninguna intuición de Dios, ningún conocimiento *a priori*, habrá que alcanzarlo a través del proceso normal de todo conocimiento, desde la experiencia de mundo, por el ejercicio del análisis y la síntesis. Tomás encuentra cinco vías que tiene el hombre para conocer la existencia de Dios.

En esta andadura filosófica, conoce más bien lo que no es Dios que lo que es. Pero no sólo conoce lo negativo, sino también algo de la esencia de Dios a través de sí mismo y de la obra de Dios. Dios se manifiesta al hombre como la plenitud del ser: *ipsum esse subsistens*. Desde la primera de sus obras filosóficas Tomás alcanza esta altísima noción de Dios. Al descubrir la noción de *esse* como la clave de su filosofía, encuentra que ésta se realiza plenamente en Dios. Y ésta es la *sublimis veritas* que Dios reveló a Moisés en el momento de enviarlo a Egipto para liberar al pueblo oprimido y decirle su nombre: *Ego sum qui sum*²³. Este concepto de Dios no excluye el gran misterio que es siempre Dios para el hombre. «Lo que Él es nos queda totalmente oculto»²⁴. Por ello llega la fe como ayuda del hombre en este camino, y Dios se revela en Jesucristo, en quien el misterio trinitario de Dios nos introduce en el abismo de la vida divina²⁵. Sólo en Tomás la metafísica del Éxodo ha engendrado una visión filosófica radicalmente nueva.

El Aquinate es a la vez un Comentarista incansable de la palabra divina y lo es de Aristóteles. En sus obras mayores, *Summa contra Gentiles* (1259-1264), *Summa Theologiae* (1266-1273) y *Quaestiones Disputatae* (1256-1271), se revela su genio.

Allí estaba la enciclopedia del saber tan organizada como nadie lo había hecho antes, y tenía tal sencillez y transparencia, que estaba al alcance de los estudiantes. Todo era nuevo, como decía Toceio en un célebre párrafo en que describe a Tomás como Maestro.²⁶ La obra tomista era una aportación que se enfrentaba en buena parte con doce siglos de orientación doctrinal en la teología católica. La renovaba a fondo, desde una nueva comprensión de sus fundamentos. Leyendo su obra, tenemos la sensación de que todo el pasado llegaba a sus manos. Como dice León XIII, hablando de Tomás en la *Aeterni Patris*, todos los afluentes venían a engrosar el caudal de este río grande.²⁷ Por eso el futuro queda condicionado por su obra. La obra comenzada por Averro-

²³ Exod. 3, 14.

²⁴ S. TOMÁS, CG, II, 49.

²⁵ GILSON, E. *Maimonide et la philosophie de l'Exode*. MS, 1965, pp. 223-225. Cf. ORIAN, Moir. *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Barcelona, 1984, p. 409 y ss. Cf. BONILLA Y SAN MARTÍN, A. *Historia de la Filosofía española, siglos VIII-X. Judíos*. Madrid, 1911, p. 343 y ss.

²⁶ Cf. CHENJ, D. «S. Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau», en *Tommaso d'Aquino nel uso VII Centenario*. Roma, 1974, p. 27 y ss. TOCCO, Guillermo de. *Vita de S. Thomas Aquinatis*, n.º 14.

²⁷ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n.º 22.

es la lleva a cabo Tomás con gran maestría en la comprensión y la incorporación²⁸. La renovación interna de Tomás ha sido más profunda, destinada a tener un eco mucho más amplio. Afectó al método, a las grandes bases del pensar, a los principios.

La proyección cultural, sin embargo, no fue inmediata. Tomás había sido afortunado en tener a Alberto por maestro, tuvo gran acogida entre los discípulos en su cátedra de París y fue muy estimado en la corte Pontificia, en Roma, en Anagni, en Orvieto y Viterbo; pero también conoció la oposición, tuvo que defenderse y fue objeto de condena por el obispo Tempier, poco después de su muerte²⁹.

Después de doce siglos de orientación platonizante en el cristianismo, comenzaba una nueva época, la tomista. En la Orden no tuvo grandes discípulos desde el principio. Fue necesario que llegaran las grandes crisis de Occidente para que Tomás tuviera una resonancia universal como maestro indiscutible: el descubrimiento del mundo nuevo, la reforma protestante, la gran reforma de León XIII. El tomismo fue una realidad histórica con el andar del tiempo. Hoy es un componente central de la cultura cristiana³⁰.

Tomás de Aquino emplea como método de sus obras, sobre todo, el *sapientia*. Los primeros capítulos de la *Summa contra Gentiles* cobran aquí todo su sentido. Él habla de la tarea del hombre que forja la cultura; del sabio que es, a modo de arquitecto, a quien le compete juzgar y ordenar. Su gran quehacer es ir en pos de la verdad, ser su humilde servidor, porque la verdad es el fin del universo. Y la verdad le impone dos tareas: la de conquistarla y la de defenderla frente al error³¹. En la conquista de la verdad un hombre solo es poco, tiene que admitir la colaboración de todos, ser capaz de conocer los que han investigado antes que él y apropiarse los resultados, evitando sus errores. Tomás de Aquino tuvo que librar una batalla para poder usar la filosofía. No sólo había una prohibición en las Constituciones: *in libris gentium et philosophorum non studeant*³² y diversas leyendas sobre el purgatorio que esperaba a los dominicos que leían a los filósofos, sino que se veía como algo ajeno a la vida de los predicadores, como decía Vicente de Beauvais.

Pero Santo Tomás descubrió a Averroes, quien lo puso en la pista de Aristóteles, el *Filósofo*, por antonomasia³³. Es él quien personifica la filosofía. Todos los demás, Platón incluido, no alcanzaron ese nivel de conocimiento de la realidad. «Como dice el *Comentador Averroes*, Platón y los demás filósofos —como

²⁸ LOBATO, A. *La filosofía de Santo Tomás y su estructura dialógica*. Angelicum, 61, 1984, p. 63 y ss.

²⁹ S. RAMÍREZ, *Santo Tomás de Aquino. Introducción general a la Suma Teológica*. Madrid, BAC, 1947 p. 93 y ss.

³⁰ Cfr. LOBATO, A. *Tomismo y Antitomismo a lo largo de cien años*. Vol. *Tommaso d'Aquino*, Roma, 1979, p. 101 y ss.

³¹ S. TOMÁS, CG, 1.1.

³² LOBATO, A. *La filosofía de Santo Tomás*, Angelicum, 1984 p. 66.

