REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

II

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (2)

CÓRDOBA ISLÁMICA

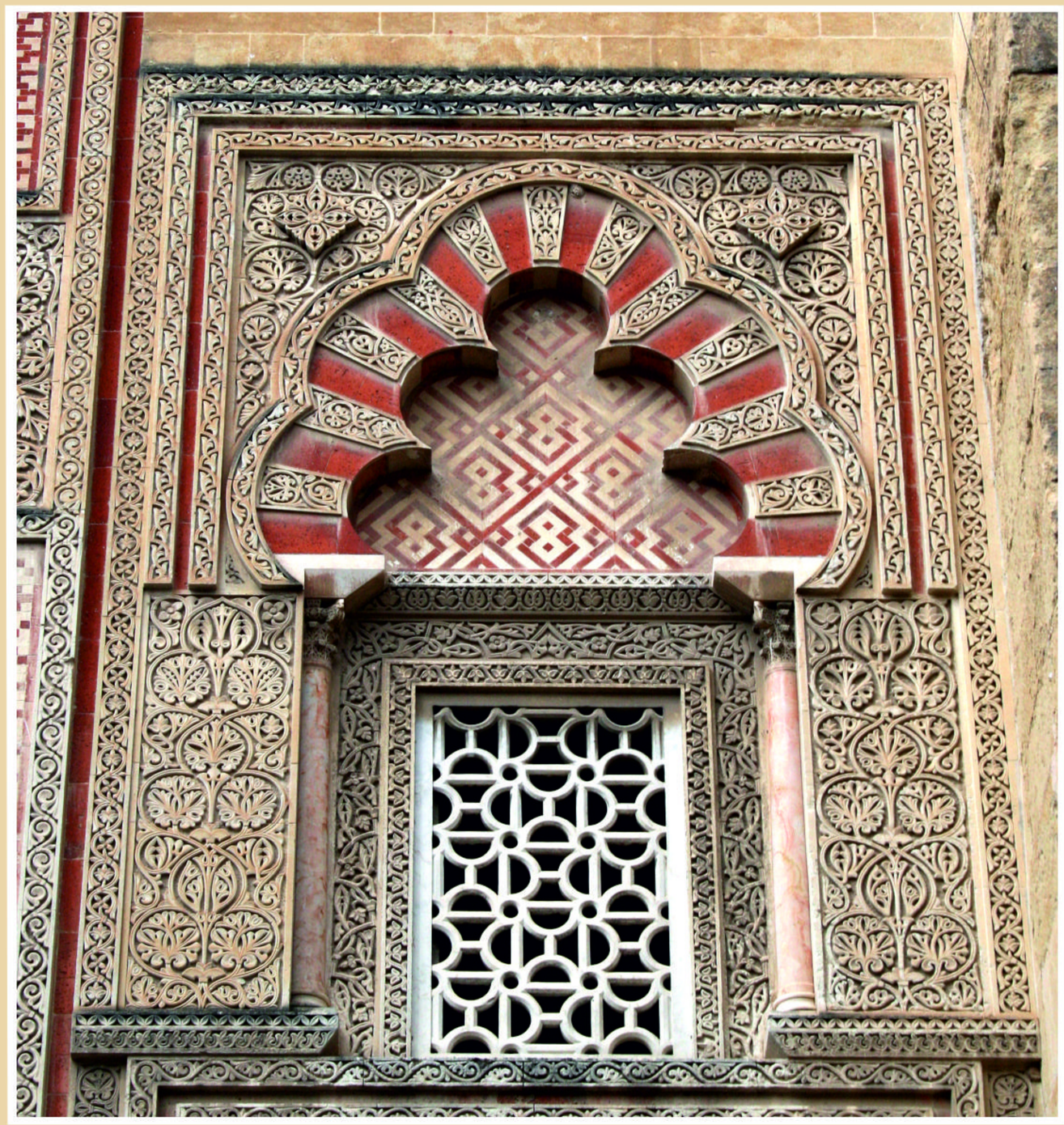
JUAN PEDRO
MONFERRER-SALA
COORDINADOR

REAL ACADEMIA
DE CÓRDOBA
1810

2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
(2)

CÓRDOBA ISLÁMICA



JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
COORDINADOR

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Coordinador

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
CÓRDOBA ISLÁMICA

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

CÓRDOBA ISLÁMICA
Coordinador: Juan Pedro Monferrer-Sala

(Colección *T. Ramírez de Arellano II*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-949403-2-3
Dep. Legal: CO-1614-2018

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

Dos grandes pensadores cordobeses Averroes y Maimónides*

Pedro Mantas España
Universidad de Córdoba

Resumen

En este trabajo he sintetizado algunos aspectos del pensamiento de ambos maestros: he destacado el valor y la repercusión del esfuerzo de Averroes por recuperar un Aristóteles menos neoplatonizado, he subrayado el modo en que Maimónides interpreta la relación entre la razón y la fe, así como la repercusión de su obra en el judaísmo post-bíblico; finalmente, presento algunos de los rasgos del pensamiento de Averroes y Maimónides que han influido en el pensamiento contemporáneo.

Palabras clave

Averroes, Maimónides, *falsafah*, *kalām*.

Abstract

In my paper I have synthesized some relevant aspects of Averroes's and Maimonides's thought: I have highlighted the value and impact of Averroes's effort to recover a less Neoplatonized Aristotle, I have underlined the way in which Maimonides interprets the relationship between reason and faith, as well as the repercussion of his work in post-biblical Judaism; finally, I introduce some elements of their thought that have influenced contemporary thought.

Keywords

Averroes, Maimonides, *falsafah*, *kalām*.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: 'Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos', financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad

Da cierta vergüenza pensar que, en la actualidad, dos de los andalusíes más investigados, citados e influyente en la historia del pensamiento son unos grandes desconocidos entre los alumnos andaluces que llegan a nuestras aulas universitarias. Piénsese que, desde hace décadas, las pruebas de acceso a las universidades andaluzas no incluyen tema alguno centrado en el pensamiento de Averroes y Maimónides. Tal vez sea esta una de las razones por las que, dos de los cordobeses más eminentes de la historia, los dos intelectuales nacidos en esta ciudad con mayor proyección filosófica en Occidente, resultan ser prácticamente un enigma para nuestros jóvenes estudiantes, más allá de la imagen de una estatua callejera, el nombre de una plazuela o de una calle del barrio que actualmente se conoce como "La Judería".

Sean las líneas que siguen un breve y sentido intento por esbozar una respuesta a la pregunta que algún neófito podría formularnos "¿Por qué el esfuerzo intelectual de estos dos pensadores cordobeses los ha hecho *grandes* dentro del contexto cultural de Occidente?

No afirmo nada nuevo al decir que Abū l-Walīd Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd (Averroes, 1126–1198 EC) es el más reconocido y prolífico comentarista de Aristóteles en la Historia del Pensamiento Medieval, de cuyos escritos perviven treinta y ocho obras que abarcan prácticamente todos los niveles de instrucción de su tiempo.[1] Que su trabajo intelectual se concentrase especialmente en

[1] Aunque el cómputo de su obra es mucho más extenso. Entre los listados históricos de los títulos de Averroes destaca el que se incluye en el Ms. El Escorial 884 (82v.º-83r.º), publicado en árabe por el padre Anawati (*Bibliographie d'Averroès*); es el mismo que reproduce Miguel Cruz Hernández en *Abū l-Walīd Muhammad Ibn Rushd*, pp. 359-369. No obstante, se considera más completo el listado que recopila Muḥammad al-Awsī al-Anṣārī al-Marrākushī (m. 1303 EC) en *Al-Dhayl wa-l-takmilah,* ed. I. 'Abbās, VI, pp. 22-24, *apud* Josep Puig Montada, 'El proyecto vital de Averroes', pp. 11-15. Para un recuento actualizado de la obra de Averroes, véase Gerhard Endress, 'Averrois Opera', pp. 339-381. Una de las bibliografías *en línea* más completas sobre Averroes se encuentra disponible en la *Averroes Database*: https://averroes.uni-koeln.de/ (15/5/2018).

