

UNESCO

El Correo

SEPTIEMBRE 1986 - 8 francos franceses (España: 200 pesetas)

AVERROES



Dos grandes espíritus del siglo XII

MAIMONIDES





Foto Guy Le Querrec © Magnum. París

La hora de los pueblos

47 España

El Tribunal de las Aguas

La Huerta de Valencia, una de las zonas agrícolas más ricas de Europa, tiene una historia centenaria que se remonta a los árabes de al-Andalus, la España musulmana, quienes introdujeron allí numerosos cultivos, entre otros el del naranjo. Dada la escasez de agua, el problema de su distribución ha sido y sigue siendo capital para la prosperidad de la zona,

estando sometida a una serie de antiquísimas reglas que todos los regantes deben respetar. De su cumplimiento se encarga el Tribunal de las Aguas, del que ya existía un equivalente en tiempos del califato de Córdoba, como da fe un texto del siglo XI del historiador andalusí Ibn Hayyan. El Tribunal, formado por representantes de todas las comarcas de la Huerta, se reúne todos los jueves de 11 a 12 de la mañana junto a la Puerta de los Apóstoles de la catedral de Valencia. Allí, según un procedimiento muy sencillo y puramente oral, resuelve los litigios e impone las multas, que se regulan según la antigua moneda valenciana, la libra (3,75 pts).

Este número

Septiembre 1986

Año XXXIX

CORDOBA, siglo XII: una ciudad y una fecha que, juntas, son signo y cifra de un momento esplendoroso de la cultura humana. En Córdoba y en el siglo XII culminan cuatro siglos de la civilización de al-Andalus, la España musulmana, que por entonces abarcaba esencialmente la Andalucía actual. Culmina también el aun más largo desarrollo de la civilización arábigo-musulmana clásica, de la que al-Andalus es sólo una parte, aunque bien diferenciada, y que se extendía desde la India hasta el Magreb y la Península Ibérica.

Córdoba, capital de al-Andalus, fue hasta principios del siglo XIII la más poblada, rica y culta ciudad de Europa. De ese esplendor da todavía soberbio testimonio la Gran Mezquita, llegada hasta nosotros en lo esencial casi intacta. Pero es seguramente en el ámbito de la creación intelectual donde Córdoba y al-Andalus alcanzan el punto álgido de su desarrollo. Vivieron y crearon por entonces en esa tierra del sur de Europa una pléyade de grandes espíritus cuya huella se conserva aun en el pensamiento y la literatura modernos: poetas como Ibn Hazm, al-Mu'tamid y Ben Quzman, místicos como Ibn Arabí, pensadores como Ibn Tufayl, geógrafos como al-Idrísí, médicos como Avenzoar, filósofos como Ibn Gabirol (Avicebrón), Ibn Masarra, Ibn Baýya (Avempace) y, sobre todo, Maimónides y Averroes.

Moisé ben Maymún (latinizado en Maimónides) e Ibn Rušd (el Averroes de los europeos), los dos nacidos en Córdoba con pocos años de intervalo, el primero judío, musulmán el segundo, escritores ambos en lengua árabe, recogen la gran tradición de la Antigüedad clásica y la transmiten enriquecida y modificada a la Edad Media cristiana. Los dos grandes filósofos cordobeses emblemáticos como nadie ese universalismo cultural que caracterizó durante siglos a al-Andalus y que permitió la fructuosa convivencia de las tradiciones culturales nacidas de las tres grandes religiones mono-teístas: la islámica, la judía y la cristiana, en un régimen de tolerancia que, pese a las persecuciones religiosas del final, sigue siendo ejemplar y casi único en su tiempo.

A estas dos grandes figuras del saber universal está dedicado este número de *El Correo*, que quiere así contribuir a ilustrar una época prestigiosa del espíritu humano —la del pensamiento arábigo-musulmán clásico— no todo lo conocida que se merece. Ya en diciembre pasado organizó la Unesco un coloquio internacional sobre Maimónides con motivo del 850 aniversario de su nacimiento. Y nuestra revista consagrará una parte de su número de noviembre a otra importante figura de ese pensamiento: al-Gázālī, el Algacel de la latinidad.

Señalemos, por último, que las opiniones que en este número se expresan libremente corresponden a sus autores, especialistas de las más variadas tendencias, sin que ni la Unesco ni la redacción de la revista tengan forzosamente que compartirlas.

Nuestra portada: arriba, Averroes, detalle de *El triunfo de Santo Tomás de Aquino*, fresco de Andrea da Firenze, pintor italiano del siglo XV (ver p. 16); abajo, Maimónides, detalle de la estatua existente en Córdoba (ver p. 4).

Foto © Scala, Florencia

Foto © Diodoro Urquía, Salduero, Sona, España. Tomada de *Moisés ben Maimón "Maimónides" 1135-1204*, montaje audiovisual de Diodoro Urquía, Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid

Jefe de redacción: Edouard Glissant

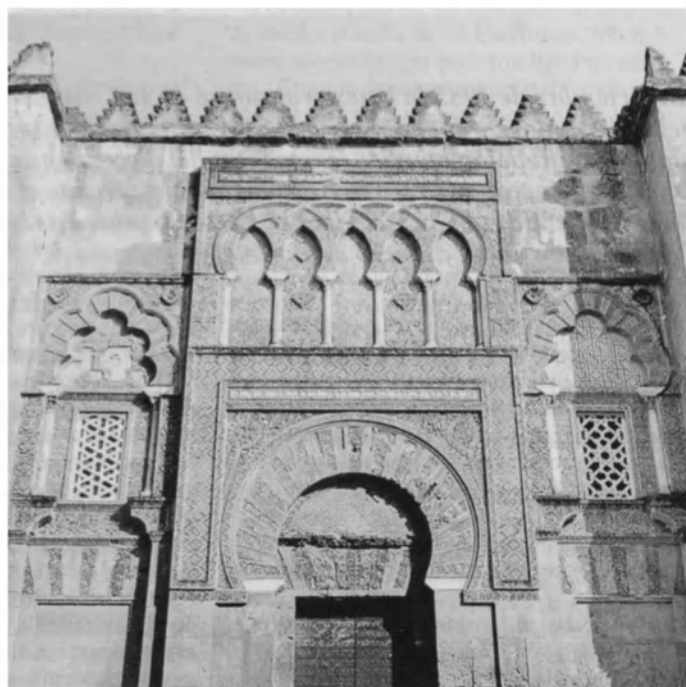


Foto © Almasy, París

Puerta de la fachada sudoccidental de la Gran Mezquita de Córdoba

4 Maimónides el Iluminador

por Amadou-Mahtar M'Bow

6 Averroes y Maimónides, filósofos de al-Andalus

por Miguel Cruz Hernández

14 Dos mediadores del pensamiento medieval

por Mohammed Arkoun

18 Breve antología de Maimónides y Averroes

21 El humanismo racionalista y religioso de Maimónides

por Shalom Rosenberg

24 Averroes o la razón tolerante

por Mohammed Allal Sinaceur

25 Ibn Rušd y la tradición filosófica islámica

por Artur V. Sagadeev

29 Moisé ben Maymún y su ideal universalista

por Angel Sáenz-Badillos

32 Maimónides y la política

por Roland Goetschel

34 1986: Año Internacional de la Paz / 9

2 La hora de los pueblos

ESPAÑA: El Tribunal de las Aguas

Revista mensual publicada en 32 idiomas por la Unesco, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
7, Place Fontenoy, 75700 París.

| | | |
|---------|------------|---------------|
| Español | Italiano | Turco |
| Francés | Hindi | Urdu |
| Inglés | Tamul | Catalán |
| Ruso | Hebreo | Malayo |
| Alemán | Persa | Coreano |
| Arabe | Portugués | Swahili |
| Japonés | Neerlandés | Croata-serbio |

| | |
|---------------|-----------|
| Esloveno | Finés |
| Macedonio | Sueco |
| Serbio-croata | Vascuence |
| Chino | Tai |
| Búlgaro | |
| Griego | |
| Cingalés | |

Se publica también triserialmente en braille, en español, inglés, francés y coreano.

ISSN 0304-310 X
Nº 9 - 1986 - CPD - 86 - 3 - 437 S

Maimónides el Iluminador

por Amadou-Mahtar M'Bow

En diciembre de 1985 la Unesco organizó en su Casa Central de París un coloquio internacional sobre la figura del gran pensador judío cordobés Mosé ben Maymūn (Maimónides) con motivo del 850 aniversario de su nacimiento. Reproducimos a continuación amplios fragmentos del discurso que con tal ocasión pronunciara el señor Amadou-Mahtar M'Bow, Director General de la Unesco. Al mismo tiempo que el de Maimónides, se celebró en la Unesco otro coloquio sobre el filósofo islámico al-Gāzālī (Algacel). El texto sobre éste leído por el señor M'Bow lo publicará también en parte El Correo de la Unesco en su número de noviembre próximo.

MAIMONIDES es a la vez uno de los más eminentes doctores de la Ley judía, una de las primeras autoridades de la filosofía medieval de inspiración griega y una de las principales figuras del extraordinario florecimiento filosófico y científico de expresión árabe de los siglos XI y XII. (...)

Interrogar al Maimónides del *Guía de perplejos* es aprehender al mismo tiempo, en la unidad de un pensamiento soberano, al sabio árabe, al filósofo helenista y al teólogo judío.

En una carta dirigida a Samuel Ben Tibbón, que había emprendido en Francia la traducción de su gran obra al hebreo, Maimónides se expresaba así: "Cuidate mucho de no estudiar las obras de Aristóteles sin acompañarlas de sus comentarios: el de Alejandro de Afrodisia, el de Temistio o el de Averroes. Los escritos del maestro de Aristóteles, Platón, son parábolas, y difíciles de entender, y no son necesarios pues

basta con la obra de Aristóteles; tampoco hay por qué preocuparse de los libros escritos por sus predecesores pues el intelecto de Aristóteles alcanza el grado supremo del intelecto humano, si exceptuamos a quienes han recibido la inspiración divina (...). En cuanto a la lógica, sólo hay que estudiar las obras de al-Fārābī. Todos sus trabajos son excelentes (...) como asimismo los de Ibn Baṣṣā (Avempace)."

Pero nos equivocáramos si la evolución de Maimónides la viéramos únicamente con una perspectiva filosófica. La filosofía, en la que por lo demás se incluyen las ciencias de la época, se le aparece como una propedéutica a la definición de una ciudad ideal y a la meditación sobre los interrogantes esenciales, como ¿de dónde vengo? ¿a dónde voy? ¿cuál es el sentido del orden del mundo? ¿qué podemos saber de su creación?

Todos los esfuerzos del entendimiento humano deben tender, a juicio de Maimónides, a elucidar tales problemas. Para decirlo

con sus propias palabras, "la perfección de que el hombre puede verdaderamente gloriarse es la de haber adquirido, en la medida de sus capacidades, el conocimiento de Dios."

Maimónides se dirige precisamente a esos indecisos, a esos "perplejos" de todos los tiempos que son ya virtuosos en su religión y en sus costumbres, que son ya versados en las ciencias de los filósofos, que están ya predisuestos a ejercer la razón humana

Córdoba, su ciudad natal, ha erigido en dos de sus plazas sendas estatuas a Maimónides y Averroes (Ibn Rušd). La del primero, obra en bronce de Amadeo Ruiz Olmos (izquierda), se alza en la plaza Tiberiades de la judería cordobesa. Abajo, la estatua de Averroes, en mármol blanco, instalada junto a las murallas de la ciudad y los jardines del Alcázar.



Foto © A. Muñoz de Pablos, París.



Foto © Diodoro Urquía, Saldueño, Soria, España.

y a ampliar su esfera al máximo, pero cuyo espíritu se muestra no obstante turbado, pues no logran conciliar las conclusiones de las ciencias y de la filosofía con el *sentido literal* de las Sagradas Escrituras. Esos perplejos son, en resumidas cuentas, aquellos que saben que la razón discursiva no agota los misterios del hombre y que, al mismo tiempo, se niegan a renunciar a los recursos inagotables de la razón.

La lógica y las matemáticas son herramientas que ayudan al espíritu humano a ejercer su capacidad demostrativa. Pero ¿puede el campo del discurso demostrativo agotar todos nuestros interrogantes? Es evidente que para Maimónides no hay tal. El nunca pretendió que la fe en la razón agotase las razones de la fe, como tampoco lo hizo su contemporáneo Ibn Rušd (Averroes), aunque algunos teólogos reprocharon a ambos haber sobrestimado indebidamente el poder de la razón.

En lo que atañe a los límites del campo de la ciencia demostrativa y, correlativamente, al sentido que conviene atribuir a la interpretación de las Sagradas Escrituras, un ejemplo aclarará el talante del filósofo hispanojudío. Sabido es que Aristóteles distinguía el mundo de los seres vivos y corruptibles, el “mundo sublunar”, del mundo de las esferas celestes que desde siempre mueve, según él, un ser necesario. A lo

largo de los siglos numerosos teólogos de las tres religiones reveladas han opuesto a esa concepción de Aristóteles la de la creación del universo por un acto libre de la voluntad divina, desafiando a los filósofos a que dieran cuenta de los puntos dudosos que encierra el sistema aristotélico. Recordemos la célebre crítica que al-Gazālī (Algacel) hizo de los filósofos.

¿Y qué dice Maimónides? “Todo lo que ha dicho Aristóteles sobre lo que existe debajo de la esfera de la luna hasta el centro de la tierra es sin la menor duda verdadero; y nadie puede discrepar de ello, salvo quien no lo comprende (...). Pero, a partir de la esfera de la luna y por encima de ella, todo lo dicho por Aristóteles no parece pasar de ser, poco más o menos, simples conjeturas.”

Y sobre los límites de la ciencia de Aristóteles, que para su época era la ciencia a secas, agregaba Maimónides: “En punto a todo lo que está en el cielo, el hombre no conoce nada, fuera de esta pequeña dosis de matemáticas (...). Utilizando una locución poética diré que ‘los cielos pertenecen al Eterno, pero la tierra fue dada por El a los hijos de Adán’ (...); en cuanto a lo que está por debajo del cielo, El prestó al hombre la facultad de conocerlo, pues ese es su mundo y la morada donde fue colocado y de la que forma él mismo parte...”

No obstante, Maimónides no invalidaba por anticipado una posible ciencia del cielo, sino que repetía que estaba dispuesto a escuchar toda demostración que existiera al respecto. Mientras tanto, convenía atenerse a la actitud que definía del siguiente modo: “Fatigar la mente con lo que no podrá captar, sin disponer siquiera de las herramientas necesarias para lograrlo, sería

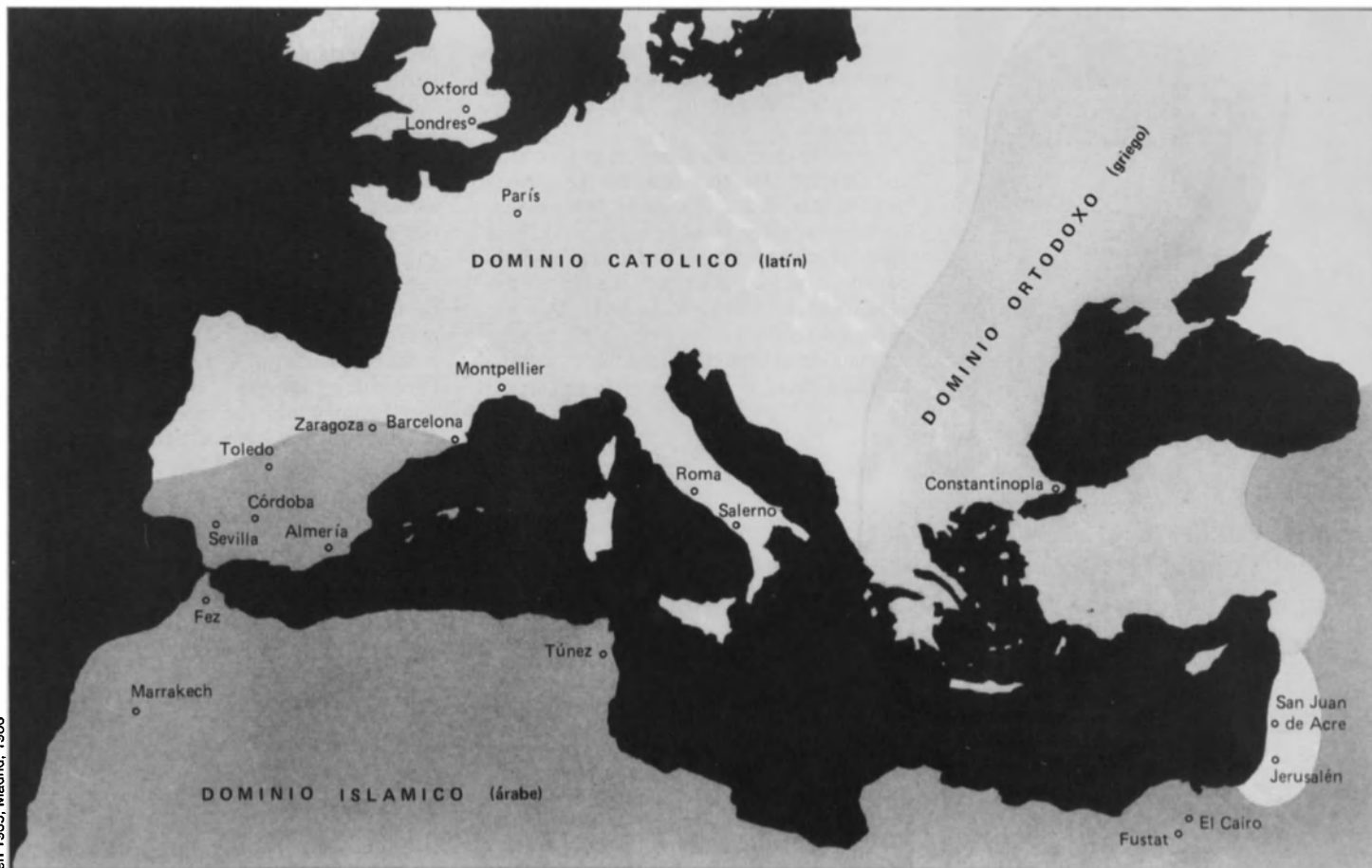
sólo una falta de sentido y una especie de locura. Detengámonos pues en lo que está a nuestro alcance y dejemos lo que el razonamiento no puede aprehender a aquel que fue objeto de la gran inspiración divina...”

Por consiguiente, en lo relativo al método de interpretación de las Escrituras, Maimónides adoptaba una posición llena de matices. Cuando la ciencia ha establecido una verdad, es inútil oponerle el sentido literal de las palabras reveladas; hay que optar por el sentido alegórico, el *ta'wil* de los teólogos musulmanes. Pero la sabiduría necesaria en tal caso es todavía mayor que la de los sabios; más aun, debe incluir ésta.

Al final de su *Guía de perplejos* el filósofo cordobés traza poéticamente el perfil de esos hombres que serían a la vez sabios, legisladores y paladines de una religión tan exigente como esclarecida: “Quienes han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación, son los que llegaron al interior de la mansión, junto al soberano.”

¿No es a él a quien primero se aplica esta parábola, con el mismo título que a los más brillantes espíritus de la gran época en que le tocó vivir? ¿Y acaso no se debe al hecho de haber alcanzado tales alturas el que Maimónides haya podido esclarecer la reflexión o guiar la fe de tantos hombres que tras él vinieron —desde los investigadores del mundo musulmán hasta los comentaristas de la tradición judía, desde los teólogos del cristianismo, como Santo Tomás de Aquino y el maestro Eckhart, hasta los filósofos modernos como Leibniz y Spinoza? □

Abajo, límites del dominio islámico en la cuenca del Mediterráneo hacia mediados del siglo XI. Se indican las principales ciudades relacionadas con la vida de Maimónides y de Averroes.



Mapa tomado de Maimónides y su época, catálogo de la exposición sobre Maimónides celebrada en Córdoba en 1985, Madrid, 1986

Averroes y Maimónides filósofos de al-Andalus

por Miguel Cruz Hernández

LA vida social de la Córdoba de al-Andalus (o España musulmana) experimentó un auténtico resurgimiento cultural durante el siglo XII. Su establecimiento humano fue importante desde la colonización fenicia, como ha aparecido en las excavaciones, ya que en la antigüedad el Guadalquivir era navegable hasta el vado cordobés. La ciudad romana destacó por su extensión, la hermosura de su *alfoz* (arrabal) y la fama de algunas de sus familias, como la de Séneca. Pero fue el Islam quien, al convertirla en la capital de

al-Andalus y corte de la monarquía omeya, hizo de ella la perla del mundo árabe occidental y la más importante, poblada y rica ciudad de Europa hasta el siglo XII. Su vega y sus jardines, la riqueza de su tierra, el esplendor de sus palacios y edificios religiosos, pese a tanto evento cruel y guerrero, han llegado hasta nosotros, así como también la reputación de sus hijos famosos por la ciencia y la cultura.

Tras la gran *fitna* o guerra civil que la arrasó a la caída de la monarquía omeya a principios del siglo XI, llegó Córdoba a quedar reducida a una villa más del reino Taifa de los Banū 'Abbād, señores de Sevilla. Pero almorávides y almohades, y muy especialmente estos últimos, le devolvieron la capitalidad de al-Andalus y la hicieron brillar con nuevos fulgores artísticos, científicos y literarios, los últimos antes de su conquista por los cristianos, que quedaron impresionados por su grandeza, gracias a lo cual la gran Mezquita ha llegado hasta nuestro tiempo.

Desde la conquista islámica, en Córdoba coexistieron las tres grandes religiones monoteístas: judía, cristiana y musulmana. La tolerancia fue notable entre el 711 y el 1085, salvados los casos aislados y la persecución entre los "mártires" cristianos bajo el reinado de 'Abd ar-Rahmān II. Durante el periodo almorávide (1085-1146), la intolerancia anticristiana y antijudía fue mayor, acrecentada en el primer caso por el apoyo

de los mozárabes* andalusíes a la *aceifa* (expedición militar) de Alfonso VII. Tras la ocupación almohade, judíos y cristianos hubieron de abandonar el territorio de su imperio o simular la conversión; esto último hizo la familia de Maimónides.