³³ LOBATO, A. *Avicena y Santo Tomás*, ibid. p. 12.

empujados por la fuerza de la verdad— intentaban, sin llegar a conseguirlo, aquello que más tarde expresó Aristóteles³⁴. Tuvo la fortuna de que Alberto Magno le precediera en el estudio asiduo de los filósofos del Islam y del mundo griego. Este magnífico maestro le había preparado el camino con su gran programa aristotélico: *Facere Aristotelem intelligibilem latinis*³⁵. Esta opción implicaba oponerse radicalmente a la orientación que hasta ese momento tenían los estudios de teología. Tomás tenía que probar que esta orientación científica y realista estaba más de acuerdo con la verdad de la fe. Y esto fue su cruz y su gloria. La tarea de comentar a Aristóteles y de incorporar sus principios a la teología le duró toda la vida. El diálogo con Aristóteles, conocido y comentado a fondo, le llevó a la polémica con los averroístas por un lado y con los agustinianos por otro, pero dio como fruto en sazón la primera filosofía original en la cultura cristiana³⁶. Para ejercer dignamente su oficio de teólogo creyó necesario comenzar por escribir un breviario de filosofía, *De ente et essentia*, que es uno de los primeros signos de su genio.

Sintió la necesidad de crear una filosofía auténtica, como fruto del desarrollo normal de la inteligencia en su orientación a la verdad. Lo que había sido un anhelo en Averroes se convirtió en realidad con Tomás de Aquino. Con el nació una nueva filosofía³⁷.

En este tiempo en crisis, quizás sin precedentes, donde los fundamentos se tambalean, suena alta y clara la palabra de los hombres que han cambiado el rumbo de los tiempos: éste es el caso de Averroes al que Juan Vernet señala como el español que posiblemente mayor influencia ha ejercido a todo lo largo de la historia sobre el pensamiento humano; tanto que, por su influjo, el mundo occidental, en el siglo XII, no creía que la luz procediera de Oriente, sino de España. El filósofo a quien Miguel Cruz Hernández, por la amplitud de su horizonte intelectual que abarca desde la Medicina a la Lógica y desde el Derecho a la Astronomía, compara con el griego al que más admiró, Aristóteles. El maestro de quien Tomás de Aquino, figura cumbre por encima de todos, «omnium princeps et magister longe»³⁸ asimiló toda su ciencia.

Cuando el Aquinatense declara que «la filosofía primera (la metafísica) se orienta completamente al conocimiento de Dios como a su fin último»³⁹ y en otro contexto que «todas las criaturas son respecto a Dios como el aire es respecto del sol que lo ilumina»⁴⁰, es colector de la verdad a la que nos acerca Averroes desde su perspectiva globalizadora, capaz de hacernos comprender la potencialidad del hombre y el camino por andar todavía, a la luz del Espíritu: «La

³⁴ S. TOMÁS, I *Sent.* 36, II, 1 ad 1.

³⁵ S. ALBERTO MAGNO, in *Phys. Aristot.* 1,1

³⁶ LOBATO, A. *La filosofía de Santo Tomás*, ibid. pp. 68-69.

³⁷ MONDIN, B. *El sistema filosófico di Tommaso d'Aquino*. Milano, Editrice Massimo, 1984.

³⁸ LEON XIII, *Aeterni Patris*, n.º 22.

³⁹ ST. TOMÁS. *Boethium de Trinitate*, v. 4.

⁴⁰ ST. TOMÁS. *S. Th.* I, 104.

auténtica religión del filósofo consiste en conocer lo que es, ya que el culto más sublime que se puede ofrendar a Dios es el conocimiento de sus obras, que nos conduce a conocerle a Él mismo en toda su realidad»⁴¹.

Porque en las obras de Dios se manifiesta su poder y su magnificencia generosa, y este pensamiento hermoso que empapa a los hombres de buena voluntad y corazón limpio nace como cualidad del alma y se transfiere desde la Antigüedad, desde el cordobés Averroes, desde Tomás de Aquino a nuestros pensadores contemporáneos, a los creadores de Andalucía en los que se vierte la sensibilidad sutilísima de la luz y la ciencia. A todos los que sienten este anhelo de Dios palpable en lo humano a través de la fuerza del amor, del don de la creatividad y del derecho a la libertad como ejercicio y gozo de la vida.

Ricardo Molina, tan cercano, tan nuestro, resume en estos versos inmortales todo el caudal de savia contenido en la razón y la mística de la ciudad de Córdoba:

Dios mío...

Es que yo, aunque sea vuestro hijo y lo sepa
y en el fondo os prefiera a todas las criaturas
y os ame sobre todas las cosas de este mundo,
soy semejante al árbol cuyo espeso ramaje
glorifica el azul, pero cuyas raíces
se hunden en la tierra negra e inexorable,
y aunque en una centella última de deseo
todo mi ser aspire a ser el final vuestro,
ahora, solamente ahora, solamente
este instante, Señor, soy todo de la tierra.⁴²

⁴¹ CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Op. cit.* p. 78.

⁴² MOLINA, R. En *El Dios del Mediodía. Fe y creación poética en Andalucía*, de J. L. Ortiz de Lanzagorta. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, p. 648.

III. TEORÍA DEL ESTAGIRITA SOBRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA Y EL MOTOR INMÓVIL: AVICENA, AVERROES Y SANTO TOMAS

1. Esencia y existencia

Una de las cruces de la historia del pensamiento ha sido la distinción y la relación entre esencia y existencia, si es que tal cosa es posible, porque así como la esencia es sustantiva y, en consecuencia, ciertamente definible, no sucede lo mismo con la existencia, cuya definición es más cuestionada.

La esencia se halla construida sobre el verbo latino «esse» y designa la realidad profunda de un ser⁴³, lo que constituye su naturaleza estable y permite definirla⁴⁴. Así entendida, se opone a accidente, y en este sentido es esencia substancial. Pero la esencia también se opone a la existencia, para recalcar la diferencia que existe entre la definición de un ser y el hecho mismo de que exista realmente.

A la esencia corresponde la pregunta «¿Qué es?». En sentido estricto, es un tipo de ser completo, común a los individuos de una misma especie y que los caracteriza entre los demás de otra especie. Así, podemos definirla como «aquello por lo cual el ser es lo que es» («Quod quid erat esse»).

Las esencias en sí mismas, en estado abstracto, son inmutables e indivisibles, necesarias y eternas; pero en los sujetos en los que se realiza no tiene ninguno de estos caracteres, porque los sujetos son contingentes.

Por su parte, la existencia es aquello por lo cual un ser existe. Es el acto, la perfección más alta, la verificación de todas las cosas reales.

En los seres creados la esencia es realmente diferente de la existencia, como la potencia lo es del acto. De ahí que un ser que existe por su propia esencia es incausado, eterno e infinito.

La existencia no es un verbo, ni un concepto de orden lógico-formal, ni una realidad de orden esencial. Es una realidad extramental. Sólo el juicio, que no el concepto, llega a la existencia, y por tanto, no se define sino que se afirma.

Buena parte de los sistemas filosóficos de Aristóteles, Averroes, Avicena y Santo Tomás, entre otros, quedaron determinados por la relación entre esencia y existencia. Es lo que vamos a ver a continuación.