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

el estudio de Aristóteles no representa un hecho casual sino que refleja una perspectiva filosófica muy madura, pues asume que las enseñanzas de Aristóteles representan la culminación del saber filosófico de la Antigüedad, respondiendo a las grandes preguntas que la filosofía se cuestiona. La obra del gran comentador de Aristóteles manifiesta un excepcional nivel interpretativo en torno a la obra del estagirita.[2] Aunque esto último habría bastado para situarlo entre el reducido grupo de maestros del pensamiento que imprimen un nuevo giro al decurso de nuestra historia intelectual; pero la labor de Averroes no sólo supone un paso definitivo hacia la recuperación del aristotelismo: le imprime un sello muy personal, aunque bien contextualizado, en una dirección que prácticamente impedirá un camino de retorno hacia lo que para entonces había llegado a convertirse en un Aristóteles neoplatonizado.

Averroes formaba parte de una distinguida familia de juristas *malekíes* –una de las cuatro escuelas de jurisprudencia dentro del islam sunní–; estudió jurisprudencia, medicina y, posiblemente, filosofía, en una época en la que el dominio almorávide se encontraba abiertamente amenazado –un hecho que podría haber puesto en riesgo la integridad de su familia. Sin embrago, resulta razonable pensar que Averroes se sintiese intelectualmente mejor adaptado al racionalismo de al-Mahdī Ibn Tūmart (m. *ca.* 1129-30 EC), líder del movimiento almohade. En torno a 1150 Averroes es introducido en la corte almohade de manos del más prestigioso filósofo andalusí de su tiempo y médico de la corte, Abū Bakr ibn Ṭufayl (*ca.* 1116-1185/6 EC)[3], gracias a éste, la obra de Averroes se centró aún más en el estudio de Aristóteles y sus comentadores.[4]

---

2 A quien Dante incluye entre la nómina de personajes del primer círculo del Infierno, y de quien dice haber leído sus grandes comentarios: "allí vi a [...] Seneca; el geómetra Euclides, Tolomeo; Hipócrates, Galeno y Avicena; y Averroes, cuyo gran *Comento* leo." (Dante Alighieri, *Divina Comedia*, "Infierno", Canto IV. 140-144, trad. Ángel Crespo).

3 Efectivamente, ibn Ṭufayl fue quien introdujo a Averroes en la corte del califa Abū Ya'qūb Yūsuf, hijo del primer califa de la dinastía almohade 'Abd al-Mu'min (*ca.*1094-1163) –defensor a ultranza de las enseñanzas

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

Por aquellos años, el califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf (1135-1184 EC), gran conocedor de la obra de Aristóteles, había formulado una cuestión sobre la eternidad o la temporalidad de los cielos. Averroes era consciente de las enormes implicaciones religiosas de la cuestión y de las consecuencias que podría acarrearle una respuesta mal argumentada pero, para su sorpresa, Abū Ya'qūb Yūsuf poseía un más que sofisticado dominio del problema puesto de manifiesto en sus debates con Ibn Ṭufayl –lo que permitió a Averroes sentirse cómodo dentro de la discusión y poner de manifiesto su propia erudición en la materia.[5] En 1169 Averroes fue enviado como juez (*qāḍi*) a Sevilla para, finalmente (1172), ser nombrado gran juez de Córdoba; será justamente en esa época cuando Averroes también comience con otro tipo de traslado: a partir de ahora su actividad intelectual va a ir transitando desde la composición de compendios científicos hacia labores intelectualmente más exigentes consistentes en sintetizar y presentar a Aristóteles de un modo más acorde con respecto al orden original de sus obras.

---

de Ibn Tūmart, derrotó a los almorávides y extendió su poder por todo el Norte de África.

4 Cuando se afirma que el proyecto vital de Averroes consiste en explicar e interpretar adecuadamente a Aristóteles, que muestra de ello es su rechazo al neoplatonismo, y que fue el primero de toda una generación de pensadores que intentaron distanciarse del neoplatonismo imperante en la Historia de la filosofía desde muchos siglos atrás, suele hacerse referencia a Ibn Ṭufayl y sus vínculos con Averroes. Ibn Ṭufayl es considerado como un paso destacado hacia una "razón natural" que sigue "la vía de la experiencia y procede según la naturaleza"; no obstante, su celebrado *El filósofo autodidacto* presenta claros signos neoplatónicos donde está muy presente "el panteísmo neoplatónico en la descripción del estado inexpresable en el que todo es Uno, aunque unidad y multiplicidad, como todos los opuestos, existan sólo para la percepción de los sentidos", véase Rafael Ramón Guerrero, 'Ibn Ṭufayl y el siglo de las Luces', p. 57; véase también Shams Inati, 'Ibn Ṭufayl', p. 658.

5 Véase la 'Introduction' de Richard Taylor al Comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles, en Averroes, *Long Commentary*, pp. xv-cix.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

Tal vez animado por el éxito de dicha empresa, Averroes decidió implicarse en cuestiones de polémica religiosa, produciendo una serie de obras por las que resulta muy reconocido en el mundo islámico: el *Tratado decisivo*[6], donde delinea sus opiniones sobre la relación entre la ley y la sabiduría, esto es, entre los preceptos religiosos y las cuestiones filosóficas –es en el *Suplemento* a dicho *Tratado* donde bordea las cuestiones sobre conocimiento divino–; en el *Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión* (*Kitāb al-kashf 'an manāhij al-adillah fi 'aqā'id al-millah*),[7] intenta desentrañar el estatus lógico de los argumentos teológicos; y la *Incoherencia de la Incoherencia* (*Tahāfut al-tahāfut*),[8] traducido al latín como *Destructio destructionis* (*Destrucción de la destrucción*), destinado a refutar el tratado de al-Ghazālī (el Algazel de los latinos, *ca.* 1058-1111) *La incoherencia de los filósofos*. El impacto de Algazel sobre Averroes parece que se remonta a épocas anteriores a la composición de esta obra –a pesar del carácter crítico de este texto, suele admitirse la influencia del pensamiento de Algazel en la formación de Averroes. Trabajando en su respuesta a la crítica del pensador persa contra los filósofos, Averroes se fue convenciendo de la necesidad de volver al espíritu de la letra de Aristóteles y, por extensión, analizar en detalle la crítica de Algazel al estatuto lógico de los argumentos de los filósofos musulmanes[9] –una crítica que él creía que se quedaba corta[10] (véase más abajo nota 11). En cualquier caso, a juicio de Averroes la obra de Algazel nunca debería haber visto la luz porque según Averroes:

> En [*La incoherencia de los filósofos*] Algazel falsea la verdad e impide a los hombres alcanzar su felicidad. Además, creía que refutando a al-Farābī y a Avicena, refutaba toda la filosofía, pero ignora que '*la verdadera filosofía está en los libros de los filósofos antiguos, sobre todo, en los*