Algo muy diferente fue la "convivencia" cultural, bien que en provecho del grupo social dominante, y limitada en tiempo y en personas. Por parte de los grupos dominantes la convivencia queda limitada a los reyes, nobles y sabios; respecto de los sometidos, son los sabios, artistas e industrioses los que conviven o sirven como alarifes, astrónomos, embajadores, hacendistas, matemáticos, médicos, pensadores, recaudadores de alcabalas, traductores, etc. De hecho en toda la Edad Media en la Península Ibérica existieron dos grandes culturas "establecidas": la cristiana-latina y la islámica. Ciertamente también existía la judía, pero la cultura judeo-hebraica fue fundamentalmente sinagoga. Esto, lejos de disminuir su grandeza, es el mayor título de gloria de la comunidad judía. Perdido el poder político fáctico desde el destierro a Babilonia, arrojado una vez y otra de su tierra, el pueblo judío no sólo guardó el tesoro de su fe y el testimonio de sus costumbres, sino que fue haciendo patria de las tierras de su destierro, y precisamente ninguna otra les pareció más "segunda patria" que *Sefarad*, nombre que dieron a la Península Ibérica. Pero esto les obligó a integrarse en el marco social dominante, a utilizar la lengua de sus dominadores y a asimilar la ciencia y la sabiduría de los otros pueblos: en este caso, a hablar y escribir la lengua árabe y dominar la ciencia y la filosofía con la perfección de Maimónides.

La trascendencia de esta gran ocasión social de convivencia cultural, que luego transmitirá sus frutos al mundo medieval cristiano (segunda mitad del siglo XII y siglo XIII), puede verse en dos excepcionales hombres del saber universal, nacidos en Córdoba, los dos escritores en lengua árabe; musulmán uno, judío el otro: Averroes y Maimónides. ▶

El esplendor del califato omeya de al-Andalus alcanza su apogeo artístico en la Gran Mezquita de Córdoba. Iniciada su construcción en 786 por 'Abd al-Rahmān (Abderramán) el Inmigrado (príncipe omeya que había escapado de la Damasco abbasí y fundado el Emirato de Córdoba), tardó aun siglos en completarse y enriquecerse bajo sus sucesores. A la derecha, vista general de Córdoba con la judería o barrio viejo, la Mezquita en el centro y el puente romano sobre el Guadalquivir. A la izquierda, patio típico de la judería; al fondo, la torre (antiguo alminar) de la Mezquita.

Foto © A. Muñoz de Pablos, París

* Cristianos españoles que vivían bajo la dominación musulmana y conservaban su religión y hasta su organización eclesiástica. NDLR.





Centro de poder político y de desarrollo cultural y artístico, la Córdoba del califato omeya fue durante siglos uno de los polos esenciales de la civilización de la época. Sus califas gustaban de reunir en su corte a músicos, poetas, arquitectos y filósofos,

a veces venidos de muy lejos como el gran músico persa Ziryab. De esa magnificencia cultural intenta dar una idea este cuadro del pintor español Dionisio Baixeras, instalado en la Universidad de Barcelona.

Sevilla, la Híspalis romana, fue uno de los principales centros urbanos de la civilización de al-Andalus. En ella ejerció largo tiempo Averroes, jurista de profesión, el cargo de cadí o juez. Abajo, detalle del retablo mayor de la catedral de Sevilla que es una representación en relieve de la ciudad medieval; al fondo se ve la célebre Giralda, alminar de la desaparecida mezquita y hoy torre de la catedral gótica.

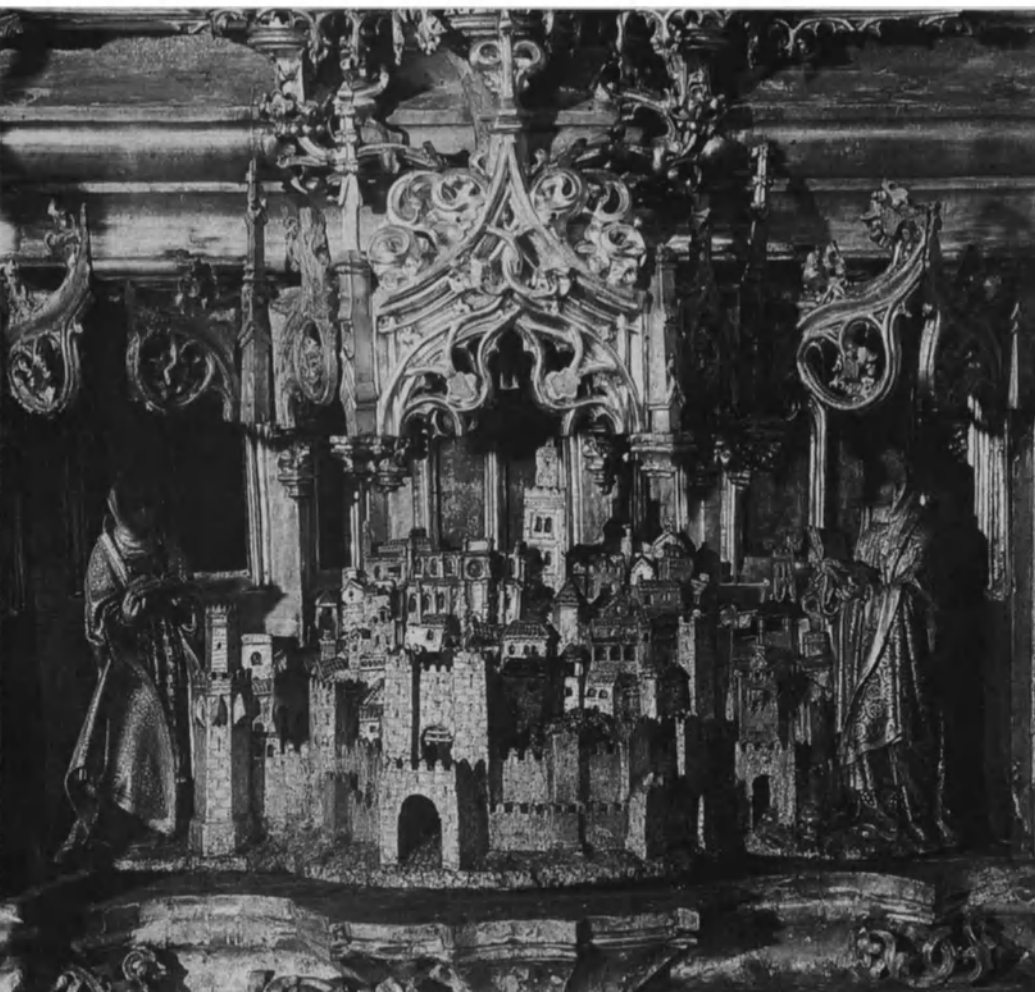


Foto Oronoz © Fundación Juan March. Tomada de *Andalucía*, col. "Tierras de España", Ed. Noguer, Barcelona, 1980

► **Averroes: un andalusí universal.** De la familia de los Banū Rušd tenemos testimonios correspondientes a seis o más generaciones. El abuelo de Averroes, llamado Abū-l-Walīd Muhammad b. Ahmad B. Muhammad *al-ġidd*, el "abuelo", para distinguirlo de su famoso nieto (450 de la Hégira/1058 de la era cristiana-520/1126), fue un excepcional jurista, cadí mayor (*qādi al-ġamā'*) de Córdoba y consejero de los príncipes almorávides y almohades. Gracias a sus consejos, los mozárabes que ayudaron a la *aceifa* cristiana de Alfonso VII, en lugar de ser ejecutados, que era lo usual, fueron desterrados. De sus escritos se conservan varias obras, entre ellas dos monumentales enciclopedias jurídicas: los *Muqaddamāt al-mumahhadāt* y el *Kitāb al-Tahsīl*.

El padre de Averroes se llamó Abū-l-Qāsim Ahmad Ibn Rušd (487-564 H/1094-1168 d.C.), y también fue jurista, cadí mayor de Córdoba e intervino en la reforma de la enseñanza ordenada por los príncipes almohades. Su hijo, Abū-l-Walīd Muhammad b. Ahmad b. Muhammad *al-hafīd*, el "nieto", para distinguirlo del abuelo, nació en Córdoba en el año 520/1126, y con el tiempo llegaría a ser el más grande de los pensadores del Islam y el más universal de los nacidos en la Península Ibérica. Desde muy joven, estudió humanidades árabes, derecho islámico, medicina y filosofía; fue

tan trabajador que, al decir de sus biógrafos, sólo descansó dos veces en su vida: el día de la muerte de su padre y el de su boda. La *iğāza* o *licentia docendi*, equivalente a nuestro título de profesor, pudo recibirla entre 1141 y 1146 y debió de casarse entre 1146 y 1153. A finales de 1168, Ibn Tufayl, el autor del famoso libro *El filósofo autodidacta* (en árabe, *Risāla Hayy ibn Yaqzān*), que era visir y médico de cámara del sultán almohade Abū Ya‘qub Yūsuf, presentó a Averroes al referido sultán, quien tranquilizó al filósofo sobre su dedicación al pensamiento y hasta le recomendó que comentase a Aristóteles. La protección del monarca fue muy importante, como reconoce Averroes al dedicar a su sucesor la *Exposición de la República de Platón*. El año 565/1169 fue nombrado cadí de Sevilla, donde ejerció su cargo con beneplácito de los sevillanos que le mostraron su agradecimiento intercediendo por él en los tiempos de su desgracia. En 578/1182 fue nombrado cadí mayor de Córdoba y médico principal de la corte almohade, cargos en los que fue confirmado por el nuevo sultán Abū Yūsuf Ya‘qub al-Mansūr en 580/1184.

Tras la batalla de Alarcos (18 de junio de 1195), en la cual el ejército almohade aplastó al cristiano, los intolerantes alfaquíes y ulemas (doctores y sabios de la ley mahometana.NDLR) de Córdoba denunciaron a Averroes, siendo condenada su obra y él desterrado a Lucena durante unos veinte meses. El año 595/1198 el sultán perdonó a Averroes, le devolvió sus cargos en la corte y lo llevó consigo a Marrākuš (Marrakech), acaso para protegerle de sus enemigos andalusíes. Pero el jueves 9 de safar del año 595 (10 de diciembre de 1198) y a la edad de setenta y dos años, falleció Averroes en dicha ciudad marroquí. Su cadáver fue trasladado tres meses después a Córdoba y sepultado en el cementerio de los Banū ‘Abbād. El entierro debió de ser famoso, pues el gran místico Ibn ‘Arabī de Murcia dice que lo presenció; la acémila que transportaba sus restos llevaba en un lado el cadáver y en el otro, como contrapeso, sus libros. Gracias a un texto del *Kulliyāt* podemos decir que murió a consecuencia de las secuelas de una artritis que padecía desde joven, debido a un brote de fiebre reumática que no le curaron bien cuando era niño.

Debió de tener más de cinco hijos. De dos de ellos conocemos sus nombres: Abū Muhammad ‘Abd Allāh ibn Rušd, que fue médico, filósofo y cadí, como su padre, y Abū-l-Qāsim Muhammad ibn Rušd, que murió en 612/1215 y que también ocupó el puesto de cadí. De los otros hijos ignoramos sus nombres, pero sabemos que también ocuparon el puesto de cadí en al-Andalus. De sus nietos sólo tenemos noticias de uno, Abū-l-‘Abbās Yahyā b. Qāsim ibn Rušd, también juez.

La obra escrita de Averroes es impresio-

nante. Se le atribuyen los títulos de hasta 127 obras, pero sólo 84 pueden realmente pertenecerle; de éstas, 55 han llegado hasta nosotros y de otras ocho más se conservan partes. Estas obras forman una completa enciclopedia científica, jurídica, médica, filosófica y teológica. Habida cuenta de la peculiar modalidad de la sabiduría medieval, una parte de esta obra se hace leyendo a los cuerpos doctrinales recibidos de la antigüedad (*Corpus aristotelicum* para la filosofía, *Corpus galenicum* para la medicina, etc.). Por esto los escolásticos cristianos entendieron que Averroes había escrito tres tipos de comentarios a Aristóteles (en realidad son tres *exposiciones* de la filosofía) y le llamaron el Comentador. Pero junto a las referidas exposiciones de Aristóteles, Platón, Euclides y Galeno, también escribió numerosas obras de formulación más personal, como el *Kitāb al-Kulliyāt* (Libro de las generalidades de la medicina), la gran enciclopedia jurídica (*Kitāb al-Bidāya*), la famosa defensa de la filosofía frente a los teólogos más tradicionales: *Tahāfut al-Tahāfut* (Destrucción de la “Destrucción de los filósofos” de al-Gazālī), y los escritos teológicos *Fasl al-Maqāl* (sobre la concordancia entre la revelación y la sabiduría) y *Kashf ‘an manāhij* (sobre la interpretación del texto revelado).

Bajo la apariencia escolástica típica de las “formas” y del “método” del saber medieval, se oculta la distinción entre los saberes científicos y filosóficos y la teología, la idea de una sabiduría humana independiente y hasta de una sociedad enteramente civil. No

es de extrañar que cuando las ideas de Averroes llegaron al Medioevo cristiano produjesen una auténtica conmoción intelectual y fuese tildado de ateo y blasfemo. Al mismo tiempo, sus escritos naturalistas y médicos están llenos de referencias a numerosas observaciones empíricas sobre los datos astronómicos, los terremotos, el crecimiento de las plantas, la carne y la lana de las ovejas y hasta sobre las comidas de su tiempo, de las que cita algunas recetas: las del rehogo, los populares huevos fritos, las berenjenas y el agua de cebada, aún típicos de la cocina española.

A su gran humanidad se unía un gran cariño por su Córdoba natal, a la que consideraba la tierra más hermosa, y a sus paisanos, a los que tenía como los más inteligentes de su época. En cambio, sus escritos son especialmente duros con los tiranos de todos los tiempos y muy especialmente del suyo. “No hay peor condición que la de tirano”, escribió reiteradamente destacando en su teoría social el análisis de la luego conocida *dialéctica del amo y del esclavo*, de origen platónico, que Hegel haría famosa. Y fue el primero —y acaso el único— de los pensadores del Medioevo que denunció la situación de las mujeres en aquella sociedad, en la que “se parecen a las plantas”, escribe, ya que no permitía su total realización personal y social. Su sociedad modelo sería aquella en que se realizara “libremente” el orden necesario, en la cual no se distinguiera “lo mío de lo tuyo” y en la que nadie se considerase ajeno a la comunidad de todos los hombres. ▶

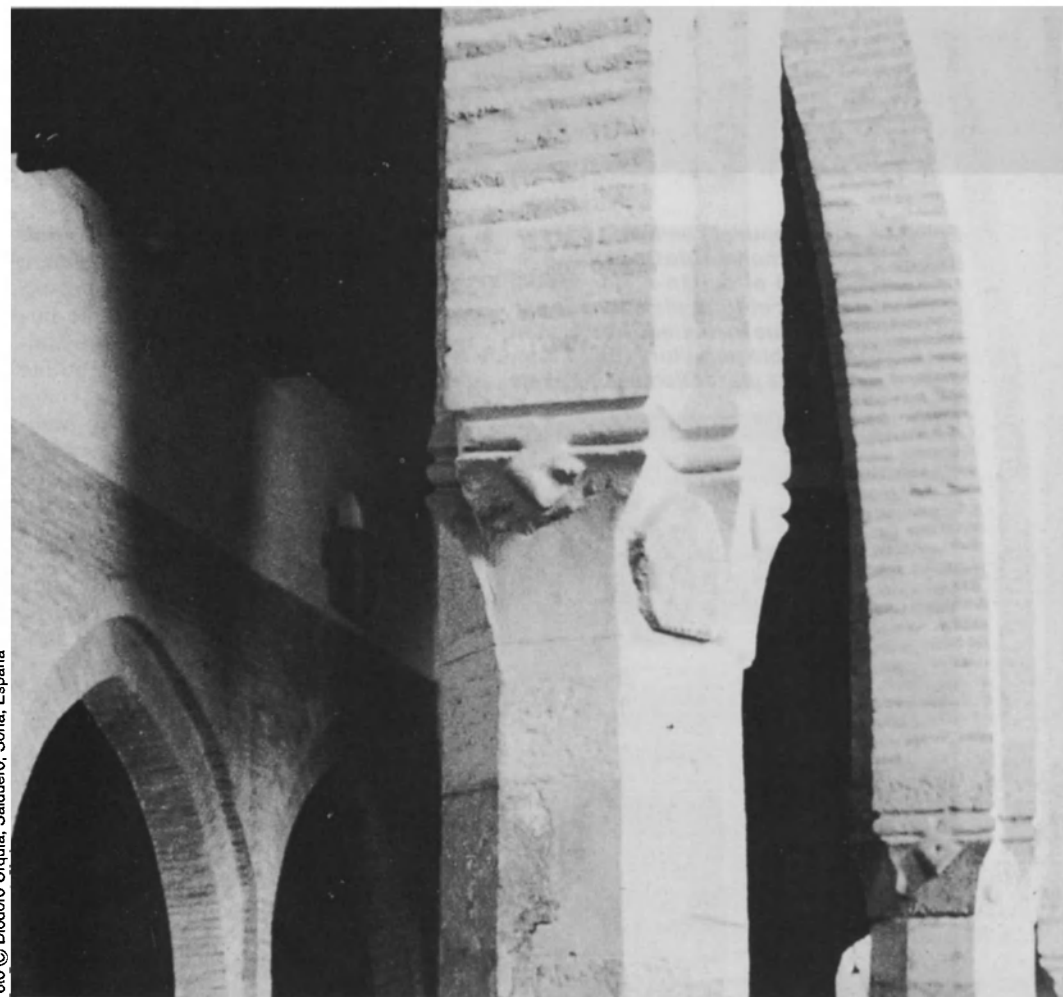


Foto © Diodoro Urquía, Saldueño, Sonia, España

Al final de su vida estuvo Averroes desterrado por sus ideas poco ortodoxas en Lucena, ciudad al sur de Córdoba de fuerte raigambre judía con la que se hallaba ligada la familia de Maimónides. En la foto, detalle de la antigua sinagoga, hoy iglesia de Santiago.



En el año 1198, repuesto en todos sus cargos en la corte almohade de Córdoba, Averroes acompañó al sultán a Marrakech, donde iba a morir el 10 de diciembre de ese año. Su cadáver fue trasladado a su ciudad natal donde recibió sepultura. En la foto, vista de la famosa plaza Djemaa El-Fna de Marrakech.

► **Maimónides “el andalusí”, judío universal.** El destierro de Averroes durante veinte meses a Lucena, villa cordobesa famosa antaño por su gran judería, hizo que surgiese la leyenda de las relaciones entre Maimónides y Averroes. Por desgracia no fue así. La familia de Moisés ben Maymūn, conocido por Maimónides, y también por *Rambam* (anagrama de Rabbí Moisés ben Maymūn), hacía tiempo que residía ya en Córdoba. Cuando Averroes llegó a Lucena, hacía treinta años que Maimónides vivía en El Cairo.

Si de algo presumían los Banū Maymūn era de dos cosas: de descender de la estirpe del rey David y de su raigambre andalusí. Establecidos en Córdoba y famosos y apreciados por la *aljama* judía cordobesa, Rabbí Isaac ben Maymūn, el padre de Maimónides, engendró a éste en la ciudad del Guadalquivir. Nuestro filósofo nació, según la tradición, a la hora de la siesta del sábado 14 de nisán del año 4896 de la Creación (30 de marzo de 1135). En Córdoba recibió la enseñanza en humanidades árabes y hebreas y en la religión de Abraham y de Moisés. Pero el año 542/1147, al aproximarse el ejército almohade a Córdoba, Rabbí Isaac y su familia, incluidos sus dos

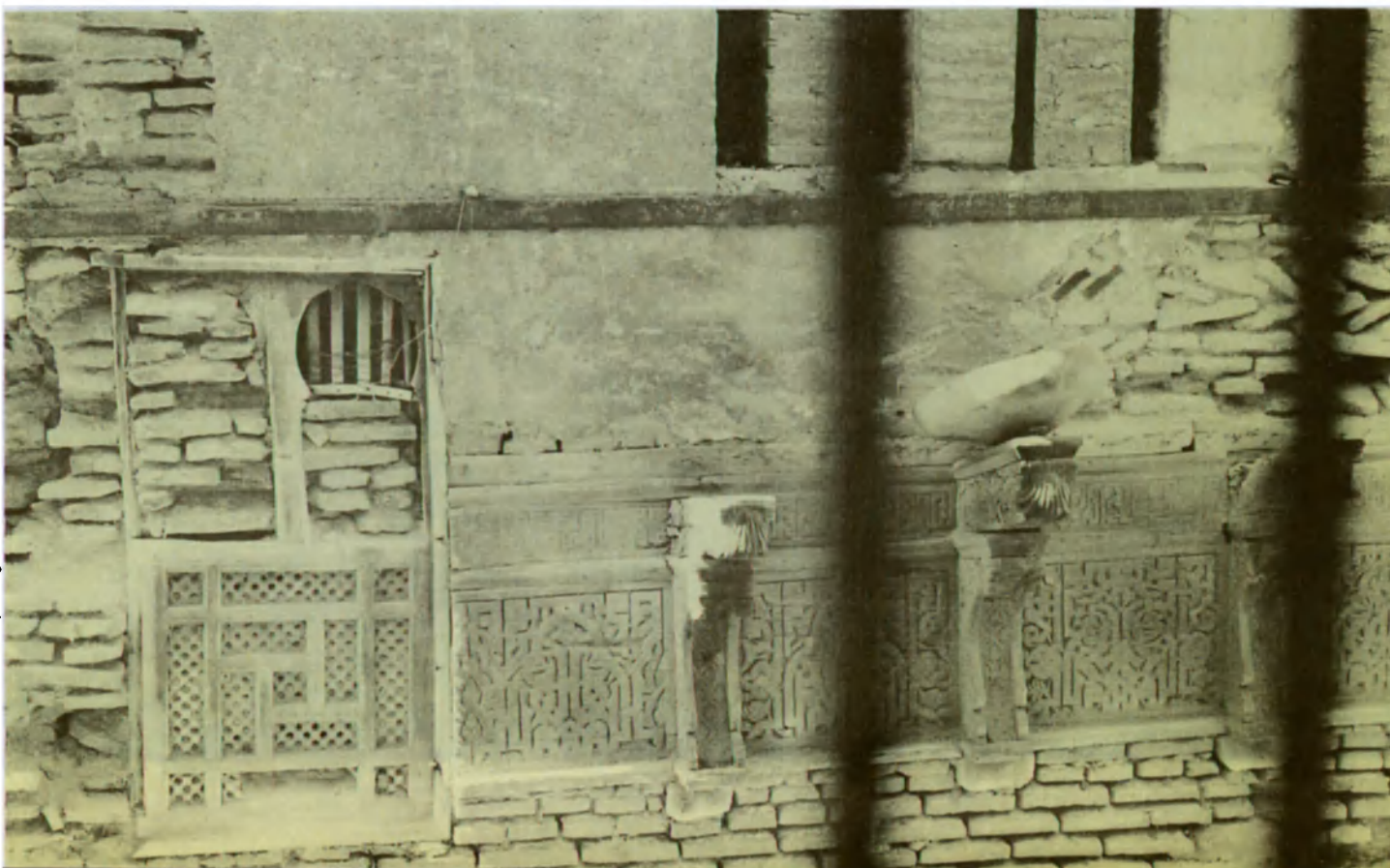
hijos David y Moisés, abandonaron la ciudad y se refugiaron en Granada, donde residieron unos dos años (1149-1150), marchando a Almería donde se completó la formación de Moisés ben Maymūn entre 1151 y 1158. Pero al acercarse los almohades a la referida ciudad, Rabbí Isaac y su familia hubieron de dejarla a principios de 1160, estableciéndose en Fez, teniendo que disimular exteriormente (*‘amûsim*) la fe de ►

La ciudad marroquí de Fez fue una etapa importante en el largo peregrinar forzado de Maimónides y su familia. Allí completó durante cinco años su formación científica y filosófica e inició su obra escrita. A la derecha, ventana del altillo de la casa de la familia Maimón en Fez; dícese que la ventana correspondía a su cuarto de estudio. En la fachada todavía se conservan ocho cuencos de bronce de los doce que había en el siglo XII y que al parecer sirvieron al filósofo y científico para hacer sus cálculos astronómicos sobre el sol. Arriba a la derecha, biblioteca de la mezquita al-Qarawiyin (859), la más antigua e importante de la ciudad.