Cuando Aristóteles pregunta qué hace que una cosa sea lo que es, su respuesta es la forma; es decir, la esencia⁴⁵. La forma determina la materia ponién-

⁴³ Aristóteles la define como «ser en sí», o también «lo que eres tú en ti mismo» (*Metafísica*. Lib. VII. Cap. IV)

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Substancia, esencia, forma substancial, son sinónimas en Aristóteles. Cf. *Mt.* Lib. VII. Caps. III y IV

dola en acto; haciendo que lo indeterminado pase a ser algo determinado. En otras palabras, la forma actualiza la materia. Así, Aristóteles asimila la forma al acto, y la materia a la potencia. Y del mismo modo que toda potencia tiene su fin en su acto, en el cual se agota, así también la materia respecto de la forma⁴⁶. La realidad de todo ser es el acto; por eso, la forma, que es acto, da el ser a la materia⁴⁷. La asimilación de la forma a la actualidad hace posible que explique, a la vez, la racionalidad del ser como idea (*eidos*) y su realidad como acto (*energeia*). Así la forma es acto y es idea.

En conclusión, para Aristóteles el ente es la substancia que se define por la esencia, de manera que el ente es esencia y corresponde a la forma⁴⁸. Esta noción de ente como forma (esencia) es la noción de ente de la metafísica esencialista o formal. La esencia es la substancia en cuanto que es conocida. Para Aristóteles, pues, toda la realidad es sustantiva. No supera el orden formal, dando por supuesta la existencia.

Averroes, el «Comentador» de Aristóteles, como bien lo calificó Dante⁴⁹, no supera la limitación de la forma⁵⁰. Estaba convencido de la realidad sustancial del ser concreto, sin hacer la distinción entre esencia y existencia⁵¹. Las dos nociones sólo son distintas en el pensamiento sin fundamento «in re». La existencia no se añade a la esencia, como piensa Avicena, al modo de un atributo accidental. ¿Qué es la existencia, sino la existencia de algo? ¿Cómo podría existir aparte si no es la existencia de nada? Por ello, la esencia y la existencia sólo se distinguen por una «distintio rationis». Este convencimiento le conduce a la idea de que «el modo más característico del ser es el peculiar de la substancia»⁵².

La substancia es fundante para la comprensión de lo real en el universo. Por ello, aunque el ser que es uno se diga de muchos modos⁵³, en todos ellos tiene prioridad la substancia:

«(...) por la palabra ser debemos entender aquí, si con el ser queremos significar la esencia, lo que se entiende cuando decimos: una cosa, una esencia; y, en general, lo que dan a entender los nombres primitivos»⁵⁴.

⁴⁶ El acto también es un fin, y la potencia existe en vista a este fin». *Mt. Lib. IX, Cap. VIII*.

⁴⁷ *Cf. Mt. Lib. VII, Cap. XVII*.

⁴⁸ *Cf. Mt. Lib. VIII, Cap. I*.

⁴⁹ *Divina Comedia, inferno, IV, 142*.

⁵⁰ Una magnífica síntesis del tema en cuestión nos la ofrece A. Lobato, a.c.

⁵¹ «(A Averroes) le preocupan las cosas que actualmente son. Los seres futuros pueden ser posibles, contingentes, absolutamente necesarios, o imposibles. Pero los presentes son seres ya en acto (...) Lo demás es puro platonismo (...) Y nada de eso le interesa a Averroes, sino la entidad de los seres. De ahí su *alergia mental* a las distinciones entre (...) la esencia y la existencia» (CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes*, en VARIOS, *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 416. En esta misma obra puede consultarse también el artículo de Roger Arnaldez, «La teoría de Dios en el *Tahafut*», pp. 428-439).

⁵² CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1988, p. 133.

⁵³ *Cf. ARISTÓTELES, Mt. Lib. IV, Cap. I*.

⁵⁴ MARIAS, J., *La filosofía en sus textos: Averroes, Compendio de Metafísica*, Lib. IV, Barcelona, Labor, 1950, pp. 429-430.

El ser para Averroes, lo mismo que para Aristóteles, es el ser de la esencia y, en consecuencia, es un ser conceptualizado y definido, como lo es toda la realidad formal y esencial. Como Aristóteles, da por supuesta la existencia, porque de otra manera una substancia no sería ahora; pero en esta suposición no acierta a distinguir, sino sólo en la razón, entre el ser de la forma y el acto de ser. Es decir, que una cosa es el ser substancial, la esencia, y otra, el hecho mediante el cual el ser substancial «es», la existencia. Una distinción mental, ciertamente, pero que no sería real si el ser concreto, el ente en cuanto ente, no nos lo mostrara.

Quizá pueda afirmarse que el problema aristotélico-averroista para diferenciar la esencia de la existencia no es otro que un problema de la conceptualización y de la definición del ser. Por ello, si el ser significa la existencia, entonces no podemos formar de él un concepto, y en consecuencia no podemos distinguirlo de la esencia, sino de una forma puramente idealizada.

Todo sería distinto si, desde el punto de vista de Santo Tomás, se comprendiera la existencia no como un algo definible, sino como una realidad afirmable. En otras palabras, si la existencia se tomara no como una esencia, sino como la constatación real de que la esencia «es».

Avicena está más próximo de Santo Tomás que de Aristóteles y de Averroes. Como más tarde hará Santo Tomás, distingue entre esencia y existencia en los seres contingentes. Por ello, la esencia de un objeto particular no implica necesariamente su existencia, ya que la existencia no es debida a la esencia del mismo ser, sino a la acción de una causa externa. Así, como veremos más adelante, nos introduce en uno de los grandes pilares de su filosofía: El Ser necesario, es decir, Aláh⁶⁵. De este modo, Avicena da un primer paso en la superación del orden formal ontológico, y nos adentra en el orden existencial del ser, desarrollado plenamente por Santo Tomás.

En efecto, con Santo Tomás, el orden formal aristotélico-averroista es definitivamente superado. Parte del ente concreto, objeto de la metafísica, como el «primum cognitum»⁶⁶. Con el concepto platónico de «participación» y el aristotélico de «acto-potencia», Santo Tomás concibe el ser no como forma, sino como perfección actual que se encuentra máximamente en Dios, «*ipsum esse*», y que constituye en la criatura el acto intensivo de ser, limitado y recibido en la esencia, de la cual se distingue realmente: el ente, unido y estructurado bajo el mismo acto de ser. Así, rebasa el nivel substancial de Aristóteles, dando mayor

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, Avicena: sobre la filosofía primera o ciencia divina. Cap. III, pp. 396-398.

⁶⁶ «Primo autem in conceptione intellectus aedit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est (...) unde ens est proprium obiectum intellectus et sic est primum intelligibile» (S.Th. I, q.5, a.2)

⁶⁷ Una magnífica visión del complejo mundo del «acto y de la potencia», así como de la «materia y de la forma» en Aristóteles y en St. Tomás, la encontramos en MARTÍNEZ PORCELL, J., *Ésser i Persona*. Barcelona, PPU, 1995.

El ser es el ser del ente, compuesto de esencia y existencia, y no el ser solamente de la esencia. Por ello, la substancia «es» en cuanto es potencia receptiva de la perfección de ser. La forma es receptiva del acto de ser⁵⁸; en ella y por ella el ser llega a toda la substancia⁵⁹.