6 Averroes, *El tratado decisivo*, trad., intr. y notas R. Ramón Guerrero.
7 Averroes, *El tratado decisivo*.
8 Averroes, *La incoherencia de la incoherencia*.
9 Ali Hasan, 'Al-Ghazali and Ibn Rushd', pp. 141-156.
10 Luis Xavier López Farjeat, 'La crítica de Averroes', pp. 115-132.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

libros de Aristóteles, no en las afirmaciones de Avicena y otros pensadores musulmanes'.[11]

No obstante, Averroes se muestra muy crítico con al-Farābī y con Avicena, cuyas afirmaciones son incongruentes, extrañas a la filosofía y, según Averroes, más débiles que las de los *mutakallimūn*. Concordaba con Algazel en la importancia del ideal demostrativo para ser coherente con las pretensiones de los filósofos por alcanzar no solo la verdad, sino la verdad necesaria. Ahora bien, Averroes discrepa de Algazel pues para aquél donde la certeza demostrativa realmente puede descubrirse es en Aristóteles. A los ojos de Averroes, el error más grave de Algazel consiste en la forma de presentar sus argumentos a las masas, quienes, en opinión de Averroes, nunca podrían apreciar plenamente las sutilezas del razonamiento filosófico. De hecho, resulta revelador que una vez que completó la *Incoherencia de la incoherencia*, durante el resto de su vida activa Averroes sólo se dirige a un público muy selecto bien formado científicamente.

En el período posterior a 1180, Averroes publicó cinco grandes *Comentarios sobre Aristóteles* y dos conjuntos más de cuestiones muy controvertidas. Es en esas obras donde Averroes realiza su plan para organizar las enseñanzas de Aristóteles de "forma demostrativa" apuntando, al mismo tiempo, todos los elementos y las numerosas formas que se entrelazan en el sistema de Aristóteles.

A lo largo de sus años de servicio público, Averroes se había granjeado un buen número de enemigos, especialmente entre los tradicionalistas almorávides que aún disfrutaban de una presencia significativa en al-Andalus. En 1194 se formularon algunas acusaciones de impiedad contra Averroes, justamente en un momento en que el califa necesitaba apoyo de los tradicionalistas para hacer frente a las invasiones del norte, así, en un esfuerzo por aplacarlos y granjearse su apoyo, el sultán pudo verse en la necesidad de sacrificar a su médico personal y su viejo amigo. Es por ello que Averroes tuvo

11 Khadija Madouri, *Traducción española del Tahâfut al-Falâsifa*, p. 23.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

que exiliarse en Lucena por un tiempo[12] y, aunque fue restablecido poco antes de su muerte, semejante experiencia resultó tan desalentadora como humillante. Tal vez fuese esta atmósfera tan opresiva la que lo impulsó a escribir su último trabajo de comentario, un *Compendio* de la *República* de Platón, lleno de un desprecio explícito por los tiempos políticos que estaba viviendo:[13]

> Los hombres de esta sociedad son de dos clases; una conocida por la masa, y otra los poderosos, como sucedía en el antiguo pueblo persa y acontece en muchas de nuestras sociedades. Las masas son explotadas por los poderosos, y estos progresan apropiándose de los bienes de aquéllos, lo que a veces conduce a la tiranía, como sucede en nuestro tiempo y en nuestra sociedad.

Volviendo a su legado intelectual hemos de recordar que, aunque las obras de Averroes incluyen contribuciones de medicina y teoría legal, en la Historia del pensamiento Averroes constituye una referencia ineludible básicamente por sus esfuerzos intelectuales en dos direcciones: los comentarios aristotélicos y su defensa pública de la filosofía, dos proyectos que llegaron a entrelazarse. Fue por las críticas de Algazel que Averroes buscó refugio y respuestas en Aristóteles; y fue debido a su convicción de lo que representaba el *corpus* aristotélico como repositorio de todo el conocimiento y la metodología científica, la razón por la que Averroes creyó que las controversias teológicas de su tiempo encontrarían una adecuada resolución por medio de una investigación exhaustiva que también recurriese a los métodos rigurosos empleados en la filosofía aristotélica. En realidad, con esta consideración tan elogiosa del plan de estudios peripatético, Averroes actuaba en sintonía y daba el relevo a la tradición anterior de la

[12] Sobre las causas de este exilio, véase Juan Antonio Pacheco, *Averroes*, pp. 307-312.

[13] Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. M. Cruz Hernández, pp. 110-111. Véase también Charles E. Butterworth, 'The Political Teaching of Averroes', pp. 199-200.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

falsafah.[14] Así, Averroes tardó varias décadas alcanzar sus conclusiones sobre la necesidad de una estricta adhesión a los textos de Aristóteles, aunque una comprensión fiel al pensamiento del Filósofo no fuese nada fácil de llevar a cabo. Un *curriculum* filosófico que se divide en tres grandes categorías comúnmente conocidas y estructuradas a través de su división en comentarios menores, paráfrasis o epítomes (*jawāmi'*), los comentarios medios (*talkhīṣ*) y los mayores (*tafsirāt*). Lo mismo que en sus obras Averroes comenta y explica la filosofía aristotélica tratando de presentar una interpretación fiel al propio Aristóteles, también en sus textos aparecen ciertas correcciones a los puntos de vista de filósofos como al-Fārābī y Avicena, tratando de recuperar la pureza del aristotelismo y eliminar los resquicios neoplatónicos que persistían en algunos de sus intérpretes.

Averroes estudió profundamente textos clave de Aristóteles como la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, el tratado *Acerca del alma*, y compuso comentarios y paráfrasis a todos los tratados lógicos, la *Retórica* y la *Poética*. Desarrolló una teoría del silogismo a partir de los *Analíticos Posteriores*, conocido entre los árabes como *Libro de la demostración*, y una teoría de las proposiciones a partir del tratado *Sobre la interpretación*. En torno a los *Analíticos Posteriores* también escribió un epítome, un comentario medio y otro mayor. También estudió y comentó la *República* de Platón (pues no conoció la *Política* de Aristóteles), la lógica de Galeno, Alejandro de Afrodisias y Temistio.

A través de sus investigaciones sobre el saber aristotélico, Averroes fue incorporando distintas interpretaciones y tradiciones de pensamiento, hasta llegar a delinear lo que podríamos considerar como la guía de campo de la tradición peripatética del período clásico al alcance de un erudito árabe. El conjunto de su obra representa todo un hito en la síntesis y sistematización del pensamiento aristotélico, aunque lógicamente Averroes no pudiese abordar satisfactoriamente los innumerables problemas y cuestiones acumulados a lo largo de tantos siglos.

[14] Véase nuestro '*Suplemento: falsafah* y *kalām*'.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

Además de todos los comentarios, paráfrasis y compendios, Averroes también escribió algunos ensayos menores donde aborda algunos problemas relacionados con las enseñanzas de Aristóteles; obras polémicas que argumentan sobre la inocencia religiosa y la dignidad intelectual de la filosofía peripatética, así como tratados médicos y legales.

En los últimos años de su vida, Averroes revisó sus resúmenes y comentarios menores a los seis escritos principales del corpus aristotélico, modificó la introducción a este conjunto de textos y redefinió el objetivo de sus comentarios, algo que, como ya hemos dicho consistiría en dar a conocer el verdadero pensamiento de Aristóteles.