Foto © Diodoro Urquía, Saldüero, Sorra, España



Foto Unesco-Dominique Roger



► Abraham y de Moisés, aunque cumpliéndola escrupulosamente en privado. En Almería y Fez Maimónides completó su formación científica, filosófica y teológica, y en la última de las ciudades citadas inició su obra escrita.

Temiendo por su seguridad Rabbí Isaac y su familia decidieron emigrar hacia Oriente, y el sábado 4 del mes de iyar del año 4927 de la Creación, el 18 de abril de 1165 de nuestra era, embarcaron para Palestina, llegando a Akko (San Juan de Acre) el 3 de jiván (16 de mayo), tras una penosa travesía en la que estuvieron a punto de perecer. En Akko vivieron durante seis meses, tras los cuales visitaron Jerusalén y Hebrón, para orar en las ruinas del Templo y en la tumba de los Patriarcas. Según la tradición, sólo había en Jerusalén cuatro familias hebreas; la ciudad era una pura ruina, y parece referirse a ella Maimónides cuando dice que tales ruinas eran lo que conseguían los hombres con sus luchas: "Dios me dé fuerza para todo y me ayude a cumplir mis promesas, y lo mismo que he rezado allí ante las ruinas, se me conceda y se dé a todo Israel ver pronto la Tierra Santa restaurada y libre de su decadencia."

La familia de Rabbí Isaac marchó a Egipto, viviendo una temporada en Alejandría; tenía entonces Maimónides treinta y un años, y el dolor le visitó de nuevo con la muerte de su padre Rabbí Isaac, que le obligó a plantearse el problema de su propia subsistencia. El duelo por la desaparición de su progenitor fue suavizado por los innum-

erables testimonios de aprecio que recibió, incluso de tierras muy lejanas de Egipto; y la preocupación por la vida cotidiana se la solucionó su hermano pequeño David, pues con la herencia paterna montó un negocio de comercio de piedras preciosas. Posiblemente fue la intransigencia de los *literalistas* judíos alejandrinos lo que le obligó a abandonar aquella ciudad y marchar a Fustat, el antiguo El Cairo, donde terminó el gran comentario a la *Misná* el año 1168.

Pero de nuevo le asaltó la desgracia. Murió su hermano David, a quien había profesado siempre un especial cariño que recordaría toda su vida (poco después corrió igual suerte su esposa), y así tuvo que plantearse nuevamente el problema de ganarse la vida; y como no quería depender de su comunidad, decidió procurarse el sustento mediante el ejercicio de la medicina. Esto le hizo conocer a al-Fādīl, visir y secretario real del famoso Saladino (Salāh ad-Dīn), que le nombró médico de la corte, lo que contribuyó a su fama. Posiblemente fue entonces cuando contrajo segundas nupcias con una hermana de otro secretario regio, al-Māfī, quien a su vez desposó con una hermana de Maimónides de la que tuvo un hijo al que se llamó Ibrāhīm.

En 1177 Maimónides fue nombrado *nağgid* (príncipe) de la comunidad hebrea, lo que constituyó un reconocimiento de su persona dentro de ésta, pero también una distinción de Saladino para con los israelitas, ya que hacía varios años que ese puesto

estaba vacante debido a las irregularidades de su antecesor en el mismo. Nunca aceptó Maimónides que los judíos le aplicasen el título de *nağgid*, pero los árabes no se sintieron obligados por tal modestia y en sus escritos siempre repetían el referido título. En el ejercicio de ese cargo Maimónides se distinguió por su honestidad y sentido liberal. Pero, pese a esa labor y a su infatigable trabajo como médico, en 1180 logró terminar la *Misné Torá* que había empezado doce años antes.

Sus biógrafos refieren su larga jornada de trabajo. Se levantaba al despuntar el alba y se dirigía a caballo a la corte que estaba en lo que entonces era El Cairo, varios kilómetros al norte de Fustat. Enseñaba filosofía y medicina y atendía a los pacientes palaciegos. Al empezar la tarde regresaba a su

En 1165 Maimónides y su familia embarcan en Ceuta hacia Palestina. Tras desembarcar en San Juan de Acre, visitan Jerusalén y otros lugares santos del judaísmo. Pero poco después continúan viaje a Egipto, instalándose en Fustat, el viejo El Cairo. Allí escribirá Maimónides la mayor parte de su obra y ocupará importantes cargos, entre ellos los de médico de la corte de Saladino. Abajo a la derecha, la sinagoga Ben Ezra de Fustat, cercana al lugar en que estuvo la casa de Maimónides y donde él y su familia seguramente practicaban el culto. Abajo, una vista de la mezquita cairota de El Azhar, cuya construcción se inició en 970.



casa, despachaba los asuntos oficiales y atendía a sus numerosos pacientes, la mayor parte pobres y necesitados. En más de una ocasión fueron aquellos tantos y tan grande su cansancio que tuvo que echarse en el lecho y desde él despachar las consultas médicas. Y, sin embargo, en este periodo de su vida—1185-1200—redactó la más universal y grandiosa de sus obras, el *Guía de perplejos*, escrita en árabe (*Dalālat al-hā'irīn*) como la casi totalidad de sus libros y toda su correspondencia. En este periodo, y según testimonio de Maimónides, llegaron a Egipto los escritos de Averroes, concretamente el año 1190, opinando aquél que el pensador musulmán cordobés "interpreta a Aristóteles utilizando un método adecuado y cierto". Sin embargo, los pensadores árabes que influyeron en Maimónides fueron la *Mu'tazila*, al-Fārābī y Avempace (Ibn Bāyṣa) y posiblemente también el andalusí Ibn Tufayl, dado el sentido paralelo de los prólogos de ambos pensadores a sus dos obras más importantes.

La fama de Maimónides, tanto por su labor y sus escritos médicos como por su *Guía de perplejos*, se extendió por el mundo árabe y las comunidades judías. Así, en 1195 llegó a El Cairo un escrito de la comunidad hebrea de Lunel de Provenza en el que se reconocía su máxima autoridad en el pensamiento rabínico. Era un momento duro, pues Maimónides se encontraba enfermo y acusado por los más intransigentes. Pero las cartas como la de Lunel, y más tarde el aprecio del sultán al-Afdal, hijo

mayor y sucesor de Saladino, le compensaron de los sinsabores morales y de las dolencias corporales. Al recibir los sabios de Lunel el ejemplar del *Guía de perplejos* que habían pedido a Maimónides, aquellos encargaron al judío sefardí Samuel ben Tibbón que lo tradujese al hebreo. La tarea fue ardua, pero el 30 de noviembre de 1204 Samuel ben Tibbón terminó la traducción titulada en hebreo *Môrè Nebûkhîn*. Pensaba llevársela en mano a Maimónides, mas la noche del 20 de tebet del año 4965 de la Creación (13 de diciembre de 1204) Mošè ben Maymûn pasó a la vida eterna. Siguiendo sus deseos, su cadáver fue trasladado a Tiberiades (Israel) donde fue sepultado.

La obra escrita de Maimónides es extensísima; en ella destacan los numerosos escritos médicos, algunos aun inéditos, que se están publicando en estos últimos años y cuya ciencia representa un gran progreso terapéutico, parecido al de los "nuevos médicos" andalusíes, como los llamaba Averroes, o sea los de la familia de Banû Zuhr, el Avenzoar latino. También son muy importantes su comentario a la *Misná*, la impresionante *Misné Torá*, y, sobre todo, el *Guía de perplejos*, el libro hebreo más decisivo después de la *Escritura*. Por esto bien pronto se dijo en las comunidades judías:

Entre Moisés y Moisés

nadie es comparable a Moisés.

O sea: Maimónides es el *segundo Moisés* del pueblo hebreo. □

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ, investigador español, es catedrático de pensamiento islámico de la Universidad Autónoma de Madrid, habiendo enseñado anteriormente en las de Granada y Salamanca. Autor de gran cantidad de artículos y estudios, ha publicado también numerosos libros entre los que cabe citar *Filosofía hispano-musulmana* (2 tomos, 1958), *La filosofía árabe* (1963), *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (2 tomos, 1981), *Historia del pensamiento en al-Andalus* (2 tomos, 1985) y *Averroes: Vida, obra, pensamiento e influencia* (en prensa).

Conforme a sus deseos, los restos mortales de Maimónides fueron trasladados desde Fustat a Tiberiades (Israel) para ser sepultados. En la foto, epitafio en inglés y hebreo en la tumba que aun se conserva. Antiguamente estaba a cielo abierto; hoy la recubre una pequeña edificación.



Foto © Diodoro Urquía, Salduero, Soria, España

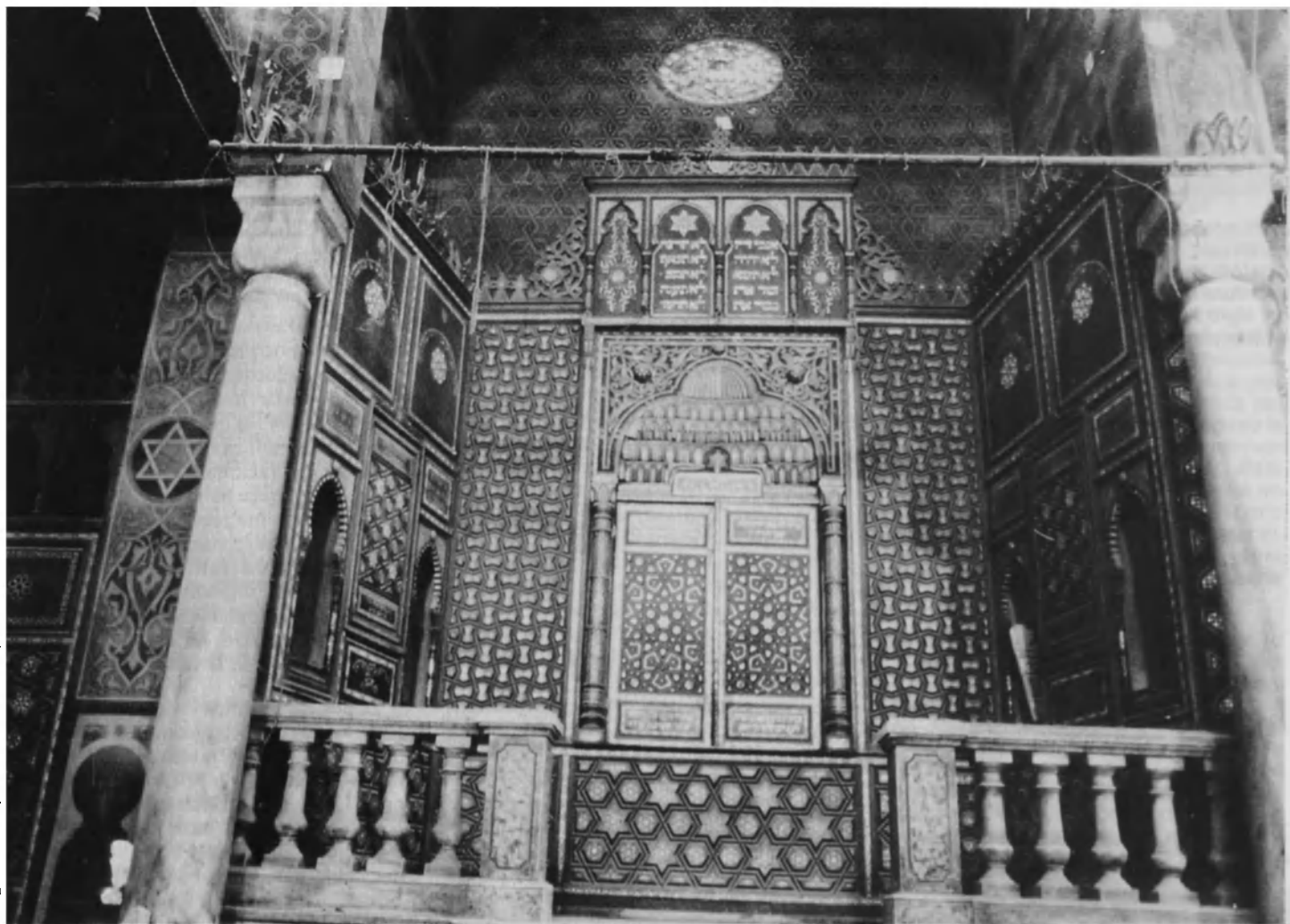


Foto © Diodoro Urquía, Salduero, Soria, España

Dos mediadores del pensamiento medieval

por Mohammed Arkoun



Foto © Orientalabteilung, Preussischer Kulturbesitz, Staatsbibliothek, Berlin Occidental

Manuscrito árabe del Gran comentario y paráfrasis de los Segundos Analíticos de Aristóteles de Averroes, realizado en escritura magrebí por un copista anónimo del siglo XIII. Se conserva en la Biblioteca Estatal de Berlín Occidental.

IBN Rušd, más conocido en Occidente con el nombre de Averroes, y Mūsā Ibn Maymūn, llamado Maimónides, destacan en el siglo XII por la fuerza de su pensamiento, la amplitud y variedad de temas de sus escritos, la continuidad y fecundidad de su entrega intelectual al servicio de sus comunidades respectivas y, finalmente, la propagación de sus ideas en el Occidente latino.

Ambos nacieron en Córdoba — resplandeciente capital de la Andalucía musulmana, o al-Andalus — en familias de jueces (cadíes para los musulmanes, rabíes para los judíos), el primero en 1126 y el segundo en 1135. Uno y otro residieron un tiempo en Marruecos: Averroes en Marrakech donde llegó a ser protegido del soberano almohade Abū Ya'qūb (1163-1184) y luego de Ya'qūb al-Mansūr (1184-1199), muriendo allí en 1198; Maimónides se refugió en Fez en 1160, luego, a partir de 1165, en El Cairo, donde desempeñó altos cargos (jefe de la comunidad judía, médico del que fue visir de Saladino, al-Fāḍil). Murió en 1204, seis años después que Averroes.

Nacer en una familia de magistrados destinados a aplicar las normas de la Ley religiosa en una sociedad totalmente sometida a los dogmas de las religiones reveladas, ser uno mismo juez o doctor de la Ley y dedicarse, sin embargo, al estudio de ciencias agrupadas secularmente con el nombre de filosofía: tal es el signo de una sociedad y de una época. La confrontación entre las religiones reveladas y la tradición filosófica griega remonta a Filón de Alejandría y a los Padres de la Iglesia y se intensificó en el ámbito islámico a partir el siglo III de la era musulmana/IX de la era cristiana. Maimónides toma expresamente partido por al-Fārābī (muerto en 950), emite reservas sobre Ibn Sina o Avicena (m.1037) pero le respeta y reconoce su deuda con Averroes que, recapitulando cuatro siglos de reflexión entre los arábigo-musulmanes, lleva la filosofía aristotélica a su más fiel expresión en el siglo XII.

En tal perspectiva histórica conviene situar la obra de nuestros dos pensadores a los que llamo “mediadores” porque es mucho lo que hicieron para conciliar la filosofía racional con la fe revelada y porque crearon un lenguaje metateológico que ha permitido una comunicación duradera entre las tres grandes comunidades religiosas originadas en el mismo fenómeno inicial de la Revelación, aunque irremediable-

mente divididas y opuestas por sistemas teológicos de exclusión recíproca.

Cristianos y judíos se niegan aun hoy día a reconocer una deuda intelectual y cultural con el pensamiento arábigo-islámico clásico; ciertos estudiosos judíos, en particular, olvidan incluso que la mayor parte de la obra de Maimónides fue concebida y escrita en lengua árabe. Sus propios biógrafos afirman que se convirtió al Islam; mas, aunque es posible que lo hiciera por coacción, tal acontecimiento debe ayudarnos a comprender las posibilidades de comunicación cultural y las divisiones dogmáticas y rituales que existían entre las comunidades religiosas de la Edad Media.

De todos modos, importa poner de relieve que las obras de ambos pensadores pertenecen tanto a la filosofía como a las ciencias religiosas. En efecto, es Averroes quien, ahondando mediante comentarios sobremana penetrantes en el racionalismo de Aristóteles, creó las nuevas condiciones intelectuales que Maimónides entre los judíos y Santo Tomás entre los católicos supieron aprovechar para elaborar sistemas teológicos que no han caducado enteramente en nuestro tiempo.

Contra el neoplatonismo de los filósofos “orientales”, la debilidad dialéctica de los teólogos musulmanes ash'aríes y el dogmatismo simplista y legalista de los juristas, Averroes trató de hacer prevalecer el método demostrativo (*Analítico*), el razonamiento dialéctico (*Tópico*), la argumentación oratoria (*Retórica*) y las categorías lógicas (*Organon*) que definen la actitud y la práctica filosóficas de Aristóteles. En ese esfuerzo de racionalización del conocimiento, no parece haber contado Averroes con el aporte mu'tazilí. Esta importante escuela que tanto contribuyó entre los siglos II y IV/VIII y X a realzar la confianza en la razón, no pudo difundirse en el Occidente musulmán (al-Andalus y Magreb) a causa de la oposición de los juristas malequíes, los mismos que desterraron a Averroes al final de su vida.

La posición política y social de los juristas (*fuqahās*) es un rasgo permanente en la historia de la actividad intelectual y del pensamiento religioso en el Occidente musulmán. Una fuerte presión ideológica impuso por todas partes la escuela malequí como expresión exclusiva del Islam; tras la caída del Califato de Córdoba (1031), la dislocación del imperio en los Reinos de Taifas y la presión creciente de la Reconquista cris-

Al gran pensador islámico Al-Gāzālī dedicará *El Correo de la Unesco* una parte de su número de noviembre.

tiana, el Islam alimentaba una ideología de combate (*jihād*) para movilizar a las masas, lo que favoreció el papel de los juristas y, más aun, el de los predicadores populares. En lugar de hablar del “fanatismo” de los almorávides y de los almohades, el historiador debe reconstituir las condiciones sociales e ideológicas del ejercicio del pensamiento en el Occidente musulmán.

Las dificultades que encontró Averroes y la conversión, fingida o sincera, de Maimónides ilustran un ambiente general y, más allá del caso andaluz, la antigua tensión entre las ciencias llamadas racionales o intrusas (*‘aqliyya-dakhila*) y las ciencias llamadas religiosas o tradicionales (*dūniyya-naqliyya*) que existía en el islam. La lucha entre el mu’tazilismo y el hanbalismo en Bagdad en el siglo III/IX expresa a la vez una división sociocultural y una frontera filosófica en cuanto a las facultades, las formas y los lugares del conocimiento.

Al-Gāzālī, o Algazel, (m. 1111) confiere a esa oposición una dimensión especulativa que atrajo, un siglo después, toda la atención de Averroes. El autor de “la revivificación de las ciencias religiosas” (*Ihyā’ ‘Ulūm al-dīn*) combatió contra el seco literalismo de los juristas, las edificaciones gnósticas de los esotéricos (*al-Bātiniyya*) y las desviaciones heréticas de los filósofos (*falāsifa*), todo ello en nombre de una religión espiritual abierta al conocimiento racional en los estrictos límites del mensaje revelado que escapa a la investigación crítica.

Averroes escogió a Al-Gāzālī como interlocutor para hacer progresar filosóficamente (hoy se diría “científicamente”) la cuestión crucial de las relaciones entre filosofía y religión (que es el título de su obra *Fasl al-maqāl fīmā bayn al-shar‘a wal-hikma min al-ittisāl*, con la que respondía a la de Ghazālī titulada “Distinción radical entre el Islam y la impiedad”, *Faysal al-tafriqa bayn al-islām wal-zandaqa*). En “La destrucción de la destrucción” (*Tahāfut al-tahāfut*) refutó otra obra de Ghazālī titulada “La destrucción de los filósofos” (*Tahāfut al-falāsifa*). De modo más general, Averroes desprestigió el método de los teólogos (*Mutakallimūn*) en su “Revelación de los medios de las demostraciones convincentes” (*Kashf ‘an manāhij al-adilla*). Escribió además un importante tratado sobre las fuentes y fundamentos del derecho titulado *Bidāyat al-Mujtahid*.

Todas esas obras ponen de manifiesto hasta qué punto Averroes quiso seguir



Foto © Bodleian Library, Oxford, R.U.



Foto © Bodleian Library, Oxford, R.U.

Manuscrito en pergamino de la segunda parte del Guía de perplejos de Maimónides, en la traducción hebrea hecha por Samuel ben Tibbón todavía en vida del autor, quien en carta a su correligionario le aconsejaba sobre el oficio de traducir (ver la antología de textos, pag. 18). Este manuscrito es anterior a 1356, fecha en que se sabe fue prenda de un préstamo (quizá en la ciudad española de Huesca). En este folio figura el título de la obra sobre un fondo floral y animales en la parte inferior.

Manuscrito en papel de la Misné Torá (o “Segunda Ley”) de Maimónides en el que se lee el siguiente atestado de su puño y letra: “Fue corregido de mi libro, Yo, Moisé hijo de rabbi Maymón — bendito sea el recuerdo del justo”. Se trata de la firma más antigua que de él se conoce. La Misné Torá, obra rabínica capital de Maimónides, es una amplia y minuciosa codificación de todas las leyes o normas propias del judaísmo postbíblico, con una fundamentación filosófica aristotélica. Es la única de sus obras importantes que el autor escribiera en hebreo.