En consecuencia, la forma es la última en el orden substancial, pero no lo es en el orden del ser; en este orden lo es el «acto de ser» («actus essendi»). Por ello, la perfección última del ser no es la forma, sino que es el ser por lo que la substancia se llama ente. La forma no es el ser, sino la potencia receptora del mismo ser como acto⁶⁰. El ser es el acto de la forma, no en tanto que forma sino en tanto que ente.

En resumen, la existencia no es una esencia. La esencia y el ser son partes intrínsecas («ut quo»), y el ente es el que tiene el ser como un todo («ut totum»). La esencia y el ser no están «ut quo» de la misma manera, pues la esencia es aquello por cual una cosa tiene el ser determinado, y el ser es aquello por lo cual una cosa es ente formalmente y existiendo realmente.

Aristóteles y Averroes se sitúan en el marco de una metafísica formal, esencialista, en la que la mayor perfección posible es el acto de la forma o acto formal.

Santo Tomás, por su parte, avanza hacia una metafísica existencial, en la que todas las perfecciones se han de reducir a la perfección de ser⁶¹; y, al mismo tiempo, esta perfección es extraesencial, ya que el ser no es una cualidad o una perfección más, ni tan sólo la primera del orden esencial, sino que el ser es acto, «actus essendi», el acto del ente en tanto que ente.

2. El Primer Motor

Aristóteles en su *Metafísica*, dedica casi todo un libro al estudio del «Primer Motor inmóvil», en cuanto principio del movimiento y en cuanto causa final de ese mismo movimiento:

«Hay también algo que mueve eternamente (...) es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura (...) la verdadera causa final reside en el ser inmóvil (...) el ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás (...) permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, éste no es susceptible de ningún cambio (...) El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil»⁶².

En Aristóteles, el movimiento no es otra cosa que el paso de la potencia al acto. Es un movimiento finito que acaba en el acto, que es lo limitado, fin de

⁵⁸ Cf. C.G. II, 56.

⁵⁹ Cf. *De Spirit. Creat.* a.1.

⁶⁰ Cf. C.G. II, 54.

⁶¹ Es una «reductio ad fundamentum». St. Tomás, In I Sent. d.2, q.1.a. 1 ad 2.

⁶² Mt. Lib. XII, Cap. 7.

actualización y perfección. Por eso, es impensable una potencia pura, como una materia sin forma. De este modo, si todo tiene como límite el ser acto, que es lo que existe, entonces el acto es fundamento de todo en razón de su límite, es decir, como causa final.

El Primer Motor Inmóvil es Acto Puro en cuanto que:

- a) mueve sin ser movido;
- b) es principio de todo en cuanto límite y perfección de todo.

Por tanto, Aristóteles parte del movimiento para llegar al acto, y de la limitación de los seres para llegar al Acto Puro, límite de toda limitación. Así todo está limitado, y el Acto Puro es principio de todo en cuanto que es límite de todo, y, por ello, es causa final que atrae, imprimiendo un orden finalístico y teleológico a todo movimiento.

Hemos dicho que el Primer Motor es causa final de todo lo que es, pero no es su causa eficiente. Da razón del movimiento en tanto movimiento, pero no da razón del «porqué» del movimiento mismo. De igual modo, si lo referimos a la Creación, el hecho de que el Primer Motor sea principio de todo el ser lo más que explica es por qué el universo es lo que es, pero no «por qué es»⁶³.

Por otra parte, si el Primer Motor Inmóvil es Acto Puro (mueve sin ser movido), y el acto es lo limitado, lo acabado, lo perfecto, entonces acto y forma se identifican, por cuanto la forma es acto de la materia en cuanto límite. Así, el movimiento aristotélico revela en último término únicamente la contingencia de los modos de ser, o aun de la substancialidad de los seres que se hacen o des-hacen según sus participaciones cambiantes a la luz de la forma o de la idea. La contingencia viene dada por la forma, en cuanto límite de la materia. Es, por tanto, una contingencia formal. Por eso, como ya apuntamos, el pensamiento aristotélico es netamente sustancialista, o, si queremos, formalista, nunca existencial.

Ahondando más en la lectura de la «Metafísica» abordamos otro texto que no tiene desperdicio alguno:

«El principio de los seres, el ser primero, no es susceptible (...) de ningún movimiento (...) es él el que imprime el movimiento primero, movimiento eterno y único (...) Vemos que existen también otros movimientos eternos (...) es preciso, en tal caso, que el ser que imprime estos movimientos sea una esencia inmóvil en sí y eterna. En efecto, la naturaleza de los astros es una esencia eterna, lo que mueve es eterno y anterior a lo que es movido, y lo que es anterior a una esencia es necesariamente una esencia. Es, por lo mismo, evidente que

⁶³ Aunque hay algunos autores que sostienen que el Motor Inmóvil de Aristóteles mueva el universo como Causa Eficiente (Cf. MOUGNIER, R., *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*. Paris, Vrin, 1930), sin embargo, no hay texto explícito de Aristóteles en este sentido. Toda causa es principio, pero no todo principio es causa.

tantos cuantos planetas hay, otras tantas esencias de su naturaleza debe haber inmóviles en sí y sin extensión»⁶⁴.

Aún suponiendo que el Primer Motor (la «esencia en sí inmóvil y eterna») fuese una causa motriz y eficiente propiamente dicha, su causalidad caería sobre un universo que no le debe la existencia: sobre seres cuyo ser no dependen únicamente del principal ser inmóvil, ya que habría otros seres igualmente inmóviles.

Por otro lado, en el texto queda reflejado que el Primer Motor es único, pero lo es en ser Primero en el orden substancial, pero nada dice que sea el único en el orden de la existencia, porque en tal caso sería el único que en verdad es. Aunque el motor inmóvil sea «el mayor ser de los seres» inmóviles, es un ser «primus inter pares»⁶⁵.

En Aristóteles, pues, el ser necesario es siempre un colectivo, nunca un necesario único absoluto, como sucede en un Dios monoteísta⁶⁶.

Averroes sigue la línea aristotélica en cuanto que identifica la necesidad de un primer motor que es «pura actio»; pero no es una necesidad concluida de la esencialidad misma del primer motor, Dios en este caso, sino de la experiencia sensible⁶⁷ y de la fe en «Al-Korán».

En efecto, la revelación coránica calla sobre la esencia de Dios y lo único que afirma es que Dios es «el Creador», «Único», «Todopoderoso». A Dios se le designa con nombres que no remiten a lo que Dios es en sí mismo, sino a las relaciones que tiene con los hombres, sus criaturas.

Averroes, intenta compaginar la fe islámica con los principios de la razón. Y por ello, el problema no está en la proposición «Dios existe necesariamente», admitida por los creyentes sin discusión, sino en cómo se alcanza esta proposición y la noción de ser necesario para racionalizar la fe.