Y aunque tanto la epistemología, la lógica, la psicología y la filosofía práctica de Averroes son extraordinariamente influyentes en el desarrollo del pensamiento filosófico en el Occidente latino, especialmente en el contexto intelectual de la Escolástica latina, dado el límite de tiempo me detendré en uno de los *topica* sobre los que más ríos de tinta se han vertido en torno a Averroes y el llamado *averroísmo latino*, es decir, el conflicto entre fe y razón.

Como muy bien ha sintetizado López Farjeat, los musulmanes distinguían entre religión y teología. La primera se refiere a la práctica de la doctrina; la teología, a la defensa de la doctrina, los dogmas y preceptos. Como la filosofía es un saber conceptual, racional y demostrativo, éste podría entrar en conflicto con el carácter simbólico de la religión. Efectivamente, la filosofía y la religión son distintas en su manera de argumentar: la filosofía es demostrativa y está reservada a los sabios, puesto que "los discursos demostrativos" se encuentran, como dice Averroes, en los libros de los antiguos que escribieron sobre esta ciencia, especialmente, "en los libros del Filósofo Primero (Aristóteles), y no en lo que sobre esto han afirmado Avicena y otros que también pertenecen al islam". Lo que éstos sostienen pertenece a los discursos probables pues sus afirmaciones se componen de proposiciones comunes y no particulares, es decir, ajenas a la naturaleza de una verdadera investigación. Por tanto, a diferencia de la filosofía, la religión utiliza discursos probables, no demostrativos pero destinados a persuadir:

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

> Algunos intentan demostrar mediante un discurso persuasivo y dialéctico, pero no demostrativo; se cree que Abū Naṣr [al-Fārābī] e Ibn Sīnā siguieron ese método para probar que todo acto está motivado por algo o alguien, pero ese método no lo practicaron los antiguos; por tanto, ellos dos [al-Fārābī y Avicena] siguieron en eso a los teólogos de nuestra religión (y no a los filósofos)".[15]

De este modo, la filosofía y la religión son distintas, pero nada hay en la primera que pueda hacer daño a la segunda. Al contrario, las dos pueden estar en perfecta armonía. Existen conflictos basados en el modo en que filósofos y teólogos se conciben mutuamente y se expresan pero, en esencia, lo que Averroes defiende es la unidad de la verdad. En este contexto su obra más interesante fue el *Tratado decisivo sobre la armonía entre la ciencia y la revelación* (*Kitāb faṣl al-maqāl*) cuyo objetivo consiste en "(…) examinar, desde el punto de vista del estudio propio de la Ley, si el estudio de la filosofía y de las demás ciencias de la lógica está permitido por la Ley religiosa o prohibido, o mandado como recomendación o como obligatorio".[16] Y la primera observación es que el estudio de la filosofía es obligatorio o está recomendado por la Ley:

> Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración d e los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos —pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor—, y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre, es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa".[17]

---

15 Para este pasaje he traducido la versión en inglés de la *Incoherencia de la incoherencia*, véase Averroes *Incoherencia de la incoherencia*, trad. S. van den Bergh y E. J. W. Gibb, pp. 31-32.

16 Averroes, *El tratado decisivo*, pp. 75-76.

17 Averroes, *El tratado decisivo*, p. 76.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

En este sentido, y puesto que la Ley exige el estudio de los seres por medio del intelecto, Averroes cree que lo pertinente y obligado será aprender filosofía.

La recepción de la actividad intelectual desplegada por Averroes a lo largo de toda su obra tendrá una extraordinaria influencia en el desarrollo del pensamiento medieval latino, entre muchos otros, en maestros tan determinantes como Alberto Magno o Tomás de Aquino. Pero no sólo en la Edad Media, pues Averroes ha vuelto a ser reinterpretado por algunos maestros del pensamiento filosófico contemporáneo. Entre las reinterpretaciones del pensamiento de Averroes que mayor impacto han tenido en la Historia de la filosofía, destacaré dos que tuvieron una especial repercusión.

El primero está vinculado a la reflexión sobre las relaciones entre la religión, la *falsafah*, el *kalām*, la argumentación y demostración racional que hemos estado comentando. En relación con todo esto desearía aludir, al menos aludir, al famoso proceso y condena del aristotelismo proclamada en París en 1277 por el obispo Tempier: entre las tesis que se condenan, se prohíbe expresamente las llamadas tesis de la doble verdad, supuestamente defendidas por los averroístas de París.[18] Cuando se habla de *averroísmo latino* se hace referencia al movimiento filosófico surgido en la segunda mitad del siglo XIII en torno a la Escuela de Artes de París y que, interpretando a Averroes defendía, entre otras: la eternidad del mundo, la negación de la inmortalidad personal, o la teoría de la doble verdad –una, la correspondiente al dogma y la fe, otra, la correspondiente al ejercicio de la razón. Algo del todo erróneo si tenemos en cuenta lo expresado por Averroes y lo

[18] Son numerosísimos los estudios que han investigado el problema de la condena del aristotelismo y las tesis del *averroísmo latino*, para una investigación reciente en castellano, véase Francisco León Florido, *Las Filosofías en la Edad Media*. Obras ya clásicas sobre la cuestión son, entre otras: Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, reedición de la obra publicada en el s. XIX donde Renan puso en circulación la concepción de un "averroismo latino". Ferdinand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*; Alain de Libera, 'Introduction', en *Averroès*, trad., notes et dossier M. Geoffroy.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

pensado por algunos de los supuestos averroístas latinos, Siger de Brabante (1235-1284 EC) entre ellos.

Otro de los temas vinculados al estudio de la obra de Averroes, derivado de sus comentarios sobre cuestiones estrictamente filosóficas –más concretamente, sobre Aristóteles–, es el que se conoce como el fenómeno de la "izquierda aristotélica", expresión creada por el pensador Ernst Bloch (1885-1977). La tesis de la existencia de una "izquierda aristotélica" representada por la filosofía árabe, fue defendida por Bloch en su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*,[19] publicada al inicio de la década de los años cincuenta (s. XX). En el desarrollo de dicha concepción juega un papel clave la interpretación del concepto de materia en Averroes.[20] Como Ramón Guerrero ha expresado claramente, al tratar de sintetizar la cuestión y el alcance histórico e intelectual de la cuestión: al haber desarrollado el *naturalismo* proveniente de Grecia la importancia de Averroes radicaría en haber proporcionado al pensamiento latino las bases para una concepción de la filosofía como saber riguroso:

> Poniendo de manifiesto la plena capacidad de la razón humana para establecer por su propio esfuerzo la verdad científica. En otras palabras, la verdadera importancia de Averroes consiste […] en haber planteado el problema de la historicidad de la razón, en haber sabido levantar ante el mito de una verdad vertical, inaugural, total, la posibilidad de una verdad horizontal, progresiva, revisable. En ese sentido podría hablarse de una verdadera "izquierda aristotélica": la filosofía musulmana y su culminación en Averroes.[21]

En cualquier caso, la reputación de Averroes como un pensador esencial integrado en cualquier Historia de la Filosofía se forjó en la

[19] Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, trad. J. Deike Robles.

[20] La cuestión fue estudiada en dos trabajos de referencia: Arthur Hyman, 'Aristotle's 'First Matter", pp. 335-366. Hans-Guenther Listfeldt, 'Some concepts', pp. 335-366. Para un trabajo de síntesis publicado en español, véase R. Ramón Guerrero, 'Sobre el concepto de materia en Averroes'.