“Es Averroes quien, profundizando mediante comentarios sobremanera penetrantes en el racionalismo de Aristóteles, creó las nuevas condiciones intelectuales que Maimónides entre los judíos y Santo Tomás de Aquino entre los católicos supieron aprovechar para elaborar sus sistemas teológicos” (Arkoun). Mediador en el más amplio sentido de la palabra, Ibn Rušd hizo posible el intento de reconciliar la filosofía racional y la fe revelada que iba a caracterizar el esfuerzo de toda la escolástica occidental y, en particular, de Tomás de Aquino. Su influencia fue, así, poderosa en la filosofía europea de la Edad Media y aun de siglos posteriores, aunque la novedad y audacia de sus ideas suscitara a menudo escándalo entre los secuaces de la tradición tanto cristiana como islámica. En la foto, detalle con la efígie de Averroes de El triunfo de Santo Tomás de Aquino, fresco del pintor italiano del siglo XV Andrea da Firenze que se conserva en la Capilla de los Españoles de la iglesia de Santa María Novella, en Florencia. Esta efígie del filósofo se reproduce también en color en la portada.

► siendo un pensador musulmán asumiendo intelectualmente con toda su cultura filosófica —el conocimiento científico de la época— todos los problemas surgidos de la confrontación entre la revelación coránica y la actitud filosófica más estricta. Los latinos y, tras ellos, Renan mutilaron el pensamiento de Averroes considerando a éste exclusivamente como el comentarista de Aristóteles, mientras que los musulmanes, por su parte, desconfiaron del filósofo hasta el punto de olvidar asimismo al pensador.

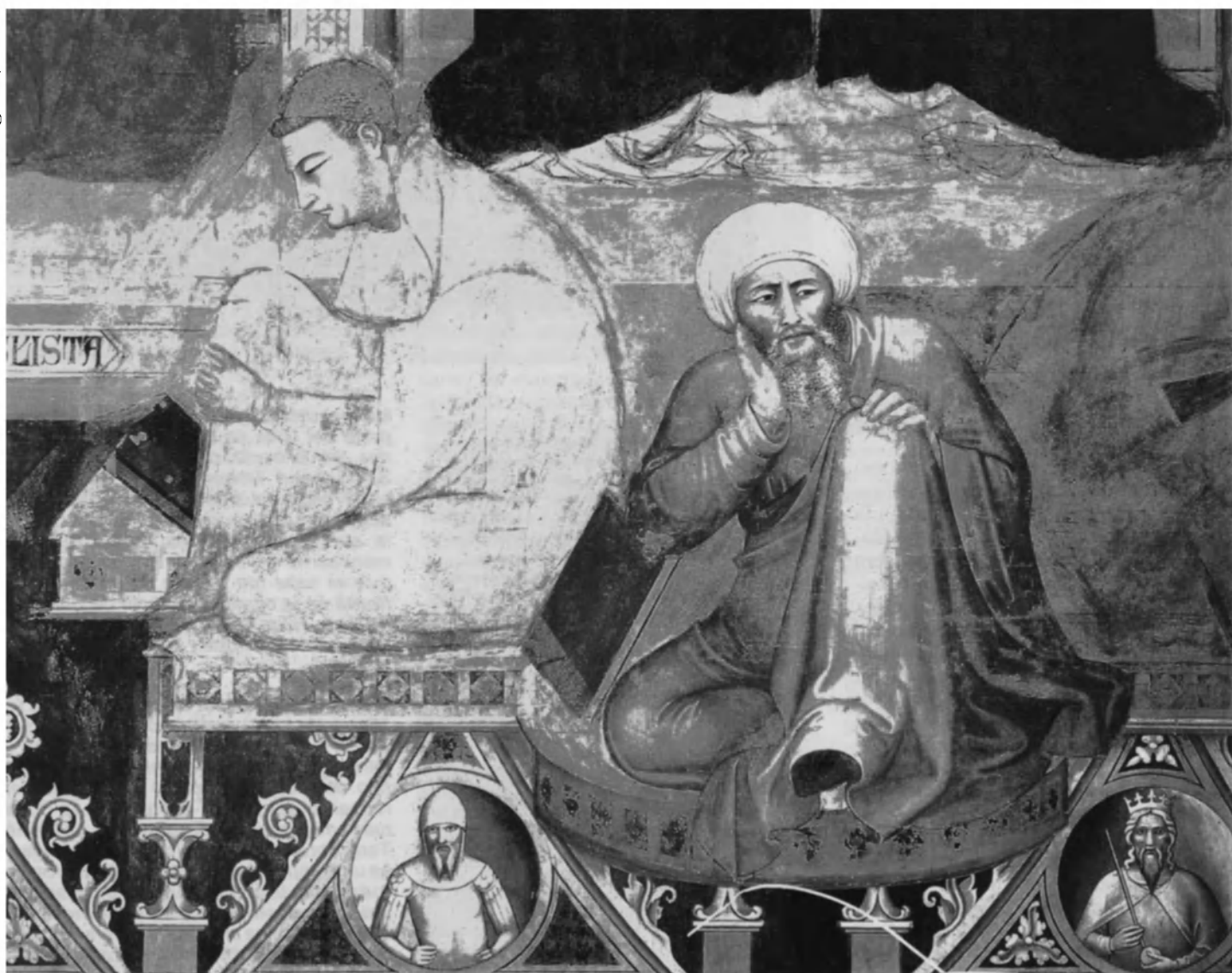
Maimónides entre los judíos, Santo Tomás entre los cristianos —todos católicos en esa época— recobraron para sus comunidades respectivas el discurso intelectual de Averroes, empleando las mismas disciplinas filosóficas, los mismos marcos de pensamiento y el mismo aparato conceptual para sistematizar la fe revelada de cada tradición. Mas el gran problema seguía siendo, en los tres casos, la armonización de la fe y de la razón, de la Ley religiosa y de los conocimientos necesarios o universales, del lenguaje religioso y de los procedimientos y categorías de la lógica de Aristóteles. La Tora, el Derecho Canónico y la *Shari'a* mantienen la primacía: expresan los mandamientos de Dios explicados por los doctores de la Ley debidamente ejercitados en los métodos de la exégesis de la Palabra de Dios. Las dificultades no surgen en torno a las normas así deducidas de la Revelación

sino que conciernen más bien a los fundamentos dogmáticos de la Ley en sí misma. La confrontación con la filosofía se realiza en torno a tres puntos esenciales: la creación del mundo, la causalidad y el destino del alma (inmortalidad y dualidad alma/cuerpo).

No vamos a entrar aquí en discusiones sutiles a propósito de tales cuestiones que la ciencia moderna ha desplazado totalmente a otros niveles de la especulación; a nuestro juicio es más importante demostrar por qué Averroes y Maimónides fueron y siguen siendo aun hoy día mediadores entre tres comunidades que corresponden a tres destinos históricos.

El pensamiento y la cultura de expresión árabe habían alcanzado su esplendor en el siglo VI/XII gracias a las obras maestras creadas tanto en el Oriente como en el Occidente musulmanes desde el siglo II/VIII. Dan fe de la supremacía intelectual y científica del mundo árabe de entonces las traducciones al hebreo y al latín de gran número de tratados de filosofía, de medicina y de ciencias naturales escritos en árabe por investigadores que no eran en su totalidad musulmanes. Los judíos y los cristianos que vivían en el ámbito cultural árabe pensaban y escribían directamente en esa lengua, enriqueciendo así una esfera de conocimientos y una actividad intelectual que sobrepasaba los límites dogmáticos fijados

Foto © Scala, Florencia



por el credo de cada comunidad. Maimónides figura entre los más grandes pensadores de confesión judía que concibieron y redactaron su obra en árabe en ese espacio de convergencia intelectual y cultural que representaba particularmente la filosofía según la acepción y la práctica medievales. Sin embargo, pronto se tradujeron sus obras al hebreo. La *Guía de perplejos* fue traducida ya en 1204 por Samuel ben Tibbón, lo que indujo a que los judíos olvidaran el ambiente intelectual en que Maimónides creció, trabajó y escribió así como los valores culturales de que se nutría. Actualmente, la tensión ideológica entre árabes e israelíes es tal que muchos judíos se niegan a considerar las relaciones profundas del gran Maimónides con el pensamiento de expresión árabe. Y es precisamente esta situación la que hace más precioso aun el papel histórico de mediador que el filósofo cordobés desempeñó.

Otro tanto puede decirse de Santo Tomás aunque concibió y escribió toda su obra en latín. Su deuda intelectual con Averroes hace también de él el testigo y animador de un universo de pensamiento y de existencia humana fundado en un sistema axiológico común al espacio mental medieval de las *sociedades del Libro*. Tal es el nombre que he dado a todas aquellas sociedades que han fundado su orden, su existencia y su cultura en el fenómeno de la Revelación (en virtud de la cual Dios vivo, Único, se manifiesta a los hombres para comunicarles sus mandamientos que llegan a constituir las fuentes de la Ley) y en la cultura filosófica privilegiando la búsqueda de una coherencia racional. Esos dos grandes ejes —Revelación y racionalidad científica y filosófica— impusieron a todo el pensamiento medieval, cualesquiera que fueran sus referencias religiosas particulares, una tensión educativa en la que alternaban la supremacía ejercida ora por la religión y la tradición “ortodoxa”, ora por la razón. Todo el pensamiento medieval estuvo marcado por esa dualidad: cómo armonizar las nociones reveladas con las coerciones necesarias de la razón.

Averroes y Maimónides alcanzaron cada uno por su cuenta un equilibrio real que se propusieron expresar en un sistema de pensamiento altamente elaborado, integrando a la vez los conocimientos racionales (la filosofía) y la Ley religiosa (*shari'a*) con todas sus técnicas de elaboración, la *Tora* con toda la tradición rabínica (Maimónides escribió la *Mishné Tora* en que conciliaba la Ley oral *Mishna* y el Talmud).

Los intérpretes racionalistas de nuestros dos pensadores han creído poder o deber atraerlos hacia la razón “pura” y hacia una filosofía, si no totalmente secular, por lo menos distinta del pensamiento religioso. En realidad, habría que hacer abstracción de las funciones de juez que ambos ejercieron en sus comunidades de creyentes y habría que dejar de lado sus escritos relacionados exclusivamente con las “ciencias religiosas” de su época para hacer de ellos “filósofos enmascarados”. Maimónides, como todos los sabios musulmanes del tiempo, tenía una opinión muy alta de su responsabilidad de “intelectual” capaz de explicar a todos los creyentes las enseñanzas de la Ley religiosa, teniendo siempre en cuenta la



Foto © Det Kongelige Bibliotek (Biblioteca Real), Copenhague

jerarquía de los hombres en relación con los niveles del saber. En el *Guía de perplejos*, tercera parte, explica muy claramente, gracias a una elocuente parábola, las etapas y los niveles de toda búsqueda verdadera de Dios. Cito ese pasaje en su totalidad porque los pensadores musulmanes no se han expresado de manera diferente y porque ilustra ese ámbito de convergencia intelectual, espiritual y cultural en que actuaban los mejores espíritus judíos, cristianos y musulmanes bajo la doble noción de la Revelación y de la cultura filosófica.

“Empiezo mi discurso en el presente capítulo exponiéndote la siguiente parábola. Hallábase el rey en su palacio, y sus súbditos, unos en la ciudad y otros fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia él, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de

Otro manuscrito en pergamino de la traducción hebrea del *Guía de perplejos* por Samuel ben Tibbón. Fue copiado en Barcelona el año 1348 por Levi ben Ishaq Fijo Caro (hijo de Caro), de Salamanca, para el físico barcelonés R. Menahem Besalel, siendo iluminado poco después en estilo gótico catalán, muy probablemente por un artista cristiano. La miniatura representa a un astrónomo con un astrolabio en las manos hablando a sus discípulos. Según algún estudioso, se trata de Aristóteles explicando la creación del mundo.

la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distan-

MAIMONIDES

Maimónides cuenta su jornada diaria de trabajo en El Cairo

Yo vivo en Fostat mientras que el rey reside en El Cairo; ambas ciudades distan dos jornadas sabáticas (equivalentes cada una a una legua). Mis obligaciones con el rey son muy pesadas. Debo visitarle diariamente por la mañana; cuando se encuentra mal, o caen enfermos sus hijos o sus mujeres, lo corriente es que no me atreva a abandonar El Cairo, viéndome obligado a permanecer en palacio casi todo el día. También es normal que tenga que ocuparme de alguno de sus funcionarios. Así, pues, me traslado a diario a El Cairo al rayar el alba y no regreso a Fostat, si no sucedé un imprevisto que me obligue a quedarme allí, sino a primeras horas de la tarde lo más pronto, rendido de hambre.

Encuentro los lugares de espera de mi casa repletos de gente: judíos y gentiles, notables o gente común, jueces y funcionarios, amigos y enemigos, una variopinta multitud que me aguarda impaciente. Me apeo de mi montura, me lavo las manos y entro en la antecámara, pidiéndole a Dios que no se me impacienten mientras tomo aprisa un ligero refrigerio: la única comida formal que suelo hacer al cabo del día. Después, les atiendo, redacto las recetas y les aconsejo sobre el tratamiento de sus dolencias, no cesando la gente de entrar y salir de casa hasta el caer de la noche, e incluso hasta un par de horas tras haber anochecido, lo juro por la Ley, en ocasiones estando yo en ayunas. Cuando se cierra la noche estoy tan cansado que me echo sin poder decir buenas noches.

Tan sólo el sábado puedo hablar con algún judío privadamente, o meditar a solas. Después, toda la comunidad, o cuando menos la mayor parte, se reúne en casa tras el servicio religioso de la mañana; entonces les aconsejo sobre lo que les conviene hacer durante la próxima semana, y meditamos juntos un rato hasta el mediodía, en que se marchan. Algunos regresan (por la tarde) y vuelven a estudiar conmigo hasta la oración vespertina. Así transcurren mis días.

Carta a Samuel ben Tibbón, septiembre de 1199, traducción de Miguel Cruz Hernández.



Foto © Diodoro Urquía, Salduero, Soria, España

El hombre es sociable por naturaleza

Claramente se ha proclamado que el hombre es por naturaleza sociable y ésta le impone vivir en comunidad; no es como los demás animales, para los que la reunión en sociedad no representa una necesidad. Debido a la complejidad de dicha especie, pues, como sabes, es extremadamente compuesta, se da entre sus individuos tan pronunciada diferencia que apenas encontrarás dos concordantes en un orden moral cualquiera, como tampoco se ven dos caras iguales. La causa radica en la diversidad de complejión (...). Tan grande variación entre los individuos no se da en ninguna especie animal, antes, al contrario, la diferencia individual en cada una, aparte la humana, es poco marcada, al extremo de que pueden encontrarse dos personas tan distintas en cualidades morales que diríase pertenecen a especies diferentes. (...) Así, pues, dado que la naturaleza humana implica tal variedad de individuos, y le es inherente la sociabilidad por su propia índole, síguese que es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta sin un guía que coordine los esfuerzos individuales.

Guía de perplejos, traducción de David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid, 1983, segunda parte, capítulo 40, p. 354.

La ignorancia es fuente de todo mal

Esos grandes males que recaen sobre los hombres por obra de unos y de otros, motivados por las tendencias, pasiones, sentires y creencias, proceden asimismo todos ellos de privación, pues todos son debidos a la ignorancia, es decir, la carencia de conocimientos. (...) Las diversas facciones humanas y cada individuo, en la medida de su ignorancia, se infligen a sí mismos y a los demás graves males, que pesan sobre su linaje. Si estuvieran en posesión de la ciencia (...) sentiríanse refrenados de dañarse a sí mismos y a los otros.

Idem, tercera parte, capítulo 11, p. 400.

La más alta y verdadera perfección humana es la intelectual

Los filósofos antiguos y modernos han declarado que se daban en el hombre cuatro clases de perfecciones. La primera, que es la de menos valor, pero en la que los terrícolas emplean toda su vida, es la perfección en el hecho de la posesión; comprende aquello de que el hombre es dueño en cuestión de bienes, vestidos, muebles, esclavos, tierras, etc. (...) La segunda clase se relaciona más que la primera con la esencia de la persona: es la perfección y la complejión del cuerpo. (...) La tercera clase representa, más que la segunda, una perfección de la esencia del hombre, puesto que se refiere a las cualidades morales. (...) La cuarta clase constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales. (...) En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre.

Idem, tercera parte, capítulo 54, pp. 560-562.

Dificultades para escribir el «Luminar»

He terminado esta obra de acuerdo con lo que prometí (al iniciarla), rogando fervientemente al Todopoderoso para que me haya preservado del error. Mas si alguno descubriese en este comentario alguna incorrección o conociese alguna explicación mejor, las aceptaré gustoso, y me disculparé el haberme esforzado con mucha mayor aplicación que quien escribe por retribución o interés. He trabajado en las más duras circunstancias, pues los cielos han dispuesto que viviese exiliado y vagabundo de un lado para otro, viéndome obligado a trabajar viajero por tierra o navegando por la mar. Bastaría con recordar que durante este tiempo también hube de ocuparme de otros estudios, pero prefiero la susodicha explicación, para así estimular a quienes deseen criticar o glosar el comentario, expresando al mismo tiempo [la razón] del largo proceso de redacción de esta obra. Yo, Moisés ben Maymón, la empecé cuando tenía veintitrés años de edad, acabándola en Egipto a la edad de treinta y tres, en el año 1479 de la era seleúcida (1168 d.C.).

Kitāb as-sirāğ, traducción hebrea Sefer ha-Maor, traducción española de Miguel Cruz Hernández, párrafo final.

De la condición de la mujer en la sociedad islámica medieval

Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos (...). Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma, y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad [modelo] la mujer debe realizar las mismas labores que el varón. (...) Cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes. (...) Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en cuanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir.

Exposición de la « República » de Platón, traducción de Miguel Cruz Hernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, pp.57-59.

Necesidad de la cohesión social

No existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sola sociedad varias, al igual que no hay mayor bien en las comunidades que aquello que las reúne y unifica. Así, pues, es evidente que la comunidad de ventajas e inconvenientes conducirá a defender la sociedad y a ampararse en ella. (...) Por esto se dice que la unión de los hombres tiene sus ventajas y que nada hay que produzca mayores males y confusión en la sociedad que cuando un ciudadano dice de algo concreto: « esto es mío, y eso no lo es. »

Idem, pp. 57-59.

Psicología de la visión

La vista tiene la propiedad de captar los colores de la realidad material, por lo cual debe adecuarse convenientemente con la



Foto © Scala, Florencia

materia. Gracias a esta adecuación puede aquella ser abstraída por la cogitativa y por el entendimiento. (...) El sentido de la vista recibe [también] las formas de los objetos del modo siguiente: en primer lugar, el aire recibe las formas [sensibles] por medio de la luz, conduciéndolas a continuación al tejido; después el sensorio común recibe las formas de los objetos. En medio de aquellos se encuentra el tejido del vítreo, que es como un espejo cuya naturaleza fuese entre la del aire y la del agua, por lo cual puede recibir la figura del aire, que [también] actúa como un espejo, y la transmite al humor acuoso que por su condición puede comunicar a ambas naturalezas. (...) De él recibe las formas el sensorio común, quien las transmite a la imaginativa donde tiene lugar la recepción totalmente desmaterializada. Por esto se dice que la forma recibida presenta tres grados: el primero es el sensible [en el ojo], el segundo desmaterializado en el sensorio común, y el tercero inmaterial en la imaginativa. De estos grados se pasa a otros más altos y nobles [en la memoria y en el entendimiento].

Kulliyât: Libro de las generalidades de la Medicina, manuscrito 5.013 de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 37v, traducción de Miguel Cruz Hernández.

De las virtudes y del uso del aceite de oliva

El aceite, cuando procede de aceitunas maduras y sanas y sus propiedades no han sido alteradas artificialmente, puede ser asimilado [perfectamente] por la constitución humana. (...) Los alimentos condimentados con aceite son nutritivos, con tal de que el aceite sea fresco y poco ácido (...). Por lo general es adecuada para el hombre toda la sustancia del aceite, por lo cual en nuestra tierra [de al-Andalus] sólo con él se condimenta la carne, ya que éste es el mejor modo de atemperarla, al cual llamamos rehogo. He aquí cómo se hace: se toma el aceite y se vierte en la cazuela, colocándose en seguida la carne, añadiendo [después] agua que se calienta poco a poco, pero sin que llegue a hervir.

Idem, ff. 83v/p. 143 y 77r/p. 133.

El primer motor es inmóvil y eterno

Si existe un primer motor que precede a todos los movimientos, bien temporal o esencialmente, entonces ese movimiento tendrá lugar, o en un móvil generable y corruptible, o en un móvil eterno. Así, dice [Aristóteles] que si fuese un móvil generable no sería primero ni por naturaleza ni temporalmente, porque no se puede afirmar que el motor primero sea una forma engendrada en un móvil.

Compendio de la Física, traducción de Miguel Cruz Hernández, Editorial Puig Muntada, Madrid, 1983, p. 130.

Sólo el más alto saber proporciona la felicidad

Así como el hambre y la sed son señales del cuerpo y muestran lo que le falta, así también la ignorancia y escasez de conocimientos es una señal del alma y de sus creencias. Así las cosas, tenemos aquí dos tipos determinados, a saber: los que sólo buscan sus mantenimientos y los que procuran el saber. Pero la verdadera plenitud sólo se alcanza mediante el objeto que posee el más noble modo de ser. (...) Ahora bien, si por lo común la plenitud de la aprehensión es gozosa, cuando lo que se alcanza es por esencia noble y mayor en verdad y permanencia, forzosamente será la dicha más digna de ser elegida. Tal sucede con la felicidad intelectual respecto de los otros gozos.

Exposición de la « República de Platón, traducción de Miguel Cruz Hernández, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. 146-147.

La ruin condición del tirano

Esta es necesariamente la situación del tirano: preso en una tal condición, ahíto de ansia y de miedo; más aun: siente grandes apetitos dentro de sí y no puede dominarse, impedido de ir donde desea, sin tampoco atender lo que anhela. (...) Una de las peores disposiciones de tal individuo es que, siendo incapaz de controlarse y dominarse, intenta conducir a otros (...). El tirano es el más esclavo de los hombres y nunca alcanza a ver colmados sus deseos, sino que permanece siempre en permanente desasosiego y sobresalto. El alma de cualquiera de tal condición es un espíritu empobrecido, de aquí que sea envidioso, violento y carezca de amigos. (...) Forzosamente se sentirá turbado y desgraciado.

Idem, pp. 142-143.

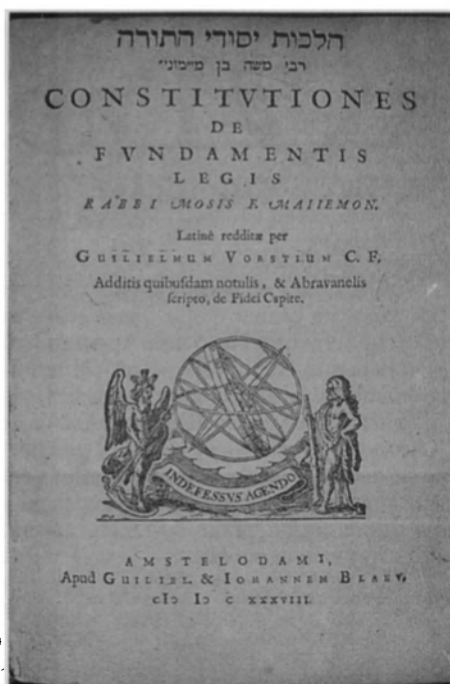


Foto © Biblioteca Nacional, Madrid

Traducción latina de los Fundamentos de la Ley (sección primera del libro cuarto de la Misné Torá), publicada en Amsterdam en 1638.

cia o de cerca, oír su palabra o hablarle. Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido.

“Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional (...) Esos deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono, puesto que tienen figura y perfil humano, y un discernimiento por encima del de un simio.

“Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Esos, como resultado de sus opiniones, según van andando se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros, y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás.

“Aquellos que se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma, son la muchedumbre de los hombres religiosos, es decir los ignorantes que se ocupan de las prácticas religiosas. Los que, llegados hasta el palacio, daban vueltas en torno a él, son los casuistas que admiten por tradición las opiniones verdaderas, discuten acerca de las observancias del culto, pero no se adentran en la especulación sobre los principios fundamentales de la religión, ni tratan en modo alguno de asentar la verdad de una creencia cualquiera.

“En cuanto a los que se sumergen en la especulación sobre los principios fundamentales religiosos, son los que entran en los vestíbulos donde los hombres se encuentran admitidos en grados diferentes. Quienes han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación. Son los que llegaron al interior de la mansión, junto al soberano.

“Has de saber, hijo mío, que mientras sólo te ocupes de las Ciencias Matemáticas y de la Lógica, eres de los que dan vueltas en torno a la morada y buscan la entrada, como alegóricamente aseveran los Doctores: ‘Ben Zómá está todavía fuera’; una vez comprendidas las materias de la Física, ya has penetrado en la mansión y te paseas por el vestíbulo; finalmente, después de haber terminado las Ciencias Físicas y estudiado la Metafísica, has comparecido ante el soberano, en el patio interior y te encontrarás con él en el mismo aposento. Este último grado es de los auténticos sabios”. (*Guía de perplejos*, traducción de David Gonzalo Maeso, Editora Nacional, Madrid, 1984, tercera parte, capítulo 51, págs. 547/549.)

Averroes insistía más aun que Maimónides en la necesidad de no desvelar “las interpretaciones filosóficas al vulgo ni a quienes no son capaces de comprenderlas”. No es que tuviera una concepción aristocrá-

tica y altiva de la filosofía ni que protegiera su reputación mostrándose buen musulmán, sino que compartía con otros doctores de la Ley —al-Gāzālī mantenía la misma posición incluso en lo tocante a la teología o *Kalām*— la convicción puramente religiosa de que es necesario emplear una pedagogía muy prudente para no “apartar a los fieles de la Ley divina”, imitando en ello “al legislador divino que vela por la salud del alma como el médico vela por la del cuerpo”.

Es innegable que Maimónides es mucho mejor aceptado y más respetado en su comunidad que lo que Averroes lo fue jamás en la suya. Ello se debe sin duda a que el primero escribió “guías” de la creencia ortodoxa para que los fieles evitaran la pérdida, la pérdida de la salvación eterna. Así, en su *Comentario a la Mishna*, codificó en trece principios los artículos de la fe que todo judío debe aceptar y que en forma de versículos han sido utilizados desde el siglo XIV en el ritual cotidiano de las comunidades sefardíes. Las comunidades, particularmente cuando constituyen minorías, necesitan una cohesión en torno a creencias y rituales válidos para todos y que funcionan como un sistema de seguridad para los creyentes. Maimónides comprendió seguramente esa necesidad que no tenía la misma importancia para Averroes, miembro de una *Umma* más amplia y relativamente dominante, particularmente en tiempo de los almohades.

Como quiera que sea, el siglo de Averroes y de Maimónides, seguido poco después por el de Santo Tomás, merece ser estudiado en la perspectiva de una reunificación del pensamiento medieval por encima de las reivindicaciones de supremacía de los teólogos militantes o de la historia de la filosofía mutilada de su dimensión medieval, tal como la ha impuesto durante mucho tiempo el Occidente secularizado, positivista y anticlerical.

En los cursos universitarios, tal como se los concibe y dicta todavía en Occidente, la filosofía árabe está relegada generalmente a los departamentos de estudios orientales, ellos mismos marginales en las universidades. Para poner término a tal situación es necesario revisar científicamente la visión general de la historia del área cultural mediterránea en la Edad Media. Ello concierne por igual a la filosofía, la teología y la historia de las ciencias. Tal es la lección que se desprende de la obra de los dos grandes mediadores que he expuesto aquí sucintamente. □

MOHAMMED ARKOUN, nacido en Argelia, es actualmente profesor de historia del pensamiento islámico de la Universidad de la Sorbonne Nouvelle, París III, y director del Instituto de Estudios Arabes e Islámicos de la misma. Anteriormente enseñó en las universidades de Lyon, California, Universidad Católica de Lovaina y Princeton, así como en el Instituto Pontifical de Estudios Arabes de Roma, además de haber dado numerosos cursos y conferencias en otras muchas instituciones académicas y culturales de todo el mundo. Entre sus muchos libros cabe destacar *La pensée arabe, Essais sur la pensée islamique, Lectures du Coran y L'Islam, religion et société*.

El humanismo racionalista y religioso de Maimónides

por Shalom Rosenberg

HOY, 850 años después de su nacimiento, Maimónides sigue siendo en cierto modo una figura enigmática, y la investigación en torno a sus escritos una aventura de corte detectivesco que divide apasionadamente a eruditos y científicos.

Tal situación tiene varias causas, algunas de ellas de carácter subjetivo. Para la tradición judía Maimónides se ha convertido en una especie de "prueba de Rorschach" en que la gente proyecta sus ideales y, a veces, sus antagonismos. Por un lado, el carácter profundo y enciclopédico de sus escritos le ha convertido en una autoridad de gran número de esferas diferentes. Por otro, su dedicación e integridad personal y su compromiso con el porvenir de su pueblo le han conferido una gran importancia a los ojos del hombre de la calle no sólo como foco de identidad nacional sino como maestro solícito. Maimónides se ha convertido indiscutiblemente en el "Guía", como propone ya el título de su principal obra filosófica, pero no sólo de los perplejos. En efecto, todos los que han estudiado sus obras lo han hecho a su guisa y de acuerdo con su propio nivel de comprensión.

No obstante, esta visión subjetiva es sólo

una representación parcial de la verdad. Lo que suscita las más violentas pasiones entre los estudiosos modernos más impasibles y serenos es el hecho de que el gran filósofo cordobés escribiera de una manera especial. El se veía a sí mismo como continuador de la tradición bíblica y talmúdica de escribir en dos niveles. Según su interpretación, la Biblia y el Talmud son textos escritos para las masas, pero contienen un sentido recóndito que se halla reservado a los filósofos y a otras personas facultadas para dar con él.

La idea básica que caracteriza su hermenéutica de las Sagradas Escrituras es la de que sus textos son pertinentes a todos los hombres de todos los tiempos. Su exégesis bíblico-filosófica consideraba cuatro variables:

En primer lugar, el componente lingüís-

En esta miniatura de un manuscrito de la Misné Torá maimonidiana, copiado en Portugal en 1472, se representa a Maimónides abrazando un rollo de pergamino, probablemente con su propia obra. El manuscrito se conserva en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

tico: la Revelación se transmite mediante una lengua, cuyas características semánticas y sintácticas no pueden ignorarse.

En segundo lugar, la perspectiva histórica. Hay temas y capítulos de la Biblia que sólo pueden comprenderse a la luz de la situación histórica particular, tomando en consideración, por ejemplo, el carácter de la sociedad que practica la idolatría o que aun no ha alcanzado un grado mínimo de desarrollo científico. La filosofía debe enseñarse según el método griego o el hebreo; el primero utiliza un lenguaje técnico difícil y sistemas de construcción que sólo pueden entenderse tras una agotadora iniciación; el segundo codifica la filosofía en un texto simbólico cuyas claves de interpretación se transmiten de maestro a discípulo.

La tercera variable en la interpretación de la Escritura por Maimónides es la dimensión psicológica: las profecías y la revelación se producen a través de seres humanos cuyas circunstancias antropológicas y psicológicas se reflejan en el contenido de aquellas.

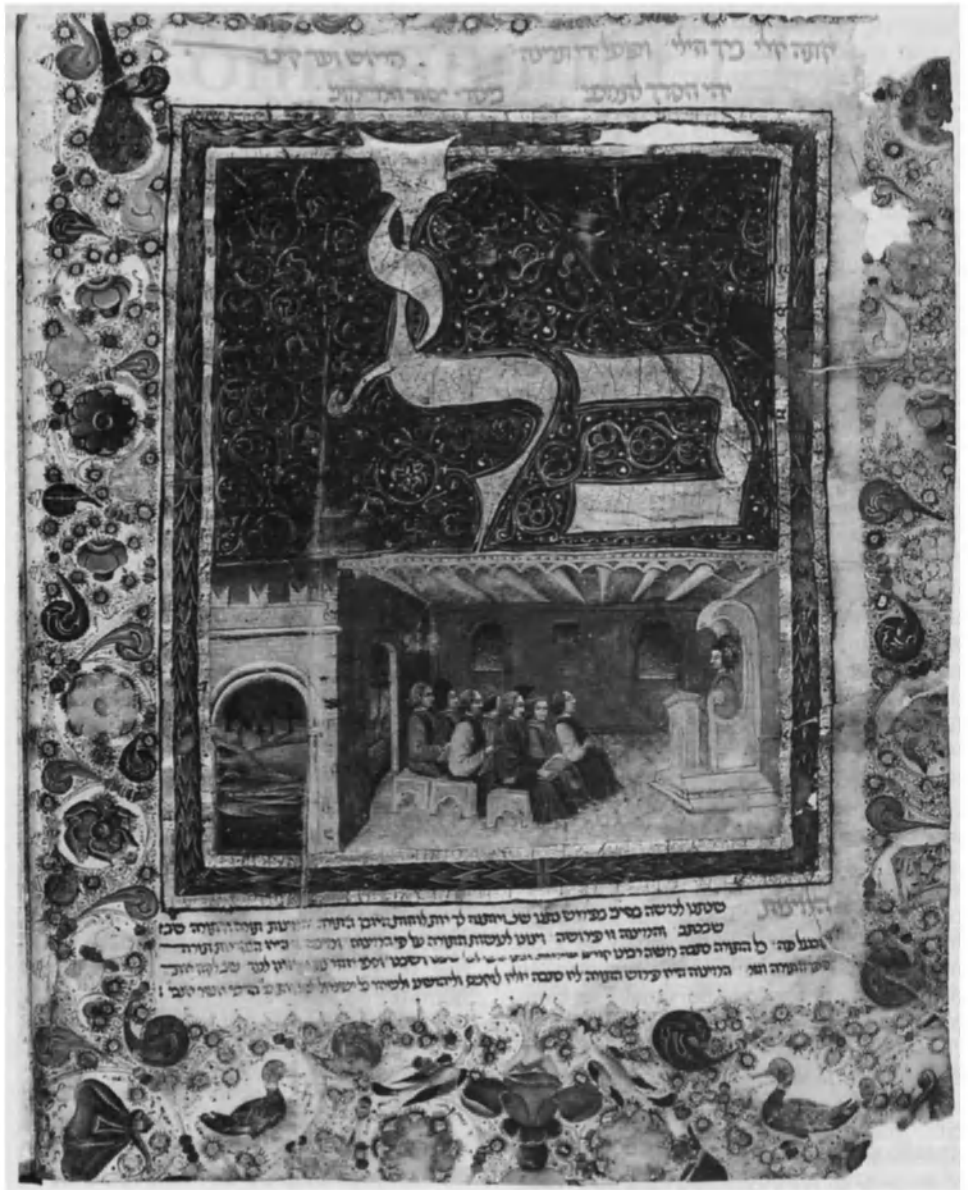
La cuarta variable, *Sod* (el secreto), consiste en la utilización por Maimónides del esoterismo como medio de enseñanza. Los textos sagrados deben tomar en considera-



Foto © Doctoro Urquía, Saldüero, Sorra, España



Dos manuscritos de la Misné Torá. El de la derecha, en pergamino, fue iluminado en el norte de Italia en el tercer cuarto del siglo XV. La ilustración de este folio representa a un maestro enseñando en la cátedra. El otro manuscrito, también en pergamino, fue realizado en escritura rabínica alemana por un escriba llamado Selomó.



► ción la existencia de personas distintas, muchas de ellas incapaces de alcanzar la perfección filosófica. Exponer a esas personas a las verdades metafísicas puede ser peligroso, tanto para ellas como para la sociedad. Por consiguiente, deben quedar limitadas a los iniciados.

Maimónides aplicó este método a sus propios escritos. En la introducción a su obra fundamental, *Guía de perplejos*, advertía expresamente al lector que iba a ocultar ideas esotéricas en su libro, escondiéndolas de tal modo que sólo aquellos que lo estudiaran concienzudamente y por entero serían capaces de dar con ellas. Y afirmaba que esa idea explica el significado secreto del proverbio del Sabio: "...manzanas de oro en engastes de plata" (Proverbios, capítulo XXV, versículo 11). El engaste de plata de su *Guía* fue inmediatamente objeto de admiración, pero todavía hoy sigue debatiéndose en torno a la naturaleza de su áureo contenido secreto.

Gracias a ese método, Maimónides fue capaz de construir una impresionante estructura arquitectónica del saber. Constantemente hallamos en su obra nuevas puertas secretas que llevan a un intrincado laberinto, lleno de referencias cruzadas y de indicios múltiples que conducen hasta el oculto tesoro filosófico, que a veces son diferentes tesoros para lectores distintos.

Maimónides fue un gran filósofo. Sería difícil exponer su sistema aquí. Para comprenderlo cabalmente el lector de hoy tendría que abandonar su cosmovisión contemporánea para adoptar la mentalidad

científica y filosófica del Medioevo. Sin embargo, y pese a todo, importa señalar que sus enseñanzas siguen siendo pertinentes. No cabe duda de que son controvertidas, pues el filósofo judío nunca pretendió ser "popular". Para presentar de manera adecuada su pensamiento habría que traducir muchas de sus ideas al vocabulario moderno.

Haciendo un esfuerzo para sintetizar sus ideales humanos, los presentaré como si constituyeran una escala de cuatro valores que deben alcanzarse sucesivamente: sociedad, plenitud personal o autorrealización, trascendencia y política. La sucesión de etapas nos permitirá comprender mejor cada una de ellas.

El uso de una analogía teatral nos ayudará a explicar el concepto maimonidiano de la ética. Una obra teatral podemos considerarla desde tres puntos de vista distintos. Puede entenderse como la realización de las instrucciones del guión o, desde el punto de vista del director, como la escenificación de una situación dada. Del mismo modo, la ética puede aprehenderse como deontología, como cumplimiento de imperativos éticos, o bien como realización utilitaria de una función social. Cabe aun una tercera posibilidad: considerar la ética como si fuera un psicodrama cuya función principal

radica en la influencia que tiene sobre los actores. La ética, así, es el camino de la autotransformación.

La primera etapa es, pues, la consecución de las virtudes sociales. La condición primaria del desenvolvimiento humano es la existencia de una sociedad sana y estable que garantice las libertades fundamentales del individuo. Maimónides pensaba como Aristóteles que los seres humanos son en verdad seres "sociales por naturaleza". Pero los hombres son individuos y, como tales, distintos unos de otros. Esto es a la vez una bendición divina y un peligro inminente. La estructura política es el instrumento mediante el cual la sociedad se gobierna a sí misma y asegura la posibilidad de desarrollo del individuo.

Maimónides criticaba severamente los regímenes autoritarios y fanáticos de su tiempo y anhelaba volver a los viejos sistemas bíblico y griego en los que podían florecer la verdadera religión, la ciencia y la filosofía. La propia vida de Maimónides, llena de vagabundeos y de persecuciones, constituía el mejor testimonio de la sinceridad de su argumentación.

Pero la sociedad no es un fin en sí misma. No existe una entidad hipostática que sea "el pueblo en sí mismo". Un pueblo, una nación, es sobre todo una construcción

cuyos elementos reales son los individuos. La sociedad debe permitir el desarrollo del individuo, el florecimiento pleno de su personalidad. Maimónides, sin embargo, no creía que esta “autorrealización” implicara una opción arbitraria. Existe realmente una esencia humana que los hombres deben encontrar. El imperativo principal es “¡Creced!”, y la sociedad debe facilitar su cumplimiento.

No encontramos aquí con la versión maimonidiana de la ética como autotransformación, la idea de un código moral individual moldeado según el modelo del psicodrama. La ética debe habilitar al hombre para crecer, para desarrollar sus facultades, especialmente las intelectuales. Sólo así puede el ser humano alcanzar el objetivo fundamental, el conocimiento de la verdad. La razón es la imagen divina que mora en cada uno de nosotros.

Las ideas hasta aquí expuestas podemos ilustrarlas con la exégesis de Maimónides sobre el Paraíso. El sufrimiento apareció en el mundo cuando Adán comió del fruto del Arbol del Conocimiento. Aparentemente, el relato bíblico nos presenta un paraíso de inocentes, pero tal interpretación es incorrecta. El relato sobre el Paraíso es una representación arquetípica de la condición humana. El Arbol de la Vida representa el conocimiento verdadero y —como veremos más adelante— la posibilidad de trascender la condición humana. Por otro lado, el Arbol del Conocimiento revela la distinción entre el bien y el mal, no entre lo verdadero y lo falso.

Sin entrar en la complicada exposición de Maimónides, quedémosnos con los dos tipos de conocimiento que aquí se nos presenta: el conocimiento racional objetivo, que se opone a los sistemas subjetivamente deformados, construidos por una imaginación sin censura ni control. El relato sobre el Paraíso no tuvo lugar en el mundo real sino que acontece en nuestro propio espíritu. Una lucha constante se desarrolla entre Adán y la serpiente, que representa las fuerzas irracionales en el hombre. Como lo ilustró magistralmente Goya, “el sueño de la razón engendra monstruos”.

En consecuencia, la edad mesiánica no significa cambios en las leyes de la naturaleza sino que, según Maimónides, representa la edad en que el hombre sanará de la ceguera espiritual que le hace peligroso para sí mismo y para sus congéneres.

Si Maimónides se hubiera quedado en esta fase de su pensamiento, sus enseñanzas habrían sido muy similares a las de otros sistemas racionalistas que encontramos en la historia de la filosofía. Pero el pensador cordobés utilizó los fundamentos filosóficos de su época que consideraban la posibilidad de una trascendencia humana, de una conjunción con una realidad sobrehumana. No podemos entrar en una explicación cabal de la naturaleza de esa realidad, el “Intelecto Activo” de la tradición medieval. En todo caso, esa filosofía implica que, más allá de la natural actividad racional discursiva, hay otra vía de conocimiento, la vía intuitiva de la profecía, y la posibilidad última de trascender la experiencia humana ordinaria.

No podemos afirmar que Maimónides aceptara la realidad de la experiencia mis-



Foto © Academia de Ciencias, Budapest

Este manuscrito de la Misné Torá fue copiado en Colonia (Alemania) en 1294-1296 por Natán ben Shimón ha-Leví y completado en la misma ciudad en 1413. Las miniaturas parecen proceder de la región de Cambrai (Francia) o del Rin medio, a fines del siglo XIII o principios del XIV.

Retrato de Maimónides (a la izquierda) y del también filósofo judío Isaac Abravanel en una edición con comentarios del Guía de perplejos publicada en Vilna (URSS) en 1904.



Foto © Instituto Arias Montano, Madrid

tica, pero sí hizo hincapié en una especie de experiencia metaintelectual cuyo modelo es la profecía bíblica y que alcanzó su nivel más elevado con Moisés. Según los rabinos, Moisés murió la “muerte por un beso”. Este beso, núcleo del simbolismo de *El cantar de los cantares*, es la verdadera inmortalidad, la unión del alma con la trascendencia.

La cuarta etapa en el pensamiento de Maimónides es la de la política. En este punto su filosofía se parece a la de numerosos pensadores místicos, y es posible que el gran pensador se sintiera tentado de seguir las huellas de aquellos que han alcanzado la perfección y la felicidad olvidando la sociedad. No obstante, Maimónides consigue cerrar el círculo. Para él el símbolo importante es la escala de Jacob por la que suben y bajan los enviados de Dios. Hasta ahora lo hemos visto subiendo, pero él habla también de un retorno a la sociedad. El profeta no se interesa sólo por su propia experiencia, sino que tiene el deber de aportar la redención a la sociedad, no porque necesite de ésta sino más bien porque debe seguir los caminos del Señor ahora que ha alcanzado el más alto grado de moralidad. En un acto de gracia Dios abandonó su soledad perfecta y creó el universo. Imitándole en esto hallamos el auténtico significado de la política y somos capaces de volver a la primera etapa, la de la sociedad. Este es también el auténtico significado de la Biblia, el mensaje de la profecía: que un nuevo ciclo comienza en el punto en que el profeta vuelve al pueblo y le presenta un código moral.

Toda síntesis es inevitablemente una deformación, y la nuestra no escapa a la regla. De todos modos, si hay algo que quepa añadir para suavizar las aristas de la mala inteligencia, sería la idea de la responsabilidad absoluta de la elite.

Igual que hay seudoreligiones como la idolatría, hay seudoelites. Siguiendo con la exégesis de Maimónides del relato sobre el Paraíso, podríamos decir que apostados frente al Arbol de la Vida hay ángeles con las espadas en alto, y siempre hay gente que confunde el centelleo de la espada con el resplandor del Arbol mismo, como les ocurre a quienes ven experiencias místicas en el uso de las drogas. Siempre habrá falsos profetas, contra los cuales deberá luchar la humanidad.

Los intelectuales, los hombres de ciencia y los eruditos no son profetas, pero, según Maimónides, forman una elite que influye en el desarrollo futuro del mundo. El verdadero dirigente político, cultural o espiritual no debe evidentemente actuar en su propio interés ni como representante de un grupo o facción; su obligación es consagrarse a los intereses generales de la comunidad. No obstante, los ideales mesiánicos de Maimónides no se limitaban a una sola comunidad o sociedad. Al “final de los tiempos” el mundo entero se verá libre de la maldición de la guerra y, como dijo el profeta, la Tierra estará llena de comprensión como los océanos de agua. □

SHALOM ROSENBERG, investigador israelí, es actualmente profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Son numerosas sus publicaciones y libros sobre temas de religión y pensamiento judíos.

Averroes o la razón tolerante



Foto © Mas, Barcelona

Esta estatua de Averroes, obra de los hermanos Vallmitjana, adorna un nicho en la Universidad de Barcelona.