Si nos quedáramos sólo en el orden del pensamiento —platonismo— incurriamos, apunta finamente Averroes, en un círculo vicioso. En efecto, si hay una subordinación de lo posible a lo necesario ¿de dónde viene la idea de esta subordinación? ¿Acaso de la noción misma de ser? ¿Es en el ser necesario mismo donde se encuentra el principio de subordinación que establece por debajo de sí todos los seres posibles? Si así fuera, de ello resultaría que el ser

⁶⁴ Lib. XII, Cap. 8.

⁶⁵ Cfr. AUBENQUE, P.O. *L' être chez Aristotéles*. Presses Universitaires de France, (10) 1966. Este afirma sin paliativos que «(...) le Premier Moteur semble bien n'être que primus inter pares et perdre ainsi toute transcendance».

⁶⁶ Cfr. DECHARME, P. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*. Paris, 1904, p.47. También AUBENQUE, P.O., o.c.

⁶⁷ A este respecto comenta Roger Arnaldez: «(...) toda filosofía de tipo platónico que reconoce en el alma humana, ideas inteligibles, gracias a las cuales el pensamiento puede alcanzar lo divino, será sospechosa en el Islam. Por el contrario, una filosofía de tipo aristotélico, que extrae los conceptos de la experiencia sensible, deberá ser bien acogida» (o.c., p. 429).

posible deviene necesario a causa de la existencia de un ser necesario, puramente idealizado e irreal.

Por ello, Averroes afirma sin paliativos que para encontrar el ser y toda su riqueza es necesario salir del orden del puro pensamiento y centrarse en la experiencia, y desde ella ascender hasta Dios. En este sentido tiene una gran influencia en la concepción del pensamiento de Santo Tomás, por cuanto también parte del ente concreto hasta llegar a Dios como ser necesario (vías de la demostración de la existencia de Dios).

Para Averroes, lo mismo que para su maestro Aristóteles, cuando una cosa deviene tiende a su fin, que ya está en acto y atrae («finis praecedit id cuius est finis»⁶⁸). Esto se verifica en todos los órdenes hasta ascender al motor primero, en el cual no hay potencia: «(...) ascendit (...) ad primum motorem in quo non est potentia omnino».

Si todo fuera corruptible nada sería eterno, pero hay algo incorruptible como el tiempo y el movimiento. Si el movimiento es eterno debe tener un motor también eterno, y este motor debe ser «pura actio», sin mezcla de potencia; un motor inmóvil que mueve sin ser movido, y en consecuencia, por encima de todo movimiento. Es un movimiento de atracción; mueve como causa final.

Este primer motor sólo es uno, es Dios, quien tiene cuidado y providencia de todo. Aquí se diferencia de Aristóteles para quien, como vimos, el primer motor no era uno, sino «primus inter pares»; y es que entre Aristóteles y Averroes existe un hecho diferencial fuerte: la dimensión de la fe. La fe de Aristóteles es politeísta; la de Averroes, monoteísta. Lo que intenta, además, es demostrar desde la filosofía su monoteísmo.

Dios es «actio pura», vida intelectual en plenitud, felicidad consumada, ser supremo que se contempla a sí mismo. En Dios hay identidad entre el inteligente, el entendimiento, el entender y la cosa entendida; por ello, el entender es su propia vida.

Averroes estima imposible la «creatio ex nihilo»; según su filosofía es «ab aevō», aunque admite por la fe el hecho creacional. Y para afirmar tal aserto se apoya en la razón:

a) porque eso nadie lo ha visto: «nullum huiusmodi agens viderunt»;

b) porque los ocasionistas musulmanes crean confusión cuando niegan actividades propias de las cosas para atribuirías de modo inmediato al agente primero.

En suma, como afirma A. Lobato:

«Ibn Rûsd no trasciende la limitación de la forma, y comprende a Dios sólo como motor, como ordenador, no como causa que hace emerger el ser de los

⁶⁸ Para la citación de este texto como los posteriores, nos remitimos a LOBATO, A., a.c.

⁶⁹ A.c. pp. 143-147.

entes, *ex nihilo sui et subjecti*. Ibn Rûsd no ha llegado a la raíz originaria. Ha quedado en el camino hacia la cumbre (...) Sólo quienes han logrado la *resolutio* del ente en sus elementos constitutivos han logrado escalar esta cumbre y comprender que el primero es *ipsun esse existens*.⁶⁹

Avicena no habla ya de un primer motor, sino del Ser necesario («necesse Esse»), en quien la esencia es su existencia. Desde él postula a las criaturas («possibilia esse et non esse»), en las que esencia y existencia se diferencian. Por ello las criaturas son contingentes, mientras que el Ser necesario es eterno.

Nunca se refiere al Ser necesario como «Acto puro», aunque está contemplando lo mismo con otras expresiones como: «que es siempre en acto, sin potencialidad o privación».

El Ser necesario es uno, incausado, «primera causa incausada»:

«Que el Ser necesario no tiene causa es evidente; pues si el Ser necesario tuviera causa de su ser, su ser sería ciertamente por aquella. Por otra parte, todo aquello cuyo ser es por otro, al ser considerado en sí, no tendrá ser necesario (...)»⁷⁰.

Ni recibe su esencia de otro, ni su existencia forma parte de su esencia, puesto que la composición en partes supondría una causa exterior unificadora. En el ser necesario la esencia se identifica con la existencia⁷¹. Por ello, cuando la existencia no es debida a la esencia del mismo ser, estamos ante el ser contingente.

El Ser necesario que Avicena nos presenta está muy en la línea de Santo Tomás. Lo mismo que la relación que establece entre el Ser necesario y los seres contingentes. No obstante, difiere de Santo Tomás en el método para llegar a establecer la dependencia entre uno y otros. Avicena desciende del principio a los efectos; del Ser necesario a los seres contingentes. Sólo porque hay un Ser necesario se puede postular la existencia de los seres contingentes.

Este procedimiento está, ciertamente, viciado en su raíz, es puro platonismo, pura idealización, como le criticó Averroes. Esta vuelta se puede hacer siempre que antes haya habido un camino de ida, que parta de la experiencia: «*nihil est in intellectu quin non prius fuerit in sensibus*». Es lo que hace Santo Tomás en sus famosas cinco vías: de los seres concretos se remonta al Ser necesario, primer motor; y desde él desciende otra vez a la experiencia.

Santo Tomás retoma a Aristóteles, pero con una cuestión esencial que los diferencia: El Aquinate rompe con la identificación Forma-Acto aristotélica. La fórmula que él va a desarrollar es la de la identificación de la Esencia y de la Existencia en Dios y sólo en Dios, lo mismo que Avicena. De ahí su afirmación

⁷⁰ MARÍAS, J., o.c. *Avicena...* cap. VII, p. 396.

⁷¹ *Ibidem*, cap. VIII, p. 400.

de que sólo Dios es el Ser⁷²; y por tanto, a diferencia del Motor Inmóvil aristotélico, avanza aún más en su pensamiento. Dios no es sólo una idea del pensamiento, ante todo «es», existe.