[21] R. Ramón Guerrero, "Sobre el concepto de materia en Averroes', p. 92.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

Escolástica latina y en algunos círculos judíos de enseñanza, aunque en el ambiente intelectual árabe su obra decayó o no llegó a recibir tan alta estima.

Averroes murió en Marrakech en diciembre de 1198: según cierto relato, sus restos fueron trasladados a Córdoba a lomos de una mula, una carga física a la que se unía al peso extraordinario de sus obras.

* * *

Moses ben Maimon, aunque en el contexto Occidental es conocido como Maimónides, en el ámbito hebreo es más conocido como RaMBaM y, en la tradición judía, como El Gran Águila. Nació en Córdoba en 1138 EC y murió en El Cairo en 1204 EC –por tanto, fue prácticamente contemporáneo de Averroes. Descendiente directo de Rabi Yĕhûdah ha-Naśî (autor de la *Mishnah*) y de una cadena ininterrumpida de jueces rabínicos, su vida en Córdoba transcurre hasta la pubertad, ya que antes de cumplir trece años su familia tuvo que abandonar la ciudad por persecución religiosa. Con la llegada de los Almohades a Córdoba (1148 EC), la comunidad judía se vio expuesta ante la clara amenaza de someterse al islam ya que, entre otros hechos, quedó abolida la norma que regulaba la vida y el estatus de los *dhimmī*-s.[22] En torno a 1150 la familia de Maimónides emprende su camino hacia el exilio, durante diez años se traslada de manera itinerante por el sur de al-Andalus y, provisionalmente al menos, se instalan en Fez (Marruecos). Allí Maimónides prosigue sus estudios rabínicos, su formación en filosofía griega, ciencias y medicina; pero en 1165, su maestro, el Rabino Yĕhûdah ibn Shôshān es arrestado y

[22] Con la expansión del islam se fue desarrollando una jurisprudencia y un marco general que concretaba las relaciones entre los musulmanes y "las gentes del libro" (judíos, cristianos) y zoroastras que habitaban en *Dār al-islām* ("La casa del islam"). Ese marco general se basaba en el concepto de *dihmmah*: la presencia de estos no musulmanes era tolerada a cambio del pago de la *jizyah*, un impuesto mediante el cual estas comunidades no musulmanas lograban cierta hospitalidad y protección, a condición del reconocimiento del dominio islámico.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

ejecutado por prácticas judías, lo que hace que Maimónides emprenda un largo viaje hasta Palestina y, en torno a 1168, viaje y se asiente en Egipto, concretamente en al-Fusṭāṭ, en las proximidades de El Cairo. Allí estudió la Torá y el Talmud en la Yeshivá de una sinagoga del "Barrio judío" de El Cairo medieval. En torno a 1171 Maimónides es nombrado *nagîd* ("líder; príncipe") de la comunidad judía en Egipto. A partir de la década de los 70's Maimónides se convierte en el médico del Gran visir al-Qāḍī al-Fāḍil y, posteriormente, de Saladino y la familia real. Tras su muerte, los restos de Maimónides fueron trasladados a Tiberíades, en la orilla occidental del Mar de Galilea.

Maimónides estudió desde niño con su padre y otros maestros mostrando los rasgos de una extraordinaria inteligencia y profundidad. Se considera que con Maimónides concluye la que se conoce Edad de oro de la cultura judía en al-Andalus. Un período sobre el que no existe unanimidad en torno a su delimitación histórica pues, para algunos, cuando se habla de la edad de oro de la cultura judía en al-Andalus se hace referencia al período que se inicia tras la creación del emirato independiente de Córdoba a mediados del s. VIII, pero sobre todo con el califato de Córdoba bajo el gobierno de 'Abd al-Raḥmān III (que se proclama califa en 929). Esta *edad de oro* habría iniciado su ocaso en el siglo XI con el final del Califato de Córdoba en 1031, y se daría por casi finalizado tras la conquista almorávide de 1090, aunque algunos extienden esta *edad de oro* hasta incluso del s. XII con la invasión de los almohades. De manera muy genérica y si tuviésemos que distinguir entre la primera y segunda mitad de este período, podríamos decir que, en su primera mitad, la aportación judía hay que situarla cronológicamente en paralelo al desarrollo de la cultura musulmana correspondiente; sin embargo, a partir de su segundad mitad, el desarrollo de la cultura judía, especialmente la que se desarrolló en el extenso ámbito geográfico del valle del Ebro, los judíos se convirtieron en protagonistas cuya aportación intelectual ya no corre paralela a la musulmana. En cualquier caso, sea desde el s. VIII o IX y hasta mediados del s. XII, al-Andalus se consolidó como un proceso histórico, geográfico, cultural e intelectual en el que la aportación judía juega un papel clave, especialmente y del mismo

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

modo a como sucede con los maestros árabes, por su contribución a la formación de la cultura de Occidente.

Si tanto Averroes como Maimónides ejercerán un papel esencial en dicha contribución a Occidente; si la influencia de Averroes se extiende, fundamentalmente entre los siglos XIII al XVI y, tras la caída del aristotelismo, también Averroes queda relegado de la escena intelectual de Europa –aunque, como hemos visto, vuelva a cobrar interés dentro del ámbito del pensamiento occidental contemporáneo–, este no será el caso de Maimónides. Él no sólo fue el pensador judío más importante de la Edad Media y uno de los médicos más destacados de su época sino, también, uno de los intelectuales más relevantes en la investigación de la Ley judía de todos los tiempos.

La obra de Maimónides es muy extensa y, como en el caso de Averroes, también abarca campos del saber muy diversos. Durante la Baja Edad Media y el Renacimiento las referencias a sus textos de carácter científico y filosófico son constantes, pero es su obra rabínica la que sigue siendo una referencia hasta nuestros días. Su pensamiento filosófico no sólo encuentra expresión en su tratado *Guía de Perplejos*[23] (1190 EC, escrita en árabe y traducida el hebreo como *Môrê nᵉbúk̲îm*)[24], la obra más completa y compleja escrita por Maimónides; también, en sus tratados legales, especialmente en los capítulos iniciales de su *Mishneh Tôrah*[25] (el código de leyes religiosas compilado entre 1170 EC y 1180 EC) y en algunas secciones de su *Comentario a la Mishnah*[26] (1168 EC), que es el cuerpo exegético de leyes judías que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada durante siglos desde los tiempos de la *Tôrah* o ley escrita. También puede encontrarse parte de

[23] Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. González Maeso.

[24] Es en árabe, junto con el hebreo, en la que los intelectuales, científicos y poetas judíos de al-Andalus escriben, era en árabe la lengua en que se forman filosóficamente. Y en el caso de Maimónides, su dominio del árabe es tan perfecto como el que posee de los textos del judaísmo.

[25] Rambam, *Mishneh Torah*.

[26] Traducción al inglés en R. Weis y C. Butterworth (eds.), *The Ethical Writings of Maimonides*, pp. 59-104.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

este pensamiento filosófico en tratados médicos como *Los aforismos médicos*[27] y en algunas epístolas como el *Tratado sobre la Resurrección*[28] (1191 EC).

Lo mismo que le ocurrió a Averroes en el contexto religioso musulmán, el pensamiento de Maimónides y algunas interpretaciones demasiado esquemáticas sobre su obra también fueron muy criticadas en el ámbito del judaísmo –entre otras razones por su aristotelismo–, aunque con el paso de los siglos Maimónides se convirtiese en la figura central del judaísmo post-bíblico.