AL hablar de Averroes, no es mi propósito evocar la figura por la que los escolásticos latinos sentían ilimitada admiración. Tampoco al hombre que comentó a Aristóteles hasta el punto de rivalizar con su modelo. Ni siquiera voy a detenerme en su vida de juez tranquilo y piadoso, en la afinidad de su método con el que elaboraron los grandes juristas del Islam y que se caracteriza por el abierto combate del espíritu contra sí mismo. Me demoraré más bien en dos ideas, dos ideas que nos ponen de golpe ante los verdaderos problemas, ante las cuestiones de fondo, desde siempre planteadas.

La primera es la de la unidad de la razón. Conocer es participar en el saber universal. Digo razón y no “intelecto”, como decía Averroes, fiel al lenguaje de los filósofos de Alejandría y de Bagdad. Pero trasponer no significa ser infiel al rigor y a la precisión; es sólo negarse a que terminen en la insignificancia y la indecisión, en el objeto flexible de una erudición que no pasa de ser eso: erudita.

La unidad de la razón, pues: he aquí la tesis de Averroes, una tesis que suscita intrépidos desarrollos. Se trata del pensamiento humano, decía Ernest Renan, y de ese pensamiento en su conjunto, “como resultante de fuerzas superiores y como fenómeno general del universo”. Unidad de la razón, es decir de los principios que gobiernan nuestra manera de comportarnos en la demostración que avanza, en la prueba que cuaja, en la experiencia fructuosa. Unidad de la constitución psíquica de los hombres, es decir de las privaciones y de los vicios que engendran el dolor y los sufrimientos, igual que las facultades que permiten edificar la ciudad de la comprensión y de la concordia. Una humanidad una, viva y permanente, tan esencial para sí misma como la dignidad lo es para el más individualista de los individuos. Así tú que conoces y que eres, no eres, en cuanto a tí mismo, más que un magnífico ejemplar de lo universal.

La segunda idea no deja de guardar relación con la primera. La razón no puede destruir la fe, porque una y otra expresan la misma verdad. Ahora bien, es ésta una tesis que no podía dejar de desagradar lo mismo a los escolásticos de antaño que a los ideólogos de hoy. Quedémosnos por lo pronto con la idea de que dos verdades no se contradicen. Pero téngase presente que se trata de verdades en un sentido que ningún enunciado puede agotar. No se trata de verdades inertes que podemos obtener y poseer. El auténtico Averroes es un practicante de la tolerancia racional, de una tolerancia sin complacencias, sin escepticismos y sin moralismos. 1) En primer lugar, la razón no debe tratar de chocar inútilmente con la fe o de destruirla en aquellas personas que la sienten como una necesidad. Los hombres

viven según una gran variedad de relaciones, de empresas y de creencias. Las opiniones difieren, incluso divergen. Y con ello no les va mal a los hombres. Las opiniones hay que saber respetarlas. Y respetar significa antes que nada explicar y comprender. 2) En segundo lugar, la razón exige que se examine a las demás culturas con un espíritu de comprensión y de objetividad: “Lo que sea conforme a la verdad — entiéndase a la verdad que es el resultado de una investigación — lo aceptaremos con júbilo; (...) lo que no sea conforme, lo señalaremos y lo excusaremos...” Venga de donde venga, el saber sólo tiene condiciones de validez que cumplir, nada más. Y la herencia que se dejan entre sí las culturas no está hecha sólo de saberes: su alcance es más amplio. Una cultura es para otra un pensamiento que conforta o que pone a prueba. 3) Por último — aunque esto no lo haya dicho explícitamente Averroes, a ello conduce todo su talante intelectual — lo que puede decirse de la religión y de la filosofía puede también decirse de cualquier sistema de creencias: dos verdades que se oponen entre sí es el programa de una identidad que se ignora, de una identidad que hay que descubrir. Es una invitación a la búsqueda, a la meditación, a la elaboración de una unidad que trascienda la diversidad, contradictoria en su expresión, en su apariencia.

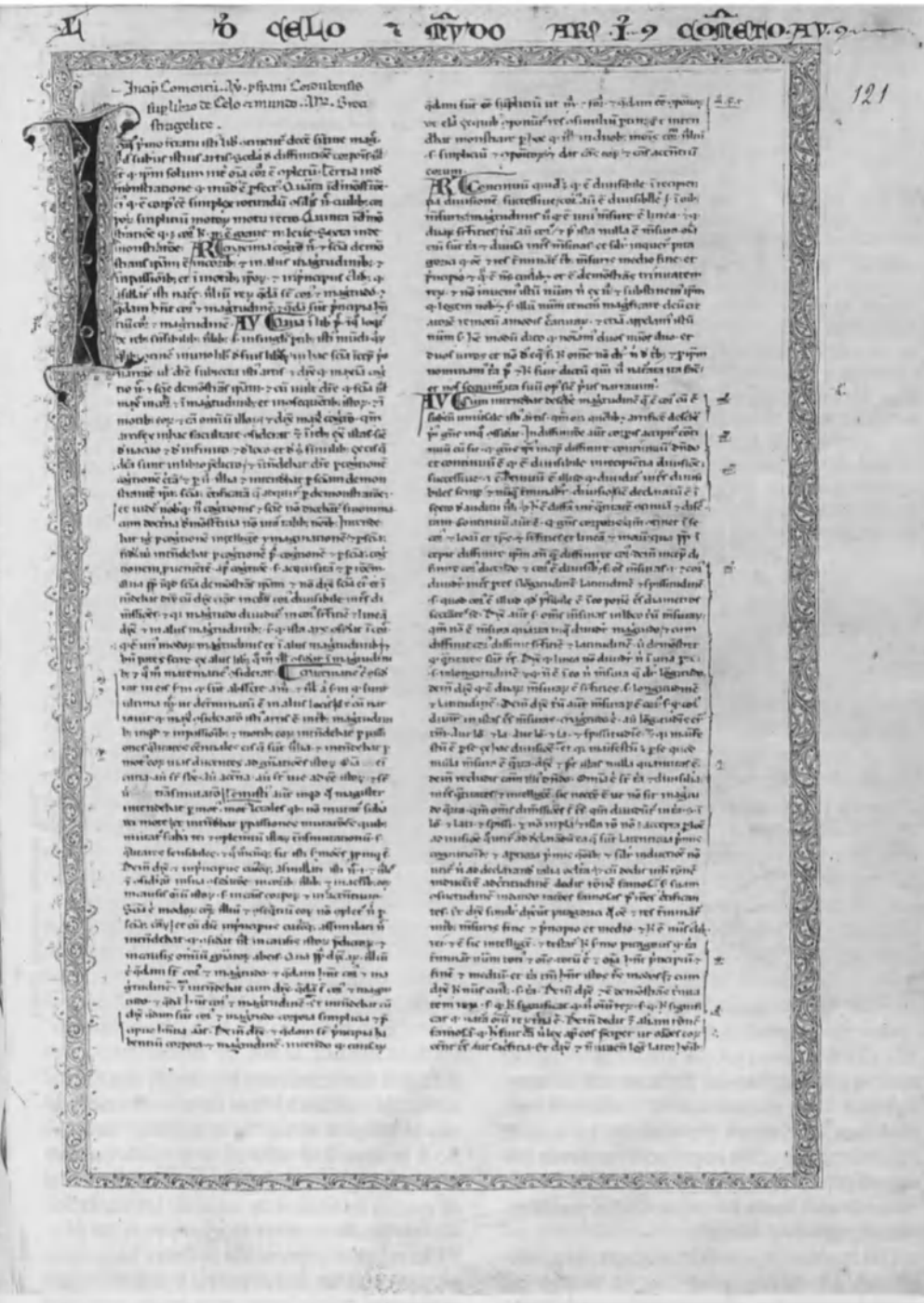
A fuerza de estudio, de filología, de vanas y prolijas notas, se corría el riesgo de ocultar los ejes más evidentes e íntimos del pensar de Averroes, los más expresivos de su vida. Es en ellos donde podremos encontrar razones para conmovernos. Y lo menos que cabe esperar es que recordáramos esos ejes ideológicos nos confirme, ahora que se plantea la angustiosa cuestión de si puede existir un “humanismo moderno”, en la continuidad de las exigencias que con tanto vigor supo expresar el filósofo cordobés.

Un día en que le contaban la manera como un santo varón curaba a los hombres y mujeres mandándoles que gastaran cantidades de dinero correspondientes al valor supuesto, que él mismo fijaba, de sus órganos enfermos, no se le ocurrió a Averroes fulminar contra la superstición, sino que dijo: “He aquí un hombre que cree que el ser puede ser conmovido por el don”. Esperemos que la evocación del camino de Averroes, el de un pesamiento inmensamente abierto, conmueva a los hombres de nuestro tiempo. □

MOHAMMED ALLAL SINACEUR, director de la División de Filosofía de la Unesco, ha sido miembro del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia y posteriormente profesor de sociología de la Universidad Hassán I de Casablanca (Marruecos). La mayoría de los numerosos artículos que ha publicado tratan de problemas filosóficos y de la historia de las matemáticas.

Averroes y la tradición filosófica islámica

por Artur V. Sagadeev



Página de un manuscrito medieval en latín del comentario de Averroes sobre el Libro del Cielo y del Mundo de Aristóteles. Las traducciones latinas del gran filósofo árabe cordobés se multiplicaron muy pronto, gracias sobre todo a la famosa Escuela de traductores de Toledo en la que colaboraban estrechamente sabios árabes, judíos y cristianos.

EL nombre de Ibn Rušd (Averroes) se ha convertido en el símbolo del racionalismo y de la libertad de pensamiento, del rechazo de la mística en todas sus formas y de la fe ciega en las Sagradas Escrituras. La influencia del filósofo de Córdoba alcanzó una gran difusión, tanto por sus propios escritos y por los trabajos de sus discípulos europeos, los averroístas, como por los ataques de sus adversarios, que llegaron hasta el punto de atribuir a Averroes la doctrina de los “tres impostores”—Moisés, Jesús y Mahoma—que en su tiempo suscitó gran escándalo.

Más de una vez se ha anatematizado su concepción de que el espíritu individual es perecedero mientras que la razón humana es inmortal, concepción que a lo largo de varios siglos, y especialmente en las obras de Jan Jandunski, Dante, Herder y Kant, ha ido asociada a la idea hoy familiar de la unidad en el desarrollo intelectual y moral de la humanidad.

Ciertamente, Ibn Rušd no ha usurpado su fama, pero su resplandor deja en la sombra los méritos de los filósofos musulmanes de Oriente que le precedieron, sobre todo los de al-Fārābī (870-950) e Ibn Sinā (Avicena, 980-1037), cuyas enseñanzas, en opinión de algunos entendidos, tendían a conciliar la razón y la fe y carecían, por ende, de la coherencia interna propia de Ibn Rušd. Pero, a decir verdad, esos predecesores no sólo permitieron que naciera la filosofía hispanoárabe y que alcanzara su plenitud con Ibn Rušd sino que fueron ellos los verdaderos autores de las teorías que suelen atribuirse a este último.

Las divergencias entre los puntos de vista de Ibn Rušd y los de sus predecesores no se deben a un grado menor de coherencia en la aceptación del racionalismo o en la fidelidad a la filosofía de Aristóteles, sino a las particularidades socioculturales y políticas en la zona oriental y en la occidental del mundo musulmán medieval. Esas divergencias no se refieren al principio mismo de la autonomía de la razón humana sino únicamente a las modalidades de su aplicación en las doctrinas relativas a la “ciudad ideal”.

El racionalismo de Ibn Rušd alcanza su más cabal expresión en el *Tratado decisivo sobre la armonía de la religión y de la filosofía*, en el que los hombres se dividen en tres categorías: los “retóricos”, los “dialécticos” y los “apodícticos”. Para los primeros, las convicciones son fruto de los argumentos retóricos a los que recurren cuando desean convencer de un punto cualquiera a sus oyentes, sin tener en cuenta la validez de tal punto. A juicio de los segundos, las convicciones resultan de los “argumentos dialécticos” en el sentido aristotélico del término,

Foto © Biblioteca Nacional, París

La herencia del pensamiento clásico grecolatino tuvo en Averroes el máximo intérprete medieval; él iba a transmitirla a otros grandes pensadores como su compatriota Maimónides y a los principales escolásticos cristianos como Tomás de Aquino, Alberto Magno y Duns Scoto, que le consideraban "El Comentador" por antonomasia de Aristóteles. Abajo, busto de Platón que se conserva en el Museo Vaticano de Roma. A la derecha, miniatura persa en que aparece Aristóteles en la figura de un grueso mollah sentado, tomada de un manuscrito en versos persas titulado Aforismos sobre la higiene atribuido a Aristóteles.

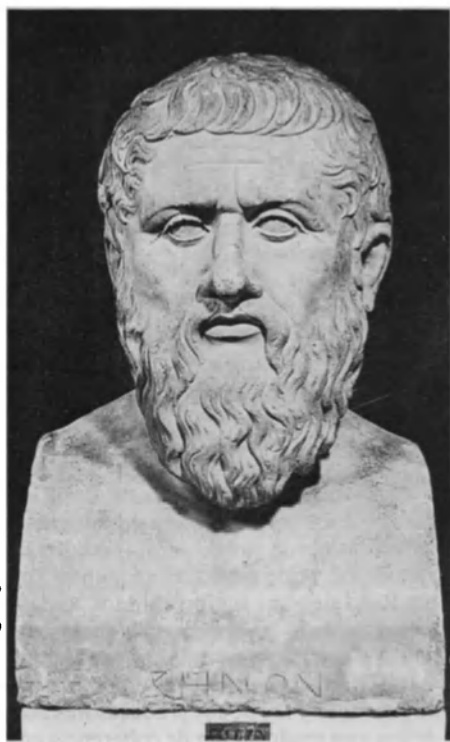


Foto Anderson © Roger Viollet, París



Foto © Biblioteca Nacional, París

► es decir los que se basan en premisas "generalmente admitidas", verosímiles, y por eso mismo incapaces de generar un conocimiento verdadero. En cuanto a los terceros, llegan a las convicciones mediante demostraciones fundadas en premisas seguras.

Ibn Rušd asimila los "retóricos" al "vulgo", a la "multitud", es decir a la masa de los fieles no iniciados en las sutilezas de la teología y menos aun de la filosofía. Los "dialécticos" son los representantes de la teología especulativa (teórica), y los "apodícticos" los filósofos que en todas las sociedades forman el pequeño y selecto grupo intelectual con posibilidades de acceso al conocimiento auténtico.

Pues bien, esta teoría no pertenece a Ibn Rušd. Ya al-Fārābī la había anunciado e Ibn Sinā la había desarrollado en forma pormenorizada. Los filósofos del Oriente musul-

mán ya clasificaban los argumentos en apodícticos (demostrativos), dialécticos, retóricos, sofísticos y poéticos, en orden decreciente de valor cognoscitivo: desde los argumentos apodícticos "absolutamente verdaderos" hasta los argumentos poéticos "absolutamente falsos".

Los argumentos poéticos ocupan el grado inferior de la escala porque no toman en consideración los objetos reales, en su existencia "en sí", sino sus imágenes, que son el fruto de la más pura subjetividad. Esos argumentos están destinados a obrar sobre la imaginación del hombre y no sobre su razón, suscitando en él emociones positivas o negativas. Los argumentos poéticos y retóricos se asimilaban a la religión, los sofísticos y dialécticos a la teoría especulativa.

En su concepción de las relaciones entre

la fe y el conocimiento Ibn Rušd, Ibn Sinā y al-Fārābī partían los tres de la convicción de que la religión es un "arte político" necesario a la sociedad sólo en la medida en que ésta se compone de una mayoría aplastante de gentes incapaces de asimilar las verdades abstractas de carácter teórico y para las cuales la religión representa la única base apta para prestar un marco moral y jurídico a sus relaciones.

La filosofía y la religión, afirmaban en su enseñanza, se asemejan en la medida en que una y otra tienen por objeto los fundamentos últimos de la existencia. Pero esa semejanza es nominal y no efectiva. Al-Fārābī consiente en ver en la religión la nuera de la filosofía, pero no su hija, e Ibn Rušd hermana de leche, pero no de sangre. Pues, en lo que atañe al conocimiento, ciencia y religión son extrañas una a otra en

cuanto razón que opera a partir de demostraciones rigurosas y fe fundada en la retórica y en las imágenes míticas y poéticas.

La idea de que los predecesores de Ibn Rušd hicieron concesiones a la teología y al misticismo surge de una visión muy difundida pero completamente errónea de la historia de la filosofía árabe musulmana de la Edad Media. Según ella, esta filosofía debe sus rasgos específicos a una recuperación ciega por el mundo islámico del patrimonio de la Antigüedad que integró a la metafísica aristotélica ciertas ideas provenientes en realidad de obras neoplatónicas erróneamente atribuidas a Aristóteles. De ahí que se estime que el gran mérito de Ibn Rušd consiste en haber sabido purificar las ideas aristotélicas de esas "escorias" neoplatónicas. La falsedad de tal afirmación se desprende del simple hecho de que ni al-Kindī (hacia 800-870), que sentó las bases del aristotelicismo oriental, ni al-Fārābī, que lo sistematizó, confundieron las obras aristotélicas con las neoplatónicas, como lo atestiguan sus propios tratados en los que pasan revista al conjunto de la obra del gran pensador de la Antigüedad.

El análisis de las obras de al-Fārābī, a quien se considera responsable de ese "pecado original" de la filosofía árabe, muestra a las claras que con toda deliberación el filósofo integró en ellas la concepción neoplatónica de la emanación (emisión extratemporal de la existencia a partir de un único origen), como doctrina capaz de conciliar formalmente la tesis aristotélica de la eternidad del mundo con el dogma religioso de su creación.

Habida cuenta de la situación social y política que atravesaba el Oriente musulmán en el siglo X, y cuando ante los filósofos se abría la perspectiva de fundar modelos de "estado ideal", a semejanza de la "ciudad ideal" de *La República* de Platón, esa conciliación se hacía indispensable. Igual que en la concepción platónica, los filósofos encabezaban el estado, cuyo fundamento ideológico sería una religión igualmente ideal, calcada sobre la filosofía. Y la teoría de la emanación constituiría el eje de tal religión.

Hizo posible la existencia de doctrinas sobre la "ciudad ideal" el enorme éxito obtenido en el oriente del mundo musulmán por los movimientos shiíes ismaelíes, que predecían el próximo derrumbe del califato abasí, "imperio del mal" fundado en una religión "falsa". Muy diferente era la situación en el oeste del mundo islámico. Ni en al-Andalus ni en el Magreb existían presupuestos objetivos que permitieran soñar con un estado basado en una ideología distinta de la doctrina religiosa vigente. Ello explica que para Ibn Baŷŷa (Avempace, nacido en Zaragoza, muerto en Marruecos



Foto © Jean-Loup Charmet, París

Si Averroes recoge en su obra el aporte esencial de los filósofos de la Grecia clásica, no quiere ello decir que sea un simple continuador y discípulo. Por el contrario, en el filósofo cordobés culmina y se enriquece toda una gran corriente de la filosofía propiamente islámica que se había iniciado con los grandes pensadores de Oriente como al-Kindī, al-Fārābī y Avicena (Ibn Sīna) que habían encontrado sus mejores continuadores en los pensadores y filósofos de al-Andalus. En la foto, Ibn Sīna según un retrato imaginario hecho para la Crónica de Thevet, monje y viajero francés del siglo XVI, que se conserva en el Museo de Historia de la Medicina de París.

en 1139), primero de los grandes filósofos aristotélicos del Occidente musulmán, el caso ideal es el de los individuos aislados que mediante un perfeccionamiento intelectual y moral consiguen alcanzar la felicidad, aun cuando siguen viviendo dentro de las estructuras de un estado imperfecto. De la misma manera, para Ibn Tufayl (filósofo granadino muerto en 1185), antecesor y amigo de Ibn Rušd, eso constituye el atributo de las personas individuales y no del conjunto de la sociedad. Por último, el propio Ibn Rušd hace hincapié explícitamente en la inanidad de los intentos de elaborar formas "racionalizadas" de religión.

Igual que sus predecesores, el filósofo cordobés consideraba indispensable interpretar alegóricamente los pasajes del Corán que estaban en contradicción con los principios filosóficos de aprehensión del mundo, pero era partidario de diferenciar aun más claramente las esferas del conocimiento y de la fe, de la ciencia y de la religión. Por su parte, al-Fārābī toleraba en el estado ideal las actividades de los teólogos especulativos, aun cuando reducía la teología a la función de sirviente de la filosofía que se contenta con respaldar las posiciones tomadas por los filósofos en el poder. En cambio, Ibn Rušd, en sus comentarios a *La República* platónica, los aparta de los asuntos del estado. Más aun, recomienda a los dirigentes musulmanes que condenen las obras de los teólogos por llevar en sí los gérmenes de la disidencia y posibilitar la aparición de toda clase de sectas que precipitarían a la sociedad en el abismo de las guerras civiles.



Monedas de al-Andalus y del Magreb: (de arriba abajo) dirhem de Yahya al Mamun, Toledo, 1069; dinar 'abbādi de al-Mutamid, Sevilla, 1082; dinar almoravide de Ali Ibn Yusuf, Fez, 1132.

Fotos © Museo Arqueológico Provincial, Córdoba

► Todo lo que acabamos de decir desmiente formalmente la idea que todavía apunta con demasiada frecuencia de que los filósofos árabes fueron simples comentaristas capaces apenas de repetir, con mayor o menor éxito, las enseñanzas de sus maestros griegos de las épocas clásica y helenística. En realidad, su relación con la tradición filosófica antigua era infinitamente más selectiva, crítica y creadora. Tal como la ilustran Ibn Rušd y sus predecesores orientales, la filosofía árabe supo responder a la demanda de las fuerzas progresistas de las sociedades "teologizadas", cualitativamente muy distintas de la sociedad antigua. De ese modo, preparó el terreno a un pensamiento filosófico liberado de la tutela de la Iglesia como es el del Occidente europeo medieval, el del Renacimiento y el de los tiempos modernos. Con ello, el patrimonio de la tradición oriental y occidental del mundo islámico se fusionó con la corriente del pensamiento filosófico creador de la humanidad en su conjunto. □

ARTUR VLADIMIROVICH SAGADEEV es un conocido especialista soviético en problemas de la filosofía arábigo-musulmana. Ha escrito un centenar de publicaciones en la materia, particularmente tres monografías sobre al-Fārābī, Ibn Sīna e Ibn Rušd. Ha traducido numerosos textos de pensadores árabes de la Edad Media y de la época contemporánea. Dirige el grupo de estudios islámicos del Instituto de Información Científica en Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias de la URSS y es miembro del consejo científico sobre historia de la filosofía de la Sociedad Filosófica de su país.