«Ser» designa a Dios y Dios es el único de quien esta palabra designa la esencia. Es decir, en Dios esencia y existencia se identifican⁷³. ¿Qué implicaciones tiene esta identidad? Esencialmente dos:

1) Que Dios, y sólo Dios, es el Ser absoluto, y por tanto el Único en su singularidad de Absoluto⁷⁴. En Dios que es el Ser no cabe, pues, la graduación al modo interdisciplinar del Motor Inmóvil aristotélico y también en buena medida de Averroes. Dios se asienta como el acto absoluto de ser en su pura actualidad.

«Dios es el Ser» equivale a la reafirmación de su aseidad. Es decir, es por sí («per se») en sentido absoluto; existe. Si Él es «essentia» es porque esto significa el acto positivo por el cual el Ser «es». Por tanto, no hay que buscar fuera de Dios ninguna causa de la existencia de Dios. Dios es principio de sí porque es absolutamente perfecto⁷⁵.

Porque Dios es el Ser «per se»: a) es necesariamente eterno, puesto que la existencia es su esencia misma, y b) es necesariamente inmutable, puesto que nada podría agregársele o quitársele sin destruir su esencia o perfección infinita.

2) Que en un ser creado, la esencia no contiene en sí la razón suficiente de su existencia. En efecto, si Dios es el Ser y el único Ser en el que la esencia es idéntica a la existencia («Esse Ipsum Subsistens»), todo lo que no sea Dios, sólo de Él puede tener su existencia; luego su esencia es distinta realmente de su existencia. Esta composición radical, inherente al estado de criatura, basta para distinguir a todo ser contingente del Ser absoluto, que es Dios. Así, el mundo sensible, como resultado de un acto creador, se encuentra en tal grado de dependencia, que viene a quedar herido de contingencia hasta en la raíz de su ser.

Por ello, es natural para Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles y de Averroes, que si Dios crea las cosas por el solo hecho de que mueve las causas segundas que producen esas cosas por su movimiento, es menester que Dios sea motor en cuanto creador único y último de todo movimiento⁷⁶. Dios es

⁷² En su *SUM. THEOL.* I, 13, 11, comentando el texto de Ex. 3, 14, afirma que entre todos los nombres divinos hay uno que es eminentemente propio de Dios y éste es el Ser mismo: «*ipsum Esse*».

⁷³ «*Solus Deus est suum esse, non solum habet esse, sed est suum esse*. De aquí la razón propia y profunda de la distinción del ser divino y del ser creado: «*Ex hoc ipso quod Esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo*». (S.Th. I, q. 7, a. 1)

⁷⁴ «(...) *verum esse et totum esse*» (ibidem)

⁷⁵ Cf. S.Th. I, q. 7, a. 1. Para una visión completa de Dios en cuanto único Ser Absoluto, remitimos al magnífico estudio de E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires, Emecé, 1952.

⁷⁶ Cfr. S.Th. I, 44, 1.



causa eficiente, y no sólo causa final. Por no haber superado Aristóteles el plano de la eficiencia para alcanzar el del ser, no sale del orden del devenir jónico⁷⁷.

Santo Tomás no explica el ente por la forma –como hace Aristóteles y Averroes– sino por el Ser Absoluto (Dios). Por eso es contingente la existencia participada de los demás entes. Por eso mismo, sin participación del Ser en el universo, hecho creacional, no habría causalidad, a diferencia de Aristóteles para quien la causalidad es inmanente⁷⁸; es decir, explica la causa del movimiento, pero no el porqué del movimiento mismo.

En resumen, la metafísica del Ser de Santo Tomás trasciende el aristotelismo más puro, porque al elevar el pensamiento a la categoría de Aquel que «es», dota a la metafísica misma de la naturaleza verdadera de su objeto: la ciencia del Ser en cuanto Ser, perfección actual, omniperfección.

⁷⁷ Cfr. C.G., II, 16.

⁷⁸ Cfr. ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923. pp. 368-369

IV. AVERROES Y SANTO TOMÁS: PIEDRAS ANGULARES DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

Compiladores y hermeneutas del saber humano hasta su tiempo, Averroes y Santo Tomás han forjado las bases de nuestra cultura. En este diálogo intercultural se abordan los grandes temas y problemas que, por ser universales, hoy siguen siendo nuestros⁷⁹.

La confraternización de las culturas árabe, judaica y cristiana en Córdoba es un hecho notable. No es extraña esta confluencia en Andalucía que se ha destacado, a lo largo de los siglos, por la armonización de saberes y civilizaciones. Es evidente que esta concordia generosa ha generado la aparición de personalidades de tan singular y elevado relieve. La coincidencia territorial, temporal e ideológica impulsa un flujo cultural y epistemológico que nombró a nuestros antepasados moradores de la ciudad luz y, en ningún otro tiempo, su fulgor ha podido superarse. De cualquier manera todo proceso histórico también viene marcado por el envés de la sombra.

Había en las ciudades barrios diferentes en los que habitaban los hombres de las tres culturas con sus características de vida privada, ejercida en libertad, sus vestiditos tradicionales y sus propias asambleas. La convivencia conoció toda la gama de comportamientos entre los hombres. Los judíos nunca impusieron su potestad política. Se contentaban con el dominio económico y el sapiencial. Eran los hombres del tener y del saber. Los musulmanes, una vez conquistado el poder político, fueron tolerantes con los demás grupos; aunque, si advertían cualquier menoscabo en su autoridad, podían convertirse en duros represores. La venganza hizo correr mucha sangre. La mayoría sufrida y silenciosa de los cristianos estuvo dominada y relegada por el yugo de la opresión y sólo excepcionalmente pudieron los cristianos acceder al poder, a la riqueza y al conocimiento. En la Edad Media, los herederos de la tradición sapiencial cristiana fueron los eclesiásticos, hombres letrados capaces de conservar y transmitir estos saberes. De igual manera que se celebraban justas y torneos entre moros y cristianos para consolidar posiciones y como ejercicio de pulsión de fuerzas, y asimismo se organizaban batallas entre los grupos rivales, los encuentros y disputas doctrinales eran habitual ocupación, en las plazas, en las aulas y en la corte de los señores.

La cultura andaluza se fragua en este clima de intercambio cultural, de ósmosis continua, en la que los valores se imponen, zarandeados y contrastados, por la hegemonía de la cultura dominante.

⁷⁹ A este diálogo intercultural se unirá el cordobés Maimónides, cúspide del judaísmo y coetáneo de Averroes del que se considera discípulo. Maimónides nacerá unos años más tarde, en 1135. Miguel Cruz Hernández, en el libro que se cita a lo largo del texto -Filosofía Hispano-Musulmana, vol. II, Madrid, Asociación Española para el progreso de las ciencias, 1957- declara que nació en 1140. Ambos son cordobeses y coetáneos. Maimónides utilizará la lengua de Averroes, pero sus principios serán los que le dicta la tradición hebrea a cuya estirpe pertenece.