Si tuviésemos que pensar en la valoración que sus contemporáneos hacen de él, antes que nada habría que aludir a sus conocimientos médicos y su labor como juez y rabino. Es cierto que Maimónides suscitó distintas controversias en el mundo judío, lo mismo, aunque menos violentas, que las provocadas por Averroes en el mundo latino, pero con una notable diferencia: mientras que Averroes nunca fue bien asimilado por el pensamiento musulmán, Maimónides acabó por ser aceptado entre los intelectuales judíos como una autoridad fuera de toda duda. A Maimónides también le causarán ciertos problemas su admiración por Aristóteles, tanto por el uso de la razón para interpretar la fe, por la posibilidad de leer los textos sagrados en sentido metafórico, así como su propuesta de establecer el conocimiento intelectual como meta última del hombre –lo que en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles significa el *bíos theoretikós*, la vida contemplativa dirigida por el intelecto que permite alcanzar una idea metafísica de Dios a la que no se accede directamente por la fe:

> La cuarta clase de [vida] constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies intelectuales que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En esto estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le

[27] Maimónides, *Los aforismos médicos*, en Maimónides, *Obra médica*, vol. IV.

[28] Maimónides, *Tratado (ma'amar) sobre la Resurección de los muertos*, en Carlos del Valle Rodríguez, *Cartas y testamento de Maimónides*, pp. 202-230.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

> pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad y por ella el hombre es realmente hombre.[29]

Pero, además de su "racionalización" de la fe, Maimónides es visto como sospechoso de extremismo o desviacionista al defender la separación de los ámbitos del saber: la filosofía y la religión. Con ello, Maimónides no hacía sino estar en sintonía con los más grandes comentadores de Aristóteles, es decir, a al-Fārābī, a quien Maimónides y Averroes consideraban *el segundo maestro* después de Aristóteles, a Ibn Bājjah y, por su puesto, Averroes, lo que añadía todavía más críticas a la figura de Maimónides.

Al reflexionar sobre una de las cuestiones clave para el judaísmo como es el problema de la creación o la eternidad del mundo, se creía que Maimónides era partidario de la eternidad del mundo, pues él no encontraba razones científicas firmes para demostrar la creación desde la nada. Pero para Maimónides esto no entra en contradicción con sus creencias, pues los principios esenciales de su religión, la existencia, unidad e incorporeidad de Dios no estaban en dependencia de la idea de un mundo eterno o creado: "Ves claramente que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo, sólo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado".[30]

Volviendo al problema ya mencionado de la interpretación alegórica de algunos textos de las Escrituras. Hemos de indicar que se trata de uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Maimónides. Para él los textos poseen, al menos, dos posibles lecturas, la literal y la alegórica; la primera está disponible para quienes no poseen una formación filosófica suficiente, y toman al pie de la letra los textos alegóricos o metafóricos, sin llegar a captar la interpretación esotérica que encierran: "Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir el designio divino – cosa, por otra parte, imposible –, el

[29] Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, pp. 560-561.
[30] Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, p. 201.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

cual encubrió a la masa en general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad".[31]

Aunque, lógicamente y siguiendo sus propias palabras, esto nos llevaría a la siguiente cuestión: lo que Maimónides afirma, ¿hay que tomarlo en sentido literal o en sentido alegórico, esto es, posee un sentido oculto o más profundo de lo que aparentemente afirma? Porque hay momentos en que Maimónides advierte que, en algunos casos, es necesario que un autor se contradiga a sí mismo,[32] lo que implica que podamos preguntarnos cuál de las tesis contradictorias que se expresan en su obra representan realmente el pensamiento de Maimónides. A esto han respondido algunos autores contemporáneos, como Leo Strauss, para quien las contradicciones serían eje central de una buena compresión de la *Guía*; de este modo, cuanto más evidente puede hacérsenos el punto de vista de Maimónides sobre alguna cuestión particular, más probable podría resultar que no exprese su punto de vista.[33]

Como hemos dicho, las tesis del Maimónides fueron definitivamente aceptadas por el judaísmo: se aceptó que la razón es capaz de llegar a la verdad por sus propios medios, independientemente de la fe, aunque de un modo imperfecto; mientras que, por su parte, la revelación nos permite acceder a la verdad de un modo más firme. La filosofía es patrimonio de una minoría bien dotada intelectualmente, mientras que la religión está al alcance de todos; estas personas especialmente bien dotadas tienen obligación de emplear la razón, entre otras razones, para poder explicar el contenido de la fe. El resto actúa correctamente cuando se aplica exclusivamente a la letra de los textos sagrados y a poner en práctica la Ley. Ahora bien, el hecho mismo de la revelación y de la profecía puede explicarse por medio de la razón y, admitido el valor de la razón, es posible interpretar algunos pasajes bíblicos de modo alegórico desde la filosofía.

---

31 Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, pp. 60-61.

32 Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, p. 65.

33 Véase la introducción de Leo Strauss a la *Guía de Perplejos*, en Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

No voy a extenderme aquí en la Ética de Maimónides, pues nos ocuparía otra nueva conferencia, pero se trata de un capítulo tan importante como lo que llevamos expuesto sobre el pensamiento de Maimónides. Baste reiterar lo que comenta Carlos del Valle –cuando afirma que tan sólo el haber compuesto su *Comentario de la Misná* –que finaliza cuando contaba treinta años y ya se encontraba en El Cairo–, lo convierte en una figura inmortal en el campo del derecho rabínico.

El pensamiento de Maimónides ha resultado determinante para la evolución filosófica de uno de los grandes intérpretes de la filosofía del s. XX, Leo Strauss. Al descubrir la tradición esotérica empleada en la *Guía de perplejos*, Strauss comienza a intuir que tanto Maimónides como otros filósofos de la Antigüedad y la Edad Media podrían haber estado ocultando sus verdaderos pensamientos a través del artificio literario. Strauss cree que tanto Maimónides como al-Fārābī permitieron que su mensaje fuese alterado por consideraciones dogmáticas sólo por imperativos morales y políticos, aunque de hecho fuesen ávidos defensores de una temprana ilustración. Strauss también nos ha enseñado la importancia de Maimónides como fuente de inspiración para los conflictos intelectuales del mundo actual, y especialmente esta paradójica convicción: más que resolverlo, el intelectual debería sumergirse en el conflicto entre la razón y la revelación.[34]

Averroes y Maimónides, dos cordobeses cuya obra y pensamiento resulta esencial para entender la posición histórica de Córdoba y al-Andalus en la formación del pensamiento de Occidente.

Suplemento: falsafah y kalām

Con la intención de sintetizar el contexto intelectual al que se alude por medio del término *falsafah*, he creído oportuno redactar las siguientes anotaciones. Al revisar la magnífica síntesis que Roger Arnaldez ha dedicado a la *falsafah* (véase R. Arnaldez, 'Falsafa', pp. 769-775), uno ve ampliamente corroborados sus orígenes griegos, el

[34] L. Strauss, 'The Literary Character'. Véase también L. Strauss, *El libro de Maimónides*.