Arriba, manuscrito en escritura árabe magrebí del Kitāb al-Kulliyāt (Libro de las generalidades de la medicina), la obra médica fundamental de Averroes. La copia data de principios del siglo XV. A la derecha, manuscrito en escritura árabe magrebí del libro de Averroes titulado Las Sumas, con anotaciones marginales en árabe, hebreo y latín. La obra contiene seis tratados del filósofo cordobés comentando otras tantas obras de Aristóteles.

Fotos © Biblioteca Nacional, Madrid

Mosé ben Maymun y su ideal universalista

por Angel Sáenz-Badillos

CUANDO volvemos la vista desde el siglo XX hacia un pensador medieval, más que contenidos concretos o pensamientos acertados que puedan tener ecos y repercusiones en nuestra época tenemos que buscar actitudes. Un pensador del siglo XII como Moseh ben Maimon, Maimónides, es hijo de su tiempo en todos los aspectos. Está condicionado por su situación personal—de emigrado y desarraigado en buena parte de su vida—, por las categorías en las que se desarrolla la vida intelectual

de la comunidad judía, por los presupuestos y problemas a los que responde la filosofía de su época. En ese sentido, su pensamiento refleja las peculiaridades de una comunidad religiosa minoritaria inmersa en las grandes corrientes del pensamiento islámico dominante en el Cercano Oriente, el norte de África y gran parte de España.

Una visión superficial de la obra de cualquier pensador medieval podría perderse en sus respuestas a problemas condiciona-



Foto © Derechos reservados

Dos efigies de Maimónides: la de la derecha es la primera representación gráfica del filósofo hispano-judío y figura en la obra de Biagio Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum, Venecia, 1744. Alrededor del busto aparece el nombre de Maimónides en hebreo. La otra efigie es un bajorrelieve en mármol blanco de 1949, obra de Brenda Putnam, uno de los 23 plafones que recuerdan a los grandes legisladores de la humanidad en la Cámara de Representantes del Capitolio de Washington.

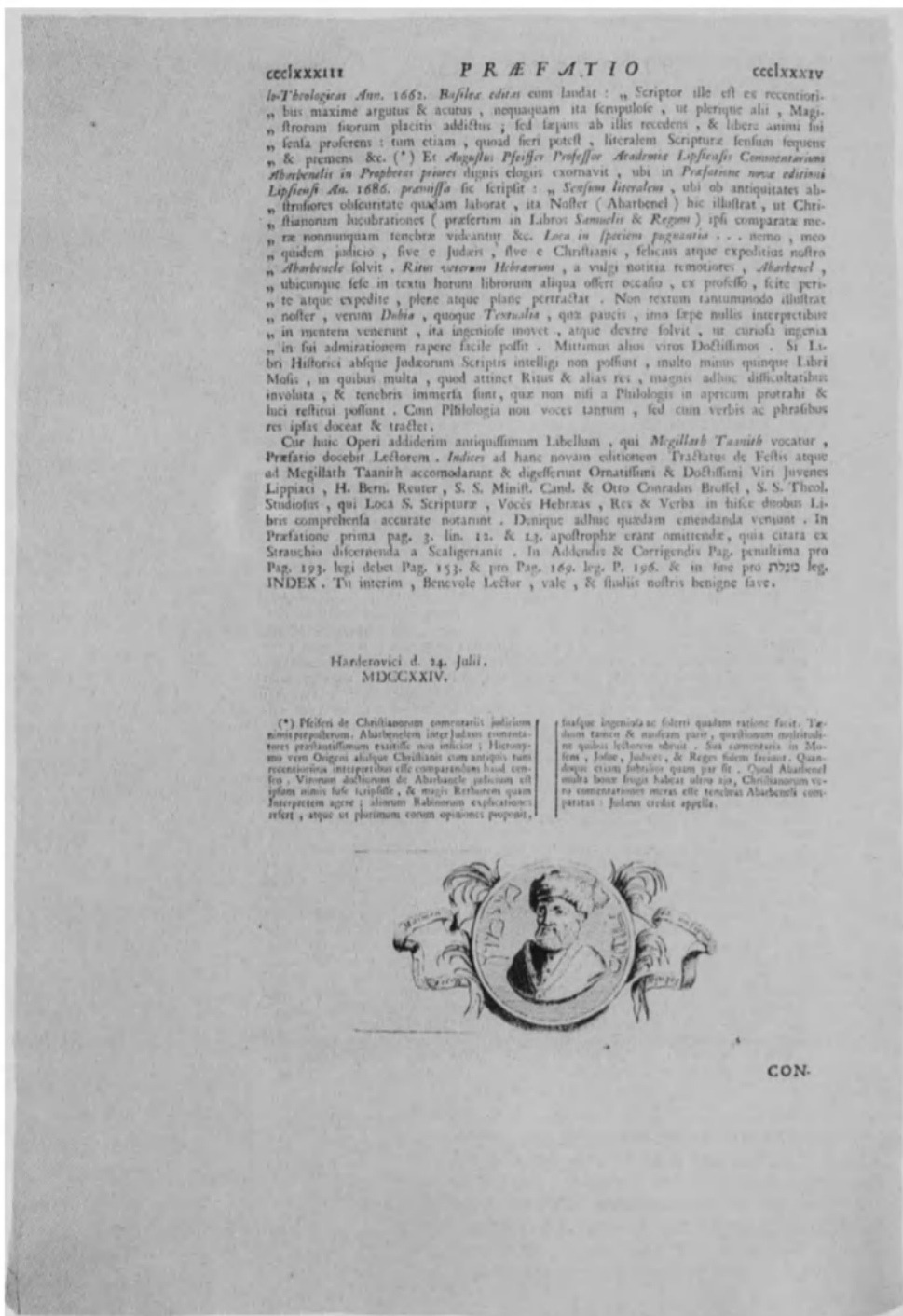
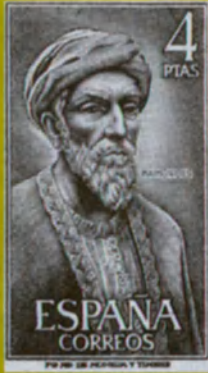
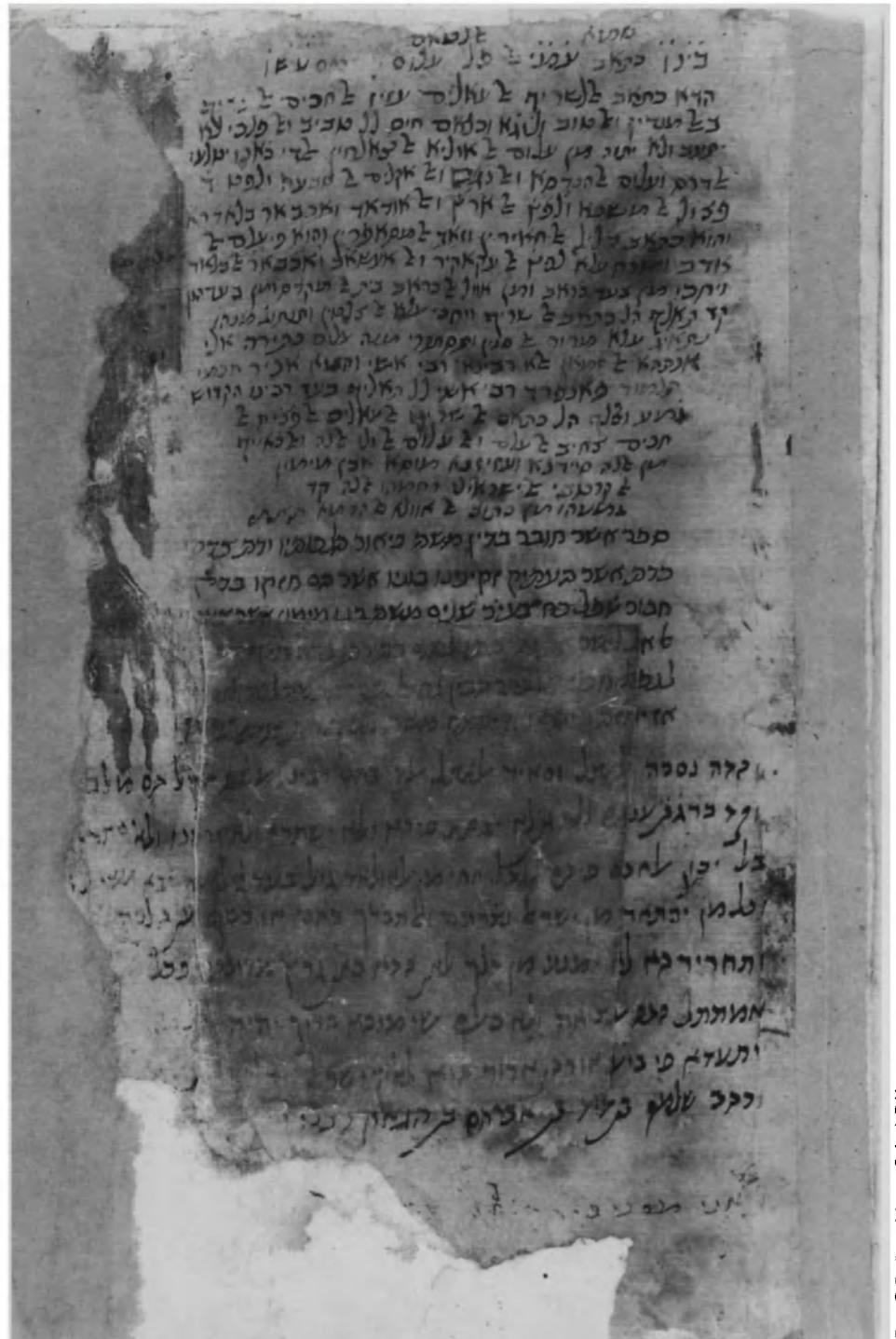


Foto © Biblioteca Nacional, Madrid



Tres sellos de correos entre los muchos que se han dedicado a Maimónides en diversos países: (de izquierda a derecha) sello español de 1967 con la estatua existente en Córdoba; sello de Israel de 1953; sello emitido por Granada (Antillas) en 1970.



Manuscrito autógrafa en papel del Luminar o Comentario a la Misna, escrito en árabe con caracteres hebreos, según la costumbre de Maimónides. Contiene el comentario al primer "Orden" misnalco. Se ha fechado hacia el año 1168, poco tiempo después de la llegada de su autor a El Cairo.

► dos por el momento histórico, pasando por alto una dimensión mucho más profunda. Los grandes pensadores rara vez revolucionan radicalmente las categorías de su época: partiendo de ellas, lo que suelen hacer es abrir nuevos caminos, marcar direcciones al pensamiento y a la conducta humana que permiten avanzar a pasos de gigante sin quedar aprisionados en la tela de araña de cada época. Es esa actitud de supratemporalidad, de inicio de rompimiento, la que caracteriza a los grandes pensadores del pasado. Y, en este sentido, nos atrevemos a decir que Maimónides es sin duda uno de los grandes pensadores medievales, de los que mejor han sabido abrir nuevos caminos.

Mientras la mayoría de sus correligionarios contraponen radicalmente el mundo de su fe, la Tora o Ley de Moisés, y el mundo del saber humano, de la ciencia y de la filosofía heredadas de los griegos, Maimónides será uno de los maestros del judaísmo que mejor entienden que no debe darse esta contraposición. Para él, las ciencias humanas no pueden estar en el polo opuesto de la fe, sino que deben complementarla y ayudar a profundizar en ella. En último término, los contenidos de la filosofía aristotélica y los de la fe mosaica coinciden en su esencia. El ideal religioso sólo puede alcanzarse para Maimónides aquel que es capaz de asimilar a la vez las ciencias humanas y las divinas. Moisés y Aristóteles se dan la mano para ayudar al hombre a llegar a la cima de la perfección, el conocimiento y el amor de Dios. No olvidemos que la sociedad en la que vive, y muy especialmente su propia comunidad judía, tienen una visión absolutamente religiosa del universo, totalmente centrada en Dios. Maimónides no rompe con ese punto de vista, pero exige la integración de otro elemento más específicamente humano, la razón, la filosofía. Pocos pensadores medievales han contribuido más que él a que se termine la antinomia entre la fe y la razón.

El racionalismo de Maimónides es una faceta más de su humanismo. Ser racionalista en plena Edad Media significa terminar con el temor ontológico a lo supranatural y desconocido, acabar con los miedos irracionales del hombre, luchar contra todo tipo de alienación, no aceptar siquiera unas normas morales impuestas al hombre por una Voluntad arbitraria; es, en una palabra, humanizar la fe del hombre creyente. Y el hombre medieval es fundamentalmente creyente, como lo es el mismo Maimónides. Pero su esfuerzo va dirigido a construir un universo mucho más humano aunque siga centrado en Dios. El hombre, ser creado que aspira a la unión amorosa con Dios, sólo logrará su fin último realizándose plenamente como hombre, haciendo más digna su vida, despojándose de su ignorancia para poder mejorar su conducta.

Maimónides quiere ayudar al hombre de su tiempo a liberarse de sus perplejidades, de todo tipo de supersticiones que le esclavizan y aun de las pasiones que le arrastran sin permitirle ser plenamente humano. Hacer hincapié en el elemento racional no es para él romper con la dimensión teocéntrica de su universo, sino poner cada cosa en el lugar que le corresponde. El hombre no

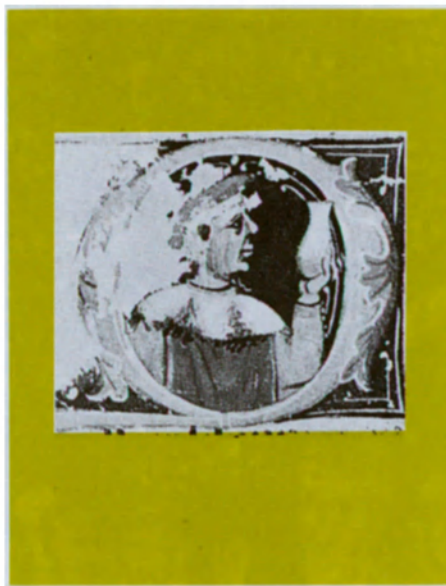


Foto © Biblioteca Nacional, Viena

Miniatura del siglo XII que representa a Maimónides examinando la orina de un frasco. Además de filósofo y pensador religioso, Mosé ben Maymún fue, como Ibn Rušd, uno de los principales médicos de su época y en sus numerosas obras de medicina (Comentario a los aforismos de Hipócrates, Compendio de los libros de Galeno, Tratado sobre el asma, Guía de la buena salud...) resume y desarrolla los saberes de su tiempo en la materia.

llega al amor divino a través de una falsa mística, por un camino irracional en el que pudiera disfrazar su ignorancia, sino a través del camino del conocimiento, de la sabiduría; del aprendizaje de las ciencias humanas complementadas por la ciencia divina. A lo largo de ese sendero, no hace falta renunciar a la propia inteligencia, ni lanzarse en los brazos de lo irracional desconocido. Y lo mismo ocurre en el campo de la ética: el hombre no se ve sometido a la arbitrariedad del Ser supremo; los mandamientos que se contienen en la Ley de Moisés tienen todos una razón de ser, no son obligaciones impuestas porque sí a la voluntad humana. Maimónides edifica así un humanismo que sigue siendo religioso, pero que es ante todo humano.

Y ese humanismo le lleva a la lucha contra la alienación del hombre, contra todo aquello que le separa de su verdadera función en el universo. Maimónides lucha contra cualquier tipo de idolatría, porque le parece que es una de las formas más peligrosas de alienación: convertir en objeto de culto las esferas, las estrellas o las imágenes, hacerse esclavo de supersticiones, creer en la astrología o practicar cualquier tipo de religiosidad primitiva impide al hombre realizarse plenamente. Hasta el dejarse llevar por la fiebre de una actividad económica no justificada por las propias necesidades le parece otra forma de alienación, lo mismo que convertirse en esclavo de las pasiones más bajas. La razón y el conocimiento constituyen para él la verdadera liberación del hombre.

El mal que hay en el universo no es obra de Dios, es el resultado de lo que unos hombres hacen a otros, o del daño que se produce el hombre a sí mismo. Y, la mayor parte de las veces, es consecuencia de la ignorancia. Sólo la ciencia, que es para el ser humano como la visión para el ojo, es capaz de alejar la enemistad y el odio. El que no tiene conocimiento es como un ciego que va tropezándose contra las paredes o golpeando a los demás. Uno de esos males que los hombres pueden infligirse mutuamente es la tiranía. La condición necesaria para la redención histórica de los hombres es el verdadero conocimiento.

Es tal la amplitud de espíritu de Maimónides que su pensamiento desborda los límites estrechos de la mayoría de sus correligionarios, y no piensa tan sólo en categorías judías, sino que adquiere una dimensión universal. El camino hacia Dios no queda reservado al pueblo escogido, sino que está abierto a todos los hombres. Los grandes filósofos helénicos recorrieron una gran parte del camino que lleva al verdadero conocimiento, y las promesas de la Biblia no son solamente para el pueblo judío, sino para todos los humanos. Se mantiene así Maimónides fiel a la fe de sus mayores, pero al mismo tiempo abre los brazos a todos los hombres con una dimensión realmente universal. A pesar de haberlo sufrido en su propia carne, nunca cae en el fanatismo. Las otras religiones monoteístas han tenido para él un papel positivo preparando al mundo para el conocimiento del verdadero Dios y de su Ley. Y aunque ve todos los problemas desde una perspectiva de judío piadoso, su interpretación de la Ley de Moisés ayuda muchas veces a una mejor comprensión humana y una mayor convivencia, adelantándose con frecuencia a su época.

Se le ha echado en cara a Maimónides el no condenar la esclavitud, hablar despectivamente de gentes semisalvajes o tener una concepción muy negativa de la mujer y su papel social. Es verdad que en todos estos temas no rompería con las categorías de su tiempo de forma radical, pero también en esos terrenos supo abrir nuevos caminos con su concepción de la dignidad humana, haciéndonos ver al hombre que se esconde en el esclavo, abogando por la redención del oprimido mediante el saber y por unas condiciones laborales más justas, o colocando a la mujer en temas trascendentales a la misma altura que los hombres. Sin romper con el pasado, trató de modificar el sistema de valores y los puntos de vista de su época para construir una sociedad más humana. Creo que ahí está la raíz de su actualidad y de su posible incidencia en el pensamiento moderno. □

ANGEL SAENZ-BADILLOS, investigador español, ha sido profesor de la Universidad Complutense de Madrid y es actualmente catedrático de lengua y literatura hebreas de la de Granada. Sus campos de investigación principales, en los que ha dado a la publicación varios trabajos y estudios, son la filología y la poesía hebraico-españolas en la Edad Media y la historia de la exégesis bíblica en España. Se le deben también ediciones críticas del "Tesubot" de Dunas ben Labrat y del "Mahberet" de Menahem ben Saruq.



Fotos © Diodoro Urquía, Saldüero, Soria, España

Maimónides y la política

por Roland Goetschel

EN el pensamiento de Maimónides confluyen el pensamiento judaico y el arábigo-islámico. De ahí el importante papel que desempeña la política tanto en su discurso como en su práctica.

Maimónides toma como punto de partida la esencia del hombre. Este, como subrayara en su día Aristóteles, es por naturaleza un animal político. Si consideramos los demás seres vivos, constatamos en efecto que en todas las demás especies un individuo puede prescindir de la ayuda de sus congéneres para mantenerse en vida, mientras que un individuo humano que se apartara de la sociedad se vería condenado en breve plazo a perecer, salvo raras excepciones. El hombre, simplemente para alimentarse, está supeditado ya a toda una serie de técnicas muy complejas y a la división del trabajo entre la muchedumbre de sus semejantes. División que supone como condición imprescindible la institución de un orden político. "De ahí que los hombres no puedan prescindir de un guía que garantice su cohesión y permita que su sociedad se

organice y perpetúe, incitándoles a socorrerse mutuamente."

La necesidad de un gobierno es asimismo evidente si se considera la notable variedad que caracteriza a los individuos en la sociedad humana. Los hombres no pueden pues sobrevivir sin un guía cuya función consiste en suplir lo que falta y templar lo excesivo, imponiendo a todos una regla social común y permanente.

En el análisis de Maimónides aparecen tres principales regímenes políticos. En primer lugar, los regímenes basados en leyes convencionales dictadas por legisladores exclusivamente preocupados por la buena marcha de la sociedad y de su economía y que no se interesan gran cosa por el perfeccionamiento del hombre y de la razón humana; en segundo lugar, los regímenes basados en la ley divina, muy distintos de los primeros puesto que aspiran no sólo a mejorar la vida material y social de sus súbditos sino también a exaltar la dimensión espiritual de cada individuo, con el fin de llevar a todos a la felicidad eterna; y, por

Para Maimónides, "los regímenes basados en la Ley Divina... aspiran no sólo a mejorar la vida material y social de sus súbditos sino también a exaltar la dimensión espiritual de cada individuo" (R. Goetschel). A la derecha, las Tablas de la Ley (el código que el gran legislador Moisés dio al pueblo judío durante el éxodo) existentes en la sinagoga Ben Ezra de Fustat (El Cairo). Arriba, iluminación de un códice medieval de la Haggadah hebrea (libro derivado del Talmud) que representa el éxodo de los judíos; el manuscrito se hizo en España en el siglo XIV y se conserva actualmente en la Academia de Ciencias de Budapest, colección Kaufmann.



último, los regímenes que se presentan como proféticos y que efectivamente toman total o parcialmente su contenido del auténtico régimen profético.

Cada hombre posee potencialmente la facultad de darse un gobierno, pero para que esta facultad se actualice el hombre ha de perfeccionar al extremo su razón y su imaginación. Para que un individuo alcance a ser profeta o, dicho de otro modo, para que consiga ensanchar a la vez su inteligencia y su imaginación, necesita de un influjo divino. Si éste afecta únicamente a su intelecto sin ensanchar su imaginación, se convertirá en un sabio dedicado exclusivamente a la especulación. Si, a la inversa, la emanación divina sólo se difunde en su imaginación y no toca a su intelecto, entrará en el grupo de los hombres de estado que dictan leyes, o en el de los augures y adivinos. De ello se deduce con toda claridad que los regímenes fundados en leyes convencionales se basan simplemente en las capacidades imaginativas de los hombres políticos, mientras que los regímenes derivados de la Ley divina tienen su fundamento en un don profético que supone una doble perfección: la de la inteligencia y la de la imaginación. El profeta auténtico no sólo abarca sino que sobrepasa a la par unas y otras capacidades, las del político y las del sabio. El influjo que actúa en su intelecto le permite acceder a percepciones especulativas gracias a las cuales capta el ser real de las cosas, convirtiéndose así en un superfilósofo.

