

- MOCK, Douglas W., PARKER, Geoffrey A., *The Evolution of Sibling Rivalry*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- MOSES, Stéphane, «Der Familienroman der biblischen Patriarchen». En: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung Berlin* 4, 8, 22-31, 2004.
- PAPPENHEIM, Bertha, *Literarische und publizistische Texte*. Turia Kant, Viena, 2002.
- PEIRCE, Leslie P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford Univ. Press, Nueva York, 1993.
- PIAGET, Jean, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé Neuchâtel Paris, 1967.
- PIAGET, Jean, *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1972.
- PIAGET, Jean, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1973.
- SIMONSE, Simon, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Brill, Leiden, Nueva York, 1992.
- STAEHEL, Urs, *Signifying Failures: A Discourse Theoretical Reading of Niklas Luhmann's, System Theory*, PhD Thesis (edit.), Essex, 1997.
- VECCIA VAGLIERI L., «Einträge Hasan und Husayn». En: *Encyclopaedia of Islam*. Brill, Leiden, 2003.
- VERDIER, Raymond, *La vengeance: études d'ethnologie, de sociologie et de philosophie*. Cujas, París, 1986.
- WALLON, Henri, *Les origines du caractère chez l'enfant*. Presses Universitaires de France, París, 1949.
- WOLFF, Larry, «The Enlightened Anthropology of Friendship in Venetian Dalmatia: Primitive Ferocity and Ritual Fraternity Among the Morlacchi». En: *Eighteenth-Century Studies* 32, 1998-99.
- ZAZZO, René, *Les jumeaux, le couple et la personne*. PUF, París, 1960.

CAPÍTULO 6

ARISTÓTELES, PUNTO DE ENCUENTRO Y
DESENCUENTRO ENTRE LAS TRES CULTURAS

JESÚS DE GARAY
(Universidad de Sevilla)

1. Precisiones preliminares. - 2. El aristotelismo de Alfarabi. -
3. Influencias del aristotelismo farabiano.

1. PRECISIONES PRELIMINARES

Si comparamos la historia de las tradiciones culturales del islam, el judaísmo y el cristianismo, observamos de inmediato cómo no se puede hablar en singular de una escisión sino en plural de escisiones. Y en sentido contrario, conviene también referirse a convergencias y vinculaciones en plural. Si nos centramos en los siglos posteriores a la aparición del islam, uno de los factores que ha contribuido a la escisión entre dichas tradiciones religiosas es su distinta valoración del saber científico, que está asimismo en relación con el diferente modo de concebir la religión que cada tradición cultural ha desarrollado.

Importa tener presente que nos referimos a tradiciones culturales vinculadas con diferentes religiones. Por lo tanto, en las páginas que siguen no se analizará en qué medida una religión u otra –en sí misma, por decirlo así– se relaciona con la ciencia o con otras formas de saber, sino únicamente en qué medida esas culturas religiosas han desarrollado diversas interpretaciones del saber. No hablamos de religiones sino de culturas. Más aún, todo lo que se dirá en adelante se refiere a algunos momentos concretos de esas culturas. Y una precisión más: sería simplista suponer que hay una única tradición cultural cristiana o una única islámica o una sola judía. En el mundo medieval, por ejemplo, la cultura giega bizantina difiere considerablemente de la cultura latina, y otro tanto se puede decir de las cultu-

ras islámicas suní y shií, o de las culturas judías rabínica y cabalística. Así pues, estamos ante unos ejemplos particulares, que pueden ilustrar una de esas escisiones en la historia de estas tres culturas religiosas.

En lo que sigue, quisiera simplemente poner de relieve cómo existe una ruptura entre las tres culturas a partir de la distinta valoración de algunos textos de Aristóteles. Históricamente esta escisión tendría lugar antes de la aparición de la denominada «ciencia moderna» en Europa. Concretamente el distanciamiento se produce por la diferente aceptación de los *Analíticos*, es decir, de aquellos escritos en los que Aristóteles expone su doctrina de la ciencia. La cultura latina europea aceptará básicamente la ciencia como forma más alta de racionalidad, hasta el punto de que tratará de configurar la religión como teología científica, siguiendo las pautas marcadas por el aristotelismo. Aunque más tarde la cultura europea abandonará el aristotelismo, sin embargo la ciencia seguirá siendo el paradigma de todo saber, aunque ya bajo una metodología no aristotélica e independientemente del cristianismo.