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

consenso sobre la actividad de los *falāsifah* y sus inicios a partir de las traducciones árabes de los textos filosóficos árabes, sea directamente o través del siríaco. Así, la *falsafah* aparece como continuación de la filosofía dentro del ámbito musulmán. Pero el islam suní ortodoxo nunca apreció el pensamiento filosófico, razón por la que se desarrolló especialmente entre pensadores influidos por el islam chií, lo que a su vez pudo guardar cierta relación con una circunstancia previa: tendencias como el chiismo, entre otras, habían absorbido ideas gnósticas, algunas de ellas relacionadas con gnosis helenísticas y otras con gnosis iranias. Menos consenso existe cuando se trata de precisar el "legado" griego pues, efectivamente, lo griego está lejos de poderse unificar. Por esta razón, aunque la *falsafah* puede considerarse una continuación del pensamiento griego, no puede hablarse de una continuidad perfecta, ya que los musulmanes de lengua árabe no eran parte del movimiento en el que se hubiese desarrollado la filosofía; en cierto modo, se vieron forzados a integrarse como "cuerpos extraños" en una filosofía a la que no podían seguir sin más, pues tenían que aprender todo sobre aquélla –desde las enseñanzas presocráticas a los escritos y comentarios de Proclo (410-485 EC) o Juan Filópono (*ca.* 490 - *ca.* 570 EC).

En su asimilación del pensamiento griego, percibido como una cultura extraña, la *falsafah* adolece de una falta de dimensión histórica pues el saber filosófico lo adquieren de sus lecturas de Aristóteles (384-322 AEC) –a quien consideran la culminación de todo un proceso–, el resto de los pensadores y obras –incluso el neoplatonismo– son percibidos como resultado, influencia o interpretación del pensamiento del estagirita. En cierto modo, la *falsafah* se presenta como una forma de eclecticismo, del eclecticismo postclásico que aparece en el período medio del estoicismo, y que ejerció una notable influencia en el desarrollo de un neoplatonismo cuya estructura formal contribuyó a la creencia de un pensamiento griego unificado, a pesar de su auténtica diversidad. A la *falsafah* primitiva se la podría considerar de un modo unitario sólo en tanto que comparte –gracias a distintos préstamos de la filosofía helenística– una concepción general del mundo, una teoría general del alma, del hombre, de la naturaleza

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

humana y un vocabulario que llega a convertirse en una jerga reconocible entre las distintas escuelas; en realidad y más allá de esa supuesta uniformidad, la *falsafah* es mucho más original de lo que uno podría estar tentado de describir al aludir a "un simple neoplatonismo árabe". Desde una perspectiva genérica, se percibía la filosofía como un proceso intelectual griego que habría culminado en Aristóteles, una síntesis que estudiaba el universo en relación con la vida humana, que contemplaba al hombre en su totalidad y concebía la totalidad como un medio en la que el hombre, a través del conocimiento y la virtud, realiza su objetivo último en el redescubrimiento del principio de su ser; una filosofía de la naturaleza que se abre a una cosmología mística de carácter estoico. En este sentido, resulta comprensible que el neoplatonismo –que integraba en un solo sistema todas estas perspectivas– apareciese como la formulación final de un ideal filosófico en armonía con el ideal religioso presentado por una forma más o menos heterodoxa de islam. También en este sentido, no debería resultar extraño pensar que el motivo primario para la elección de la *falsafah* es de carácter religioso, puesto que los *falāsifah* siempre rechazaron la gran tradición griega de pensamiento que, lógicamente, se encontraba en las antípodas de algunas de sus creencias religiosas esenciales referidas, por ejemplo, a la creación del universo. Pero en el pensamiento helenístico y en maestros como Porfirio (*ca.* 234 – *ca.* 305 EC), discípulo de Plotino (*ca.* 204 – 270 EC), o el mismo Simplicio (*ca.* 490 - *ca.* 560 EC) se pone de manifiesto una clara tendencia a ver en Aristóteles un pensador compatible con Platón (428/427 o 424/423 AEC) –algo que, en su momento, también asume el mismo al-Fārābī (*ca.* 872 – *ca.* 950 EC). Es por ello que, desde la perspectiva de los intelectuales musulmanes, existían claros precedentes que permitían entrever la posible armonía entre las dos grandes figuras del pensamiento griego clásico; que el neoplatonismo permitía la preservación en un todo armonioso aquello que podía tomarse de la teoría aristotélica del universo junto con lo que la teología demandaba.

A pesar de esta tendencia predominante de adaptación, en el pensamiento post-helenístico surgen voces que exhiben o reclaman

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

una lectura más estricta de Aristóteles, más fiel a la letra de algunas de sus obras y muy críticas con otras escuelas. Alejandro de Afrodisias (*fl.* 200 EC), el gran comentarista de Aristóteles tal vez sea la voz más autorizada de aquel período. Un pensador que insiste en escrutar profundamente la teoría aristotélica del intelecto, una teoría que será materia de investigación permanente para la *falsafah* de todos los períodos –donde el aristotelismo de Alejandro tendrá un mayor impacto será en Occidente: tanto en Ibn Bājjah (*ca.* 1085-1139 EC, el Avempace de los latinos), pero muy especialmente en Averroes.

La *falsafah* también puede considerarse un sistema enciclopédico de conocimiento que debe mucho a la influencia de Galeno (129- *ca.* 210 EC), para quien la medicina posee un fundamento filosófico –una idea muy presente en la actividad de los *falāsifah*, precisamente, muchos de ellos fueron grandes médicos. Como el pensamiento de Galeno integra filosofía y ciencia, prepara el terreno para un sistema que resulta familiar a muchos filósofos musulmanes y que no excluye las tendencias neoplatónicas a las que hemos aludido.

La herencia griega que recoge y asume la *falsafah* es, por tanto, un cuerpo variado de doctrinas y tendencias que los pensadores musulmanes no desconocían; las variadas formas en que fueron asumidas representan, de hecho, la variedad de interpretaciones y los diferentes temperamentos filosóficos de los *falāsifah* y, también, las actitudes religiosas con respecto al dogma y la teología, hacia la historia de los grupos religiosos y el *kalām*. En cualquier caso, al pensar en la *falsafah* como un foco de reflexión sobre el legado del pensamiento griego, podría decirse que, al menos inicialmente, no se trataba de una cuestión de apologetas musulmanes que utilizan la filosofía helenística para explicar y justificar su fe. La *falsafah* se habría iniciado como una búsqueda de coherencia en la vida intelectual y espiritual llevada a cabo por musulmanes de tendencias Chiíes que perseguían lo que podría concebirse como un *humanismo* religioso –en tanto que dicho término hace referencia a la idea de libertad de espíritu. Más tarde, la *falsafah* se fue aproximando al *kalām* más ortodoxo y, en cierto modo, acabó fundiéndose con él. "Sólo entonces [la *falsafa*] comenzó a sobrecargarse de elementos apologéticos: *fides*

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

quaerens intellectum o, a la inversa, la fe iluminando y fortificando el intelecto. Sólo el misticismo de *ishrāq* retuvo el humanismo primitivo de Avicena. En el transcurso de su desarrollo, la *falsafaf* difundió ideas griegas en todos los ámbitos del pensamiento. Pero acabó convirtiéndose en una actividad de escuela. Tal vez sea este declive el que inspiró las desilusionadas observaciones de Ibn Khaldūn sobre los efectos perniciosos de la educación en el mundo musulmán." (Roger Arnaldez, p. 774) Ibn Khaldūn (1332-1406 EC) tal vez fue el pensador musulmán más profundamente racionalista; el interés por el pensamiento político que animó las primeras etapas de la *falsafah* reaparece en su pensamiento, exento ya de toda metafísica neoplatónica.