La emanación divina de la que se beneficia el profeta no siempre tiene la misma intensidad: ora tiene sólo suficiente vigor

para que aquel logre perfeccionarse a sí mismo, ora se derrama en él con tal abundancia que le anima a transformar a los demás. Según Maimónides, hay una diferencia radical entre Moisés y los demás profetas. A todos estos Dios se manifestó por intermedio de un ángel, mientras que a Moisés se dirigió sin mediación alguna.

En su comentario al capítulo 34 del libro bíblico del Exodo Maimónides insiste en la figura de Moisés Legislador. Dios no concede a éste la revelación de su esencia, pero sí le permite vislumbrar los trece atributos de la divinidad; logra así Moisés comprender la naturaleza de los seres creados y el vínculo que les une. Dios le revela pues cómo gobierna el mundo, lo que en último término significa que le impele a fundar un orden político: "Y ésta era la finalidad de su petición, pues acaba diciendo: *haz que te conozca para que goce de tu gracia y considera a esta nación como tu pueblo*, aquel que he de gobernar a semejanza tuya, amoldándome a tu modo de gobernar." El soberano del estado ideal ha de gobernar pues a sus súbditos igual que Dios gobierna su universo.

La ley no tiene otro propósito que el de incitar al hombre a realizar su humanidad tanto al nivel del alma como al del cuerpo. Para ello debe instaurar la paz civil y fomentar en los individuos el desarrollo de virtudes que faciliten la vida social. Sólo la ley de Moisés nos permite llegar a esa perfección: primero porque establece una comunidad perfecta entre los hombres y, en segundo lugar, porque fomenta en el individuo ideas verdícas que le llevan a la felicidad.

La verdadera perfección humana no es la que se figura el vulgo. La mayoría de los hombres creen que consiste en poseer algo, lo que en último término significa poseer un poder sobre alguien. Maimónides subraya que "en esa categoría entra incluso quien logra la dignidad regia". Pero todo esto es ajeno a la esencia del hombre. Las otras dos perfecciones, no sólo la del cuerpo sino incluso la del alma, son únicamente medios al servicio de la perfección intelectual, la cual alcanza su máximo grado en el conocimiento de Dios. Pero, como apunta nuestro filósofo al referirse a Jeremías (IX, 23) en la última página de su *Guía de perplejos*, el conocimiento de Dios no debe limitarse a una estéril especulación sino que ha de empujarnos a instaurar la solidaridad, el derecho y la justicia en la tierra de los hombres. Conocer a Dios significa someterse a las exigencias de la ética. Y esta norma determinante debe tener aun más valor para el soberano que para todos los demás hombres creados a imagen y semejanza de Dios, ya que de él se exige que realice plenamente la *Imitatio Dei* en cuanto soberano del universo. □

ROLAND GOETSCHEL, francés, ha sido profesor del departamento de hebreo de la Universidad de París VIII y es actualmente director del departamento de estudios hebraicos y judíos y del Centro de Estudios e Investigaciones Hebraicas de la Universidad de Estrasburgo. Es asimismo profesor asociado del Instituto Martin Buber de Bruselas y enseña en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es autor de varias publicaciones sobre temas hebraicos.

1986 - Año Internacional de la Paz / 9

El profesor Jean Dausset, Premio Nobel de Fisiología y de Medicina, analiza a continuación las ventajas de la diversidad biológica y hace hincapié en el antagonismo irreconciliable que existe entre la ciencia y el racismo, base de la que debe partir todo esfuerzo con vistas a instaurar la paz.

El miedo a la diferencia, que llega a veces incluso al rechazo, es un acto reflejo muy difundido. Los niños temen diferenciarse de sus compañeros y los adolescentes son los primeros en seguir los dictados de la moda. Pero, lo que es mucho más grave, los adultos desconfían casi instintivamente de todos cuantos no pertenecen a su colectividad, lo cual conduce a rivalidades entre vecinos de piso, a discusiones entre organismos administrativos, a discordias entre las naciones, a odios religiosos o raciales. Y, sin embargo, ese acto reflejo es a la vez un contrasentido biológico y un error fundamental desde el punto de vista cultural.

En el plano biológico tres nociones ayudarán a comprender el problema:

1) Cada ser vivo es diferente, más aun, único debido a las innumerables variaciones posibles de su composición química. Es producto de la mezcla de caracteres heredados del padre y de la madre, provenientes a su vez de una mezcla de los de los cuatro abuelos. Además, tales caracteres (o genes) se presentan en múltiples variantes en cada población. Se ha dicho que en el hombre el número de combinaciones posibles es mayor que el de las combinaciones de los átomos contenidos en el universo conocido. Así, en cada generación aparecen, como resultado de una "lotería genética", seres nuevos, más aun, únicos, puesto que están formados por una combinación enteramente distinta de los caracteres genéticos. La naturaleza se ha encargado de que esa mezcla se repita a intervalos regulares; el sexo y la muerte la repiten en cada generación.

2) Según la teoría darwiniana del proceso de selección natural, los individuos que han recibido, por azar, las combinaciones que hacen de ellos los más aptos para vivir en un medio dado, sobreviven y tienen mayor número de descendientes que los menos aptos que se reproducen en menor medida. Así, gracias a la diversidad de los individuos que la integran, una especie podrá adaptarse a eventuales cambios del medio ambiente o del clima o a la aparición de nuevos parásitos o agentes patógenos. La diferencia entre los individuos es pues una necesidad

absoluta para la perpetuación de una especie y la base de la vida animal o vegetal.

3) El entorno natural determina las variedades dentro de las especies: la golondrina norteafricana no es idéntica a la de Noruega, el álamo de Italia no es igual al del norte de Europa, el tipo humano mediterráneo difiere del nórdico, etc. Quizás la influencia que el medio ambiente ejerce hoy día sobre el hombre sea menor que la de antes pero desempeña un papel decisivo en su psiquismo. Dos gemelos, que en nada difieren genéticamente, sufren, particularmente si se les separa, influencias externas diferentes y llegan así a ser dos seres diferentes. Solo el hombre pasa de la individualidad a la personalidad porque es el único que se apropia un patrimonio cultural a partir de su medio social.

De tales consideraciones se desprende claramente

— que la "unicidad" de cada hombre le confiere una dignidad particular dándole, por si fuere necesario, una razón más para ser respetado;

— que tal unicidad no debe hacernos olvidar que el hombre pertenece a la gran familia de la humanidad, ella también única;

— que la noción de "pureza de la raza" es un contrasentido absoluto puesto que toda uniformización conduce a la muerte. Así, sin perder su identidad, un pueblo debe fomentar la introducción de nuevos genes provenientes de otras partes;

— y, finalmente, que lo que el desarrollo del espíritu aporta al hombre es primordial.

En el crisol de la Europa occidental se ha desarrollado una colectividad humana caracterizada por unos cuantos rasgos genéticos comunes. El largo aislamiento relativo de las provincias, los matrimonios entre individuos de distintas aldeas y la diversidad de climas y de orígenes han favorecido las diferencias que advertimos y que los medios de transporte y de comunicación actuales tienden a borrar.

Estas verdades biológicas se transponen por analogía al plano cultural. La diversidad de las culturas, vivas y auténticas, que tan numerosas eran aun en el siglo pasado, constituye un tesoro inapreciable. La desaparición de una cultura es una pérdida tan irreparable como la de una especie animal o vegetal.

Cada cultura se caracteriza por sus costumbres, por su concepción del lugar que el hombre ocupa en el universo, por sus creencias, etc. Cada una tiene sus ritos, sus modos de vestirse; cada una contribuye a la prodigiosa diversidad de las artes plásticas o arquitectónicas, de la música, de los ritmos, de los bailes o de cualesquiera otras manifestaciones de la imaginación creadora del hombre. Cada una ha aportado a la

humanidad descubrimientos científicos o nuevas tecnologías que hacen menos penoso el trabajo o alivian los sufrimientos.

Tales ideas, bailes y técnicas son, como en biología, fruto de múltiples acciones recíprocas entre el hombre y su entorno. (Cabe señalar que esta adaptación profunda de las culturas a su medio ambiente era patente antes de la intrusión de la tecnología occidental y que tal simbiosis requiere mucho tiempo.)

Las diferencias entre culturas permiten establecer comparaciones y confrontar ideas, ideologías y aspiraciones; hacen que los conceptos se amplíen y enriquezcan; favorecen la difusión de los descubrimientos y de las tecnologías en la humanidad entera; en una palabra, hacen posible la evolución gracias a una selección de los valores más nobles. Es de esta manera como la evolución cultural de la humanidad ha progresado por etapas durante milenios, hecho único en la historia de la evolución de la vida ya que ningún animal se ha beneficiado como el hombre de la experiencia de otros grupos.

La diversidad de las culturas es pues una riqueza inapreciable que debemos preservar celosamente. Y para que la diversidad persista es preciso que las diferentes culturas sigan vivas, es decir capaces de evolucionar gracias al contacto con otras. El folclore es una cultura petrificada.

Lo esencial es pues la coexistencia armoniosa de esas culturas diversas, pero una coexistencia sin discriminaciones, sin prejuicios, sin ideas preconcebidas. Entre estas últimas la más nefasta es la que consiste en establecer una jerarquía entre las culturas, considerando la propia como naturalmente superior. Ahora bien, así como no hay jerarquía entre los seres humanos, que son simplemente diferentes, tampoco la hay entre las culturas: son por fortuna diferentes.

Hoy día nos enfrentamos con dos grandes peligros: el de la uniformización y el de la intolerancia. La uniformización de las culturas conduce, como sucede en biología, a la interrupción de la evolución y, por ende, a la muerte. Ya tenemos de ello ciertos indicios tristes. La intolerancia segrega los conflictos fratricidas y conduce, por incomprensión y cerrazón de las mentes y de las fronteras, al mismo resultado que la uniformización: la interrupción de la evolución.

Por consiguiente, la cordura consiste en aceptar al otro, en escuchar al otro, en un plano de completa igualdad. Saint-Exupéry ha resumido magníficamente esta actitud del espíritu: "Si tú dieres de mí, hermano, lejos de perjudicarme me enriqueces".

Jean Dausset

Tarifas de suscripción:

1 año: 78 francos franceses (España: 1 950 pesetas). Tapas para 12 números (1 año), 56 francos.
Reproducción en microfilm (1 año): 150 francos.

Redacción y distribución:

Unesco, place Fontenoy, 75700 París.

Los artículos y fotografías que no llevan el signo © (copyright) pueden reproducirse siempre que se haga constar "De EL CORREO DE LA UNESCO", el número del que han sido tomados y el nombre del autor. Deberán enviarse a EL CORREO tres ejemplares de la revista o periódico que los publique. Las fotografías reproducibles serán facilitadas por la Redacción a quien las solicite por escrito. Los artículos firmados no expresan forzosamente la opinión de la Unesco ni de la Redacción de la Revista. En cambio, los títulos y los pies de fotos son de la incumbencia exclusiva de ésta. Por último, los límites que figuran en los mapas que se publican ocasionalmente no entrañan reconocimiento oficial alguno por parte de las Naciones Unidas ni de la Unesco.

Redacción (en la Sede, París):

Subjefe de redacción: Olga Rodel
Secretaría de redacción: Gillian Whitcomb
Español: Francisco Fernández-Santos
Jorge Enrique Adoum

Francés: Alain Lévêque
Neda el Khazen

Inglés: Roy Malkin

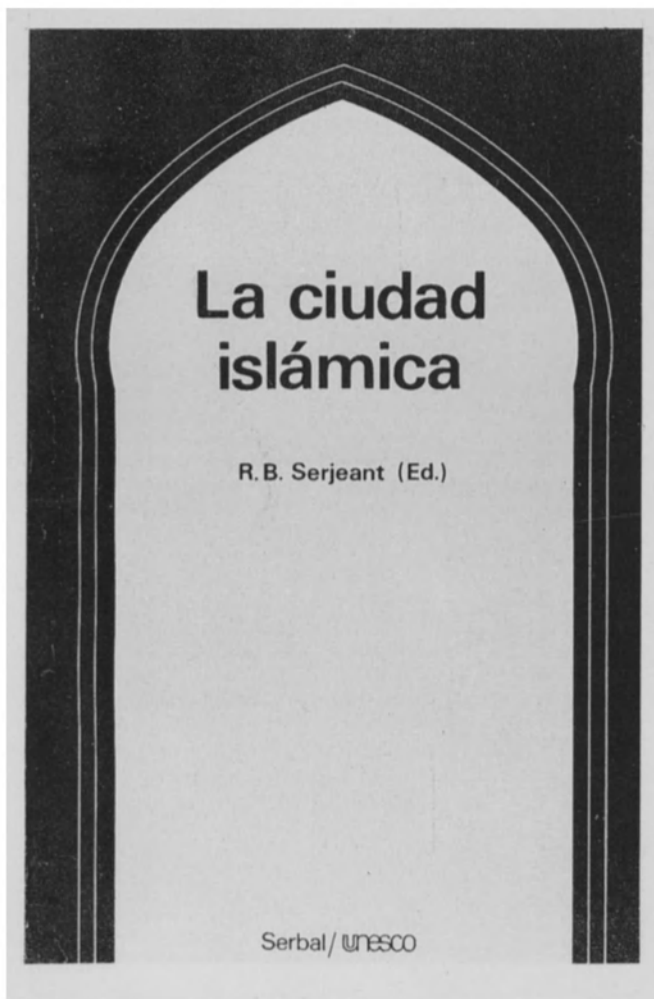
Ruso: Nikolai Kuznetsov
Arabe: Abdelrashid Elsadek Mahmudi
Braille: Frederick H. Polter

Documentación: Violette Ringelstein
Ilustración: Ariane Bailey
Composición gráfica: Georges Servat, George Ducret
Promoción y difusión: Fernando Ansa
Ventas y suscripciones: Henry Knobil
Proyectos especiales: Peggy Julien

Ediciones (fuera de la Sede):

Alemán: Werner Merkl (Berna)
Japonés: Seiichiro Kojimo (Tokio)
Italiano: Mario Guidotti (Roma)
Hindi: Ram Babu Sharma (Delhi)
Tamul: M. Mohammed Mustafa (Madrás)
Hebreo: Alexander Brodno (Tel-Aviv)
Persa:
Portugués: Benedicto Silva (Rio de Janeiro)
Neerlandés: Paul Morren (Amberes)
Turco: Mefra Ilgazer (Estambul)
Urdu: Hakim Mohammed Said (Karachi)
Catalán: Joan Carreras i Martí (Barcelona)
Malayo: Azizah Hamzah (Kuala Lumpur)
Coreano: Paik Syeung-Gil (Seúl)
Swahili: Domino Rutayebesibwa (Dar es Salam)
Croata-serbio, esloveno, macedonio y serbio-croata: Bozidar Perkovic (Belgrado)
Chino: Shen Guofen (Pekín)
Búlgaro: Goran Gotev (Sofía)
Griego: Nicolas Papageorgiu (Atenas)
Cingalés: S.J. Sumanaskara Banda (Colombo)
Finés: Marjatta Oksanen (Helsinki)
Sueco: Lina Svenzén (Estocolmo)
Vascuense: Gurutz Larrañaga (San Sebastián)
Tailandés: Savitri Suwansathit (Bangkok)

La correspondencia debe dirigirse al director de la revista.



Este volumen de la Unesco, de cuya edición se encargó el profesor británico R.B. Serjeant, recoge las ponencias más importantes presentadas en un coloquio sobre la ciudad islámica celebrado hace algunos años en Cambridge (R.U.), con los auspicios de la Organización. Los trabajos reunidos, cuyos autores son destacados especialistas de 20 países islámicos y europeos, estudian la ciudad islámica en sus más diversos aspectos históricos, sociales, económicos y culturales (instituciones religiosas, jurídicas, políticas y educativas, trazado físico, mercados, instituciones económicas...). En una segunda parte se examinan los problemas del cambio, la renovación y la conservación de las ciudades musulmanas, con estudios específicos sobre tres de ellas (Sanaa, Fez y Alepo). Y el volumen concluye con las recomendaciones adoptadas por el coloquio con vistas a la salvaguarda de un patrimonio arquitectónico gravemente amenazado.

Publicación conjunta de la Unesco y de Ediciones del Serbal (Witardo, 45 Barcelona-14). Distribución exclusiva en España : Ediciones del Serbal. Resto del mundo : ambos coeditores o sus agentes.

260 páginas con ilustraciones
58 francos franceses

Para renovar su suscripción y pedir otras publicaciones de la Unesco

Pueden pedirse las publicaciones de la Unesco en las librerías o directamente al agente general de la Organización. Los nombres de los agentes que no figuren en esta lista se comunicarán al que los pida por escrito. Los pagos pueden efectuarse en la moneda de cada país.

ANGOLA. (República Popular de) Casa Progreso/Secção Angola Media, Calçada de Gregorio Ferreira 30, c.p. 10510, Luanda

ARGENTINA. Librería El Correo de la Unesco, EDILYR S.R.L., Tucumán 1685 (P B "A") 1050 Buenos Aires.

| | | |
|------------------|-------------|--------------------------------------|
| Correo Argentino | CENTRAL (B) | Tarifa reducida Concesión N° 274 |
| | | Franqueo pagado Concesión N° 4074 |

BOLIVIA. Los Amigos del Libro, casilla postal 4415, La Paz; Avenida de las Heroínas 3712, casilla postal 450, Cochabamba.

BRASIL. Fundação Getúlio Vargas, Editora-Divisão de Vendas, caixa postal 9 052-ZC-02, Praia de Botafogo 188, Rio de Janeiro, R.J. (CEP 20000) Imagem Latinoamericana, Av. Paulista 750 1º Andar, Caixa postal 30455, Sao Paulo (CEP 01051). Livros e Revistas Técnicos Ltda., Av. Brigadeiro Faria Lima 1709, 6º andar, Sao Paulo, y sucursales: Rio de Janeiro, Porto Alegre, Curitiba, Belo Horizonte, Recife.

COLOMBIA. Insituto Colombiano de Cultura, Carrera 3ª, n° 18/24, Bogotá.

COSTA RICA. Librería Cooperativa Universitaria, Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio", San José; Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Edificio Metropolitano 7º piso, apartado 10227, San José.

CUBA. Ediciones Cubanas, O'Reille 407, La Habana. Para *El Correo de la Unesco* solamente: Empresa

COPREFIL, Dragones 456, entre Lealtad y Campanario, La Habana 2.

CHILE. Editorial Universitaria, S.S., Departamento de Importaciones, casilla 10110, Santiago; Librería La Biblioteca, Alejandro I 867, casilla 5602, Santiago; Editorial "Andrés Bello", Av. R. Lyon 946, casilla 4256, Santiago.

REPUBLICA DOMINICANA. Librería Blasco, Avenida Bolívar 402, esq. Hermanos Deligne, Santo Domingo

ECUADOR. Revistas solamente: DINACOUR Cía. Ltda., Santa Prisca 296 y Pasaje San Luis, oficina 101-102, casilla 112b, Quito; libros solamente. Librería Pomaire, Amazonas 863, Quito; todas las publicaciones: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, Pedro Moncayo y 9 de Octubre, casilla de correos 3542, Guayaquil.

ESPAÑA. MUNDI-PRENSA LIBROS S.A., Castelló 37, Madrid 1; Ediciones LIBER, apartado 17, Magdalena 8, Ondárroa (Vizcaya); DONAIRE, Ronda de Outeiro 20, apartado de correos 341, La Coruña; Librería AL ANDALUS, Roldana 1 y 3, Sevilla 4; Librería CASTELLES, Ronda Universidad 13, Barcelona 7.

ESTADOS UNIDOS DE AMERICA. Unipub, 205 East 42nd Street, New York, N.Y. 10157.

FILIPINAS. The modern Book Co., 926 Rizal Avenue, P.O. Box 632, Manila

FRANCIA Librairie de l'Unesco, 7, Place Fontenoy, 75700 Paris (C.C.P. Paris 12.598-48).

GUATEMALA Comisión Guatemalteca de Cooperación con la Unesco, 3a Avenida 13-30, Zona 1, apartado postal 24, Guatemala.

HONDURAS. Librería Navarro, 2a Avenida 201, Comayagua, Tegucigalpa.

MARRUECOS. Librairie "Aux Belles Images", 281, avenue Mohamed V, Rabat, *El Correo de la Unesco* para el personal docente Comisión Marroquí para la Unesco, 19, rue Oqba, B P. 420, Rabat (C.C.P. 324-45).

MEXICO. Librería El Correo de la Unesco, Actipán 66, (Insurgentes Manacar), apartado postal 61 - 164, 06600 México D.F.

MOZAMBIQUE. Instituto Nacional do Livro e do Disco (INLD), Avenida 24 de Julho, 1921, r/c e 1º andar, Maputo.

NICARAGUA. Librería de la Universidad Centroamericana, apartado 69, Managua

PANAMA. Distribuidora Cultura Internacional, apartado 7571, Zona 5 Panamá.

PARAGUAY. Agencia de Diarios y Revistas, Sra. Nelly de García Astillero, Pte Franco 580, Asunción.

PERU Librería Studium, Plaza Francia 1164, apartado 2139, Lima; Librería La Familia, Pasaje Peñaloza 112, apartado 4199, Lima.

PORTUGAL. Dias & Andrade Ltda., Livraria Portugal, rua do Carmo 70-74, Lisboa 1117 Codex.

PUERTO RICO. Librería Alma Mater, Cabrera 867, Río Piedras, Puerto Rico 00925.

URUGUAY. EDILYR Uruguay, S.A., Maldonado 1092, Montevideo.

VENEZUELA Librería del Este, avenida Francisco de Miranda 52, Edificio Galipán, apartado 60337, Caracas 1060-A; La Muralla Distribuciones, S.A., 4ª avenida, entre 3ª y 4ª transversal, "Quinta Irenalis", Los Palos Grandes, Caracas 106.

Córdoba la espléndida

El año 923 emprendió el califa omeya de Córdoba * Abd al-Rahmán III al-Nasir la construcción en los alrededores de la ciudad de un "real sitio" que sirviera de sede a su corte. La empresa la terminaría su sucesor al-Hakam II al-Mustansir, 50 años después. La nueva residencia regia recibió el nombre de Madinat al-Zahrá (Medina Zahara), o ciudad de la flor. Por desgracia, su decadencia se inició pronto, de modo que ya en el siglo XII el real sitio era un campo de ruinas. Sólo en el siglo XX se excavarían y restaurarían en parte sus edificios. Junto a la Gran Mezquita de Córdoba, Madinat al-Zahra representa el pleno desarrollo del arte de al-Andalus, que funde las diversas influencias orientales y grecorromanas en un estilo perfectamente original. Del soberbio esplendor de este Versalles cordobés puede dar una idea este detalle del Salón Rico o Casa Real (*Dar al-Mulk*), utilizado como hospedaje para las personas de estirpe regia que llegaban a Córdoba.