En cualquier caso, lo que importa subrayar es que si se puede hablar de escisión es porque previamente ha habido unidad. O al menos algún tipo de proximidad. Y con respecto a Aristóteles efectivamente así ha sido. El diálogo entre estas tres culturas ha tenido como un factor determinante la existencia de textos comunes, estudiados y comentados desde distintas creencias religiosas. Quizá puede parecer muy obvio que unos mismos textos sean leídos en diferentes culturas, pero una mirada rápida basta para descubrir que lo que caracteriza a las diversas culturas es precisamente la diversidad de los textos que consideran sus clásicos. Es obvio que el Corán y los Evangelios se leen en culturas diferentes, pero que justamente dichas culturas se han diferenciado porque sus textos revelados no son los mismos. Por eso, cuando en determinadas épocas y lugares las tres religiones han compartido un mismo interés por unos textos, podemos hablar de diálogo intercultural con toda exactitud. No porque se

estén examinando críticamente los fundamentos mismos de las otras culturas y religiones, sino porque desde distintas convicciones religiosas se piensa sobre lo mismo.

En resumen, se puede hablar de una escisión de las tres culturas en torno a unos textos de Aristóteles, en tanto que primeramente ha habido un mismo interés por dichos textos, y un diálogo intercultural en torno a ellos; y posteriormente se han adoptado posiciones diversas en torno a aquellos textos que habían gozado de tanta estima.

Habría que añadir a estas observaciones preliminares que las distintas formas de responder al aristotelismo se configuran dentro de cada tradición religiosa, y no tanto en debate con otras culturas religiosas. Es decir, la respuesta islámica al aristotelismo se fragua dentro del islam, del mismo modo que la respuesta de la cultura cristiana latina surge de los debates entre los escolásticos. Y otro tanto se podría decir de las discusiones en torno a la obra de Maimónides, que son internas a las comunidades judías. En consecuencia, no se trata de una discusión interreligiosa o intercultural en torno a la racionalidad aristotélica sino de una discusión dentro de cada religión, que concluye en posiciones diferentes, que significarán una escisión que marcará a las tres tradiciones religiosas al menos hasta la Ilustración (en el caso del judaísmo y el cristianismo) y hasta el día de hoy (en el caso del islam y el llamado inexactamente «mundo occidental»).

En cualquier caso, Aristóteles aparecerá como el símbolo de la ciencia, del saber demostrativo y de la racionalidad necesaria. Las discusiones no surgirán simplemente en torno a la ciencia, sino en torno al mismo estatuto y alcance de la razón científica. La cuestión que se debatirá dentro de cada comunidad cultural y religiosa será principalmente en qué medida la racionalidad científica es capaz de pensar la religión, y en qué medida por consiguiente la razón científica es compatible o no con la fe religiosa.

Se puede decir que al término del siglo XIII las tres culturas han emitido su veredicto, en unos casos más categórico y en otros más indefinido, pero en cualquier caso la escisión se ha iniciado. No es

propriadamente un desgarrro sino más bien la distancia generada entre la aceptación –más o menos problemática– de unos textos como «clásicos» por parte de la cristiandad latina frente al abandono de esos mismos textos por parte de las culturas islámicas.

Desde este punto de vista, el diálogo intercultural no se puede decir que haya sido breve. Al menos habría que remontarse a Alkindi en el siglo IX para advertir la presencia de estudiosos y traductores de las tres culturas en torno a los textos de Aristóteles. (Y podría añadirse que también en torno a los textos de Plotino o Proclo, cuyas doctrinas son consideradas acordes con la filosofía aristotélica). Incluso antes, la escuela de Alejandría –especialmente desde Juan Filopón, en los inicios del siglo VI– desde una perspectiva próxima al cristianismo, estará en la base de la *falsafa* islámica. Y todavía antes, los textos del judío Filón de Alejandría –coetáneo de Jesucristo– tendrán una influencia determinante en los cristianos Orígenes de Alejandría o Ambrosio de Milán, así como en el cristianismo bizantino.