Para contribuir a entender en contexto y algunos aspectos del conflicto intelectual que se produce en la evolución del pensamiento de Averroes, considero necesario puntualizar algunos aspectos de la relación entre *falsafah* y *kalām*, para ello apuntaremos dos ideas esenciales sobre el *kalām* (en el sentido de *'ilm al-kalām*, como una de las ciencias religiosas del islam). Al-Kindī (*ca.* 801 - *ca.* 866 EC) fue conocido como el *faylasūf al-'arab* (el filósofo de los árabes) tal vez debido a sus orígenes árabes, en contraste con la mayor parte de los filósofos musulmanes de procedencia no árabe. Aunque se consideraba a sí mismo un *mutakallim* (un doctor del *kalām*), tanto a él como a ibn Sīnā (Avicena, 980-1037 EC) hay que situarlos en un ámbito de investigación filosófica muy distinto al de los *mutakallimūm*. Los *falāsifah* eran, antes que nada, filósofos, y sólo se sentían religiosamente concernidos cuando la filosofía entraba en contradicción con la religión y creían importante armonizar ambas dimensiones; por tanto, no estamos tratando de un grupo de apologetas de la fe sino de perspectivas filosóficas inspiradas en el pensamiento griego –cierto que con influencias musulmanas– que asumen la posibilidad del acuerdo entre la especulación filosófica y la creencia religiosa; por tanto, la investigación racional es prioritaria, el acuerdo con las doctrinas de la fe se alcanza a través de una amplia interpretación de los textos coránicos. Pero si tanto al-Kindī como Avicena viven en un ambiente intelectual marcado por influencias chiíes, donde la actividad

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

del filósofo difícilmente se ponía en cuestión, las cosas cambian notablemente a partir del s. XI, cuando acontece el resurgimiento suní: los *falāsifah* comienzan a ser vistos como oponentes y a ser atacados por el *kalām* ash'arī. Es en este contexto en el que hay que situar la crítica de Algazel contra los *falāsifah*, denunciando como erróneos veinte de sus principios.

Bibliografía

Fuentes

Averroes, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2015).

Averroes, *La incoherencia de la incoherencia*, en Khadija Madouri, *Traducción española del Tahâfut al-Falâsifa: La Incoherencia de los Filósofos de Algacel (SXI) y Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia de Averroes (SXII)*, tesis doctoral inédita (Universidad de Salamanca, 2014).

Averroes *Incoherencia de la incoherencia*, traducción S. van den Bergh y E. J. W. Gibb (London: Memorial, 1996).

Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. M. Cruz Hernández (Madrid: Tecnos, 1986).

Averroes, Ms. El Escorial 884 (82v.º-83 r.º), en G.C. Anawati, *Bibliographie d'Averroès, Organization Arabe pour l'Education, la Cultue et les Sciences* (El Cairo – Argel, 1978).

Dante Alighieri, *Divina Comedia*, "Infierno", Canto IV. 140-144, trad. Ángel Crespo.

Maimónides, *Guía de Perplejos*, ed. David González Maeso (Madrid: Trotta, 2008).

Maimónides, *Los aforismos médicos*, en Maimónides, *Obra médica* vol. IV, traducción Lola Ferre (Córdoba: El Almendro, 1991).

Maimónides, *Tratado (ma'amar) sobre la Resurrección de los muertos*, en Carlos del Valle Rodríguez, *Cartas y testamento de Maimónides (1138-*

1204) (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989).

Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. Introductory Essay by Leo Strauss, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

Rambam, *Mishneh Torah*. Edición bilingüe hebreo-inglés, trad. Eliyahu Touger, 18 vols. Versión inglesa en línea: *The Rambam's Mishneh Torah*:
https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm

Estudios

Arnaldez, Roger, 'Falsafa', en B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (eds.), *The Encyclopaiedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2 (Leiden: Brill, 1991), pp. 769-775.

Averroes Database del "Thomas Institut", Universidad de Colonia: https://averroes.uni-koeln.de/

Bloch, Ernst, *Avicena y la izquierda aristotélica*, traducción española de Jorge Deike Robles (Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1996).

Butterworth, Charles E., 'The Political Teaching of Averroes', *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), pp. 187-202.

Cruz Hernández, Miguel, *Abū l-Walīd Muhammad Ibn Rushd (Averroes)* (Córdoba: Obra Social y Cultural CajaSur, 1997).

De Libera, Alain, 'Introduction', en *Averroès. Discours décisif*, traduction, notes et dossier de Marc Geoffroy (París: Flammarion, 1996).

Endress, Gerhard, 'Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions of the Text', en *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd*, ED. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen y Klaus Brawn (Leiden: Brill, 1999), pp. 339-381.

Hasan, Ali, 'Al-Ghazali and Ibn Rushd (Averroes) on Creation and the Divine Attributes', en *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, ED. Jeanine Diller y Asa Kasher (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 141-156.

Hyman, Arthur, 'Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'', *Journal of Philosophy* 59 (1962), pp. 335-366.

León Florido, Francisco, *Las Filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010).

Listfeldt, Hans-Guenther, 'Some concepts of matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg', *Aquinas* 18 (1974), pp. 335-366.

Pacheco, Juan Antonio, *Averroes. Una biografía intelectual* (Jaén: Almuzara, 2011).

Puig Montada, Josep, 'El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles', *Al-Qanṭara* XXIII 1 (2002), pp. 11-52.

Ramón Guerrero, Rafael, 'Ibn Ṭufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 5 (1985), pp. 53-58.

— 'Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'Izquierda aristotélica' en la filosofía árabe', en *Al encuentro de Averroes*, ed. Andrés Martínez Lorca (Madrid: Trotta, 1993).

Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme* (París: Maisonneuve et Larose, 2002).

Shams Inati, 'Ibn Ṭufayl', en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge), vol. III, pp. 656-659.

Taylor, Richard, 'Comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles', en Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Théresè-Anne Druart (New Haven – London: Yale University Press, 2009).

Strauss, Leo, 'The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*', en *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, IL: The Free Press, 1952).

— *El libro de Maimónides*, edición y traducción Antonio Lastra y Raúl Miranda (Valencia: Pre-Textos, 2012).

Van Steenberghen, Ferdinand, *Maître Siger de Brabant* (Lovaina: Publications universitaires, 1997).

Weis, R. y Butterworth C. (eds.), *The Ethical Writings of Maimonides* (New York, Butterworth, 1975).

MANTAS ESPAÑA, Pedro. Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides. 203-228.

"Córdoba es la sede de al-Andalus, su polo y su región más importante, su metrópoli y morada, residencia de los califas y capital real tanto con los cristianos como con los musulmanes, ciudad de la ciencia y asilo de la *sunna* y de la comunidad islámica (...) Se alza a orillas del Guadalquivir y se encuentra en el centro del país, entre el Levante y el Poniente. Es una ciudad grande, fundada en tiempos remotos por los antiguos, de buen agua y agradable clima: la rodean por todos lados huertos, olivares, aldeas, castillos, aguas y fuentes. En su jurisdicción se halla un gran campo de labor, sin comparación en todo al-Andalus por su fertilidad (...) Córdoba es la sede real de los omeyas y antes lo fue de Rodrigo el cristiano (*rūmī*); es ciudad agrícola y ganadera, productora de innumerables especies frutales; el interior de la ciudad es agradable, su entorno maravilloso y vasto, su aspecto, hermoso y radiante y su forma, extraordinaria y admirable (...)"

Dhikr bilād al-Andalus II 4-6,10 (trad. Luis Molina)

DE CIENCIAS NOBLES ARTES
BELLAS LETRAS
REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA
1810

Fundación Cajasol