Esta situación de intercambio y procesos de incorporación simultáneos y alternativos no hubiera tenido tan especial trascendencia sin la presencia orgánica y efectiva de hombres como Averroes y Tomás de Aquino⁸⁰. Ellos personifican la labor admirable de cotejar la propia cultura con la de los demás grupos humanos del contorno y extraer de esta confrontación los frutos esenciales, demostrando así que el hombre sólo descubre su propia identidad y se reconoce a sí mismo frente al que es diferente⁸¹. Nuestro problema ahora es cómo asimilar y prolongar el legado que hemos recibido. El tema es oceánico, y aunque por fuerza nos quedemos en una visión del horizonte muy amplia, desde nuestra orilla, será conveniente ir a la caza de un punto de vista central. Así, y sin relegar la influencia del espectro filosófico, el diálogo se establece en torno a la cultura donde los maestros manifiestan su palabra válida para la interpretación profunda de cuanto han realizado y orientadora para nosotros en el contexto intelectual e histórico en que nos desenvolvemos. Hoy nos inquieta conocer a fondo al hombre como ser cultural, nos sentimos dispersos en la pluralidad de las culturas, y vivimos el drama de nuestra propia identidad cultural en la crisis de Occidente. La pregunta por la cultura es la pregunta actual por el ser del hombre en camino⁸².

El diálogo es el camino de todo ser humano que anhela realizar su dimensión cultural. El diálogo intercultural es el gran quehacer humano para la promoción del hombre. El arte de dialogar es difícil. Ahí está la propia experiencia y los fracasos de la historia. Por ello hay que aprenderlo cada día de los grandes maestros⁸³.

En el contexto de este diálogo cultural, el desarrollo de nuestra reflexión integra tres momentos muy valiosos para determinar las claves del encuentro entre Averroes y Tomás de Aquino:

Un primer paso nos presenta la tarea personal de cada uno como forjadores de la propia cultura a través de su vida y su obra. Con sorpresa advertimos que son vidas paralelas, con muchos puntos de analogía.

Un segundo paso nos aproxima a la tarea que ellos realizaron en el diálogo intercultural. La lección de esta etapa es sorprendente: han renovado la propia cultura atendiendo al mismo tiempo hacia lo nuclear de la misma y hacia lo que estaba más allá de su contorno, lo ajeno.

El tercer paso integra los esfuerzos de los dos maestros en aquellos puntos comunes que son patrimonio de la cultura occidental. Por encima de la pluralidad de las culturas, hay una tendencia a realizar la unidad cultural del hombre. Y es ahí, en la edificación de esos propileos, donde los maestros se dan la

⁸⁰ En este mismo plano habría que colocar al cordobés judío Maimónides.

⁸¹ Cf. MOLTSMANN, J. *Uomo*, Queriniana, 1972, p. 24.

⁸² Cf. MONDIN, B. *Una nuova cultura per una nuova società*. Milano, Editrice Massimo, 1981, p. 19 y ss.

⁸³ Cf. LOBATO, A. *La filosofía de Santo Tomás y su estructura dialógica*. Angelicum, 61 (1984), p. 63 y ss.

mano, y los gigantes hablan por encima de las colinas un mismo lenguaje que sigue teniendo vigor en esta hora de la historia. Forja, diálogo y cooperación cultural de Averroes y Tomás de Aquino son los hitos que indican las etapas de nuestro camino⁸⁴.

1. Dos hombres forjadores de dos culturas

El hombre es a un tiempo sujeto y objeto de la cultura, porque es creador y criatura de la misma. La cultura es su horizonte y su constitutivo. La sentencia de que el hombre es un ser cultural admite muchas lecturas, pero en todas se pondrá de relieve la distancia que el hombre adquiere sobre la naturaleza a través de la cultura. Hay una cultura que es *paideia*, educación y promoción del hombre hasta la plenitud virtuosa⁸⁵; otra cultura de mero saber, de letras, de instrucción y de ilustración, que se puso en boga en el Siglo de las Luces⁸⁶; y además existe un modo complejo de concebir la cultura como totalidad envolvente, como forma de la sociedad que abarca las principales esferas de lo humano, como ese conjunto de lo que el hombre desarrolla a través de la razón y la libertad, la mente y la mano, en el despliegue de su misma naturaleza⁸⁷. En cualquiera de estas acepciones que van siendo pilares de la llamada antropología cultural es más lo que el hombre recibe que lo que pone. Es siempre poco lo que uno puede añadir a la totalidad. Era ya una convicción en Aristóteles y es confesión en Tomás de Aquino: la cultura es fruto del quehacer común a través de las personas⁸⁸.

Y no obstante ser esto así, hay personas decisivas en la marcha y desarrollo de las culturas. Educación e instrucción requieren al maestro. Y a éste se le confía una función bien singular: despertar el genio que yace dormido en cada uno de nosotros, o al hombre que tiene que recorrer por sí mismo su camino⁸⁹. Y en la gran tarea de dar forma a una sociedad es también decisiva la obra de los hombres que han sido capaces de asimilar la cultura y darle un nuevo impulso, o se han puesto como valla y la han hecho imposible. La historia está llena de estos ejemplos que desde el poder y el saber, por su magisterio sobre todo, y por sus obras han logrado dar un rumbo nuevo a la cultura. A veces el efecto es inmediato, a veces hay que esperar siglos para que esa renovación sea posible. Toda forma nueva encuentra resistencia para ser asimilada. Pero la cultura sólo vive en la constante renovación e información. Aunque los hombres geniales no abundan, la historia está jalonada por ellos. Todos ellos han tenido

⁸⁴ La bibliografía sobre estos hombres y sus relaciones es muy abundante. Cfr. VANSTE-ENKISTE, C. *Autori arabe e Giude nell'opera di San Tommaso*, Angelicum, 37 (1960), p. 336 y del mismo autor «San Tommaso d'Aquino ed Averroé», in *Scritti in onore di Giuseppe Forlani*, RSC, 1957 (32) pp. 595-623. En estos trabajos se citan los estudios principales de las mutuas relaciones.

⁸⁵ S. TOMÁS, ST. *Supl.* III, 41, 1.

⁸⁶ MÜLLER, M. *Cultura*, Sacramentum Mundi, II, p. 783.

⁸⁷ ARISTÓTELES, *III De Anima*, 8, 1, 431b 21.

⁸⁸ ARISTÓTELES, *I De Anima*, 1, 1, 2, 430b 22. THOMAS, *ib.*, *Lect.* 2.

⁸⁹ S. TOMÁS, Q. *Disp. De Veritate*, IX, 1:

conciencia de esta realidad intercultural y han vivido conformes a su misión dialogante día a día: inmersos en una tradición que aceptan y quieren conocer a fondo, a través de un trabajo ímprobo, la diseccionan hasta asimilarla, la traducen personalmente en obras originales que han sido capaces de cambiar el rumbo de la cultura.

La primera tarea ingente de estos dos grandes hombres ha sido la de entrar a fondo en el mar de la cultura propia y recorrerla, como Ulises, en todas las direcciones, hasta que no quede ningún punto sin haber penetrado en él. Esta tarea los ha conformado en lo medular. Sobre la base de la tradición vivida a fondo se puede edificar algo nuevo.