En ocasiones –véase el Bagdad de Alkindi o Alfarabi, o el Toledo de Gundissalinus– el diálogo intercultural viene facilitado por la proximidad geográfica, pero a lo largo de estos siglos el diálogo también se realiza entre pensadores separados por enormes distancias geográficas y cronológicas, como es el caso del oriental Avicena en el París del siglo XIII, o del Averroes del siglo XII en la Padua del siglo XVI.

Ya en el siglo XVII los textos aristotélicos que habían gozado de tanta veneración están marginados en las tres culturas. El diálogo de siglos atrás ya no puede recuperarse desde esos mismos textos, simplemente porque esos textos han dejado de interesar a cada una de las tres culturas. Por eso, a quien hoy aspire a promover el diálogo intercultural o interreligioso le puede resultar útil la experiencia pasada: cuando existen unos textos comunes, el diálogo se vuelve real y fructífero. Pero cuando los textos de una cultura resultan extraños a las otras culturas, el diálogo resulta casi imposible.

2. EL ARISTOTELISMO DE ALFARABI

Hablar de Aristóteles y de aristotelismo resulta en cualquier caso simplista. Quizá por eso, conviene fijar la atención en Alfarabi, un pensador musulmán que vive en Bagdad en el siglo X. Por una parte, resulta relevante su figura porque vive en un entorno intercultural, que le posibilita vivir y estudiar con libertad entre los eruditos de Bizancio, así como trabajar conjuntamente con pensadores judíos y cristianos¹. Su interés por Aristóteles es compartido por estudiosos de otras religiones, con los que se relaciona como maestro y también como discípulo. Por otra parte, sus doctrinas influirán ampliamente en pensadores de diversas creencias religiosas, como por ejemplo Maimónides, Gundissalinus o Averroes.

Una de las doctrinas características de Alfarabi consiste en establecer una clasificación de las diversas formas de saber, tomando como referencia el *Organon* de Aristóteles. No obstante, Alfarabi continúa la tradición de la escuela de Alejandría, que había incluido dentro de las obras lógicas de Aristóteles la *Retórica* y la *Poética*², por lo que en su catálogo de los saberes aparecen diferenciados la demostración científica, la dialéctica, la retórica, la poética y la sofística³. Se trata de una diversidad de métodos o de usos de la razón, que tienen utilidad en diferentes ámbitos de la vida.

En cualquier caso, la preeminencia corresponde a la demostración

1 Cfr. Ian Richard Netton, *Al-Farabi and his School*, Surrey, Curzon, 1999.

2 Cfr. Richard Walzer, *Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik*, en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1963, pp. 129-136.

3 Cfr. Alfarabi, *Catálogo de las ciencias*, art. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Patronato Menéndez Pelayo-Instituto Miguel Asín, Madrid, 1953, trad. Ángel González Palencia. Esta obra de Alfarabi influirá en los latinos a través de la versión de Domingo Gundisalvo, de título *De scientiis* (ed. de Manuel Alonso, CSIC, Madrid, 1954). Vid. también Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 113; para una introducción general al pensamiento de Alfarabi, cfr. *ibidem*, pp. 107-136.

apodíctica, esto es, a la filosofía, que quizá hoy designaríamos más bien con el nombre de «ciencia». Se trata de la lógica por antonomasia, que permite acceder a conclusiones necesarias y enteramente verdaderas. En este sentido, todas las demás formas de racionalidad se encuentran subordinadas a ella, puesto que sólo ella es capaz de proporcionar una certeza y firmeza absolutas. En consecuencia todos los saberes –desde la política y el derecho a la religión, pasando por las artes mecánicas– deberían depender de la ciencia, en tanto que intentan decir la verdad sobre sus objetos particulares.

De modo especial, la religión ha de someterse a la ciencia. La religión necesita representaciones imaginativas para hacer accesible las verdades científicas a aquellas personas –la inmensa mayoría– que son incapaces de alcanzarlas por sí mismas. Por eso, cada pueblo o nación –cada cultura– tiene su propia religión, que adapta la única verdad a la particularidad de sus circunstancias históricas, geográficas. Las representaciones de la imaginación dependen de la experiencia sensible –distinta en cada caso–, por lo que variarán según la diversidad de caracteres de los habitantes de un pueblo, de su cultura, etc. Así pues, mientras que la verdad de la filosofía y de la ciencia es una, las religiones son muchas. Eso sí, habrá religiones más verdaderas que otras, en cuanto sus representaciones se adecuan mejor o peor a las verdades de la ciencia. Lo mismo sucede con otros saberes como el dioma, la gramática o el derecho, que serán siempre particulares y estarán circunscritos a las singularidades de cada cultura o nación⁴.

4 «Los sabios de los Estados Modelo son los que conocen estas cosas mediante demostraciones apodícticas [...]. Los demás las conocen por las imágenes que las representan, porque en su espíritu carecen de disposición para entender las cosas en sí mismas o porque no puede más su naturaleza, o porque tal es su costumbre de conocer. Ambas especies de conocimiento son aceptables; pero la de los sabios es sin duda mejor. Entre los que conocen las cosas por las imágenes que las representan, unos se sirven de imágenes muy próximas a las cosas mismas, otros de imágenes un poco más remotas, otros de imágenes muy remotas y otros finalmente de imágenes enteramente lejanas. Tales cosas se las representa cada nación y aún los habitantes de cada ciudad mediante las imágenes que más y mejor conocen. Pero tal vez

En la jerarquía de los usos de la razón, inmediatamente después de la demostración apodíctica, se encuentra la dialéctica. Para Alfarabi, los *Tópicos* de Aristóteles representan la exposición detallada de la argumentación dialéctica. Se trata de una forma de racionalidad basada en el diálogo, en el consenso, en las opiniones colectivas compartidas, en las creencias comunes. Por tanto, sus premisas son solamente probables, aunque pueden gozar de una fuerte certeza debido a que son comúnmente admitidas dentro de una cultura. Se trata de opiniones poderosas, donde la convicción puede ser mayor o menor. En el razonamiento dialéctico se admiten las contradicciones, esto es, las opiniones enfrentadas. Por eso, la argumentación dialéctica resulta especialmente útil para rebatir a las otras religiones o en general para discutir sobre las creencias de otras culturas. No obstante, la dialéctica puede resultar peligrosa en una comunidad en la que ha sido establecida la religión acorde con la verdad de la filosofía. De especial riesgo es la sofística, que es una derivación de la dialéctica, orientada hacia el engaño.

El uso retórico de la razón está bastante cercano al dialéctico. También sus premisas se encuentran entre las opiniones y creencias comunes, pero la argumentación retórica posee una mayor inmediatez porque emplea entimemas o silogismos abreviados y hace un abundante uso de ejemplos. Esta inmediatez dota al discurso retórico de un fuerte poder de persuasión.

La retórica ocupa un papel esencial entre los usos de la razón, aun cuando carezca del rigor y necesidad de los argumentos demostrati-

varían mucho o poco esas imágenes según las diversas naciones, de manera que unas naciones representan esas cosas de un modo distinto de cómo las representan otras. De donde puede ocurrir que Naciones Modelo y Estados Modelo difieran en la religión, a pesar de que todos busquen una misma felicidad y todos intenten un mismo fin. Cuando estas cosas comunes a todos son conocidas mediante demostraciones apodícticas, es imposible que en la manera de hablar haya discrepancias» (Abu Nasr al-Farabi, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 110-111, trad. Manuel Alonso Alonso).

vos. Por una parte, en la historia de las naciones, es cronológicamente el primero en aparecer, por delante de la poética, la dialéctica, la sofística y la filosofía⁵. En este sentido la retórica está en la base de cualquier otro uso de la razón. Pero además por otra parte, en aquellas sociedades que ya disponen de la filosofía y de la ciencia, y que definen su religión y su política de acuerdo con principios filosóficos, la retórica sigue siendo imprescindible porque ella es la educadora del pueblo. Dado que la mayoría de la población es incapaz de demostrar por sí misma las verdades científicas y necesarias, los gobernantes han de recurrir continuamente a la retórica para infundir aquellas convicciones y creencias que resultan esenciales para el buen funcionamiento del Estado en cada circunstancia particular.

La poética apoya sus argumentos en las imágenes, y en ese sentido está alejada de la verdad filosófica. No obstante, el recurso a la imagen dota al discurso poético de la capacidad de excitar los sentimientos, de provocar adhesión y de impulsar a la acción. Se encuentra por tanto próxima a la retórica⁶, y resulta igualmente muy útil para la política y la religión⁷, en cuanto difunde sentimientos y creencias útiles para el conjunto de la comunidad⁸.

5 Cfr. Alfarabi, *Libro de las letras*, Parte II, cap. III, p. 73; y cap. V, pp. 83-84, Trotta, Madrid, 2004, trad. José A. Paredes.

6 «La retórica es la mejor para persuadir al pueblo acerca de las cosas a las que éste dedica su interés, en la medida de los conocimientos que posee, y según las premisas de los principios de la opinión comunes a todos y anteriores a la reflexión, usando palabras en una posición primera del modo a que está acostumbrado el pueblo. El arte de la poesía representa con la palabra imágenes de estas cosas» (Alfarabi, *Libro de las letras*, Parte II, cap. IV, p. 80).

7 «Las facultades dialécticas y sofísticas, así como la filosofía basada en opiniones probables o la filosofía engañosa, preceden en el tiempo a la filosofía apodictica, que es la demostrativa. Y si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que, en general, sólo mediante esta religión se procura instruir al pueblo en los asuntos teóricos y prácticos que han sido descubiertos por la filosofía, a través de métodos que producen en el público el entendimiento de estas cosas, mediante la persuasión, la imaginación o

3. INFLUENCIAS DEL ARISTOTELISMO FARABIANO

Alfarabi fue determinante en la difusión de la filosofía y del aristotelismo en la cultura islámica. No obstante, sus doctrinas representan una interpretación original del aristotelismo, desde muchos puntos de vista. En especial su originalidad es patente en la fuerte impronta política de sus doctrinas⁹ –política concebida desde la *República* y las *Leyes* de Platón. En cualquier caso, a partir de Alfarabi, se consolida la *falsafa*, como una importante corriente de pensamiento dentro del Islam. La relevancia de la filosofía se acrecienta con Avicena, que afirma haber comprendido la metafísica aristotélica gracias a Alfarabi. Y es en torno a la filosofía de Avicena como surge el debate sobre la lógica aristotélica dentro del islam.

De un lado, Algazel (1059-1111) escribirá enérgicamente contra las pretensiones de la filosofía de alzarse por encima de la religión, y criticará muchas de las bases sobre las que se asienta el discurso filosófico

por medio de ambas. Las artes de la teología (*kalam*) y el derecho religioso (*fiqh*) son posteriores en el tiempo a la religión y sus seguidoras» (Alfarabi, *Libro de la religión*, p. 79, en: *Obras filosófico-políticas*, Debate-CSIC, Madrid, 1992, trad. Rafael Ramón Guerrero).

8 «En el contexto del desarrollo de las artes filosóficas, la sofistería y la dialéctica constituyen una etapa posterior y más elevada. Son esencialmente superiores a la retórica y a la poesía como métodos de investigación [...]. La filosofía conoce la utilidad de la retórica y de la poética como artes públicas (post-demostrativas). [...] Por encima de todo, conoce qué son la dialéctica y la sofistería; conoce sus deficiencias y cómo hacer callar a quienes las practican. Alfarabi (como Averroes más tarde) propone una alianza entre la religión y la filosofía demostrativa contra la dialéctica y la sofistería. La teología debe ser purgada de la dialéctica y la sofistería y hacerse más retórica, siguiendo el ejemplo del legislador. Esta alianza es provechosa para ambas, religión y filosofía: la religión será apoyada por la filosofía demostrativa en su conflicto con la dialéctica y la sofistería; la filosofía será apoyada por la religión en su conflicto con la dialéctica y la sofistería», Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003, p. 266, trad. Rafael Ramón Guerrero.

9 Cfr. Salvador Gómez-Nogales, *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1980.

co, como por ejemplo la noción de causa. El título de su obra *La destrucción de los filósofos*¹⁰ es ilustrativo. Algazel se propone limitar drásticamente las pretensiones de la racionalidad humana –y en particular de la razón científica–, salvando así la integridad de la fe religiosa. La teología o el derecho quedan en cambio realizadas como formas de saber más apropiadas para los hombres. Las críticas de Algazel tuvieron gran eco en el mundo islámico, y aún hoy siguen vivas. Pero no fueron las únicas. Otros pensadores como al-Sahrastani¹¹ (1076-1153) o Ibn Taymiyya¹² (1263-1328) continuaron escribiendo contra la racionalidad filosófica aristotelizante. Por supuesto, no se trataba de anular la racionalidad ni la lógica ni la ciencia, sino de salvaguardar la primacía del saber religioso, en cuanto saber revelado por Dios. Y en esa medida, el objetivo era mostrar las limitaciones de la razón humana y su necesaria subordinación a la verdad religiosa. La cuestión, en definitiva, consistía en realizar una crítica de la razón desde sí misma, poniendo de relieve las contradicciones en las que cae necesariamente.

Por otro lado, las ideas de Alfarabi y de Avicena encontraron seguidores en el mundo islámico, y en especial en tierras de Al-Ándalus¹³, donde pensadores como Avempace (m. 1138), Ibn Tufayl (m. 1185) o Averroes continuaron confiando en las posibilidades de la razón humana –al modo aristotélico– para penetrar en cualquier ámbito de la realidad. El mismo Averroes¹⁴ escribió una *Destrucción de*

la destrucción, en réplica al escrito de Algazel. El enfrentamiento dentro de la comunidad islámica andalusí se agudizó, hasta el punto de que las pretensiones racionalistas de Alfarabi o Averroes quedaron claramente marginadas.

No se trató por tanto de una escisión dentro del pensamiento islámico, sino de un debate interno en torno a las posibilidades de la razón humana y en particular acerca de su capacidad para razonar sobre Dios y sobre los principios de la realidad física y social. Tampoco significó este debate la desaparición de la filosofía o de la ciencia en el mundo islámico. En tanto que la filosofía y la ciencia dejara a salvo la preeminencia de la religión y de la Ley, en esa misma medida la filosofía y la ciencia han seguido desarrollándose dentro de las diversas tradiciones culturales del islam. Este hecho resulta particularmente evidente por ejemplo en el caso del shiísmo, como ha puesto de manifiesto repetidamente Henry Corbin¹⁵. O desde luego en la tradición sufí, donde abundan la reflexión y el pensamiento, pero de un modo ajeno a la lógica aristotelizante.

La influencia de Alfarabi también es perceptible en Maimónides¹⁶. En su escrito temprano sobre *El arte de la lógica*¹⁷, reproduce el esquema aristotélico de los usos de la razón, tal como había sido transmitido por Alfarabi. No obstante, si nos atenemos a la *Guía de perplejos* –su obra más conocida en el occidente latino, y también la más filosófica–, no se observa una exposición demostrativa apodíctica, propia de la

10 Cfr. *The incoherence of the philosophers*, M.E. Marmura (ed.), Brigham Young University Press, Provo (Utah), 1997.

11 Cfr. *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics*, Wilferd Madelung and Toby Mayer (eds.), I.B. Tauris, London, 2001.

12 Cfr. *Against the Greek Logicians*, Hallaq, W.B. (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1993.

13 En relación a la inclusión de la retórica y la poética dentro de la lógica, cfr. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill, Leiden, 1