La cultura viva es fecunda. Se prolonga en la creatividad. La condición de la vida personal del espíritu es aún más fecunda que la biológica. Ahí vale también el adagio en forma de dilema: o crece o muere. La tradición asimilada por cada uno de estos dos hombres ha sido fermento cultural. En los dos ha producido frutos que perduran. No sabemos qué admirar más, si la inmensa producción, la calidad de la misma, o la novedad que lleva consigo. La obra escrita se basa en la tradición, pero al ser nueva y original se presenta como una revolución. En esa sabia conjunción de lo recibido y lo aportado, de lo viejo y lo nuevo, de lo común y lo personal, tenemos la marca del genio⁹⁰.

Por su índole renovadora la obra de estos dos hombres implicaba una gran reforma educativa, una tarea de conformación cultural. Este proceso es siempre lento y está sometido a muchos avatares. Hay una dialéctica de las formas en todos los procesos. Las culturas tienden a petrificar algunas cosas, por pura inercia. Una forma nueva en el pensar, en la escala de valores, en los juicios sobre la realidad, no se introduce sino a través de un proceso de cambio de mentalidad. Son las nuevas generaciones las más sensibles a los nuevos valores, las que no tienen aún conformada la mente y se abren a las nuevas formas de pensamiento. Toda innovación da origen a réplicas y todo creador de cultura tiene que afrontar la contradicción. Esta ley hace que puedan pasar largos periodos de incubación antes que las formas hayan sido aceptadas en el seno de la cultura.

2. El diálogo intercultural

La aventura intelectual de estos dos genios se puede interpretar como la realización de un diálogo desde dentro con elementos extraños a esa cultura. Las culturas son expresión del hombre. Llevan su marca y su condición. Y el hombre es el ser de manos y de inteligencia, abierto al mundo y al ser, y por ambos caminos, como ya veía con agudeza Aristóteles, empujado a una trascendencia constante, a ser en cierto modo todas las cosas por la apropiación de las mismas⁹¹.

⁹⁰ Cfr. A. LOBATO, *Experiencia y creatividad en Tomás de Aquino*, en «Hombre magnánimo y libre», Sevilla, CET, 1984, pp. 261-293.

⁹¹ S. TOMAS, ST, I, 16,3.

La cultura viva, como el hombre, tiene que estar abierta. Vive en la asimilación de lo nuevo, en el diálogo con la alteridad. La cultura auténtica tiene su norma y su canon en el hombre, porque del hombre nace y para el hombre es. Necesita incorporar la realidad en el proceso de comprensión y en la *paideia* que ejerce sobre el sujeto humano.

Toda cultura, para vivir en crecimiento, requiere estar a la escucha de las exigencias profundas del hombre, ser un camino abierto al espíritu. La Edad Media, no obstante la escasez de medios, la pobreza de recursos para el acceso a las fuentes de la cultura, propició este diálogo. Moros y cristianos, musulmanes y judíos, no solo tenían una dimensión de constante polémica, de batalla, con alternativas de triunfos y derrotas, sino que tuvieron un diálogo cultural admirable.

Hay lugares como Toledo y Córdoba que son centros del intercambio entre culturas. Allí afluyen los hombres de todos los países, sin control de aduanas, ni temor a los policías, y allí conviven en una paciente tarea de dar y recibir, de ser transmisores del saber. Todo diálogo en profundidad implica dos momentos complementarios: en primer lugar, tener acceso a la cultura extraña para poder hacerla propia; y luego introducirla, como quien pone un injerto en primavera, en el viejo tronco de la cultura recibida. El diálogo implicaba salir al exterior y volver a la tierra propia con los tesoros conquistados para enriquecer la propia casa.

3. Aportación a la cultura de Occidente

El diálogo intercultural brota en el seno de las culturas a través de las mentes más preclaras como una necesidad. Toda cultura vive en una constante dialéctica de oposición de contrarios, que le da un cierto dinamismo. Por un lado responde a las exigencias del hombre concreto, viviendo en sociedad bajo determinadas condiciones históricas que resultan determinantes. Por otro la exigencia de cultura brota de las raíces profundas del hombre, un ser que rompe todos los moldes concretos por estar abierto al ser.

La finitud de toda realización y esta radical apertura entran en juego para dar origen a una dialéctica de opuestos. El hombre sobrepasa siempre infinitamente la cultura que él mismo crea, si glosamos la famosa frase de Pascal y la aplicamos a este campo cultural⁹². Si en toda cultura debe darse el mismo fenómeno, es normal que las diversas culturas encuentren interlocutores y se establezca un diálogo constante entre ellas. Este esfuerzo es el que realiza el retorno a los principios de donde la cultura brota. Es del hombre, el sujeto, es para el hombre, como objeto. Hay un afán en toda cultura de llegar a ser mediación plena del hombre, una aspiración implícita en toda cultura de superarse para ser sin más la cultura humana. Es éste un ideal que no se ha logrado en el curso de la historia, que será meta y horizonte, pero que es fuerza impelente, que

como decía Aristóteles del fin, mueve como el objeto amado, *ós érómenon*⁹³. El proceso nunca acaba, se renueva en constante movimiento a través de las diversas civilizaciones. La *humanitas* romana está expresada en la aportación de Roma a la convivencia entre los hombres, basada en el *jus*, como regla de organización de la vida, en la *virtus*, que tendrá sus mejores intérpretes entre los estoicos, como el gran filósofo, también cordobés, Séneca, y en la *cultura animi* a través de las llamadas *humaniores litterae*, que son alimento y escuela de toda la Edad Media Latina.

Occidente ha tenido algo más que lo distingue y es la ciencia moderna, que en su proyección técnica configura todo el pensar y vivir de los últimos siglos y hace del hombre el nuevo Prometeo, capaz de dar origen a nuevos estilos de vida. La ciencia se ha convertido en poder, y ha dejado de ser mero objeto de contemplación. Bacon lo proclamaba en sus aforismos: *Scientia et potentia in unum coincidunt*⁹⁴. Que Occidente se encuentre en la actualidad en crisis no obsta para considerar a estos dos comentaristas como pilares de un pasado intelectual sólido y forjadores de una cultura que trasciende toda pluralidad⁹⁵. En la crisis cultural que nosotros —los hombres de las postrimerías del siglo XX— estamos atravesando, la lección que nos imparten estos antepasados geniales e ilustres no debía quedar olvidada. Y los frutos conseguidos en la edificación sobre cimientos serios y permanentes de esa cultura humana, de la cual se nutren todas las culturas concretas, tendrían que ser permanentemente actualizados, no olvidando nunca el ejemplo sublime de los hombres geniales cuya aspiración última es el camino dialogante por el que los hombres alcanzan la paz interior y la redención eterna.

⁹³ ARISTOTELES, *Ethic. Nic.* I, 1 1094 a 3.

⁹⁴ BACON, F. *Novum Organon*, Afor. 1.

⁹⁵ MONDIN, B. *Una nuova cultura*, *ibid.* F'— 5-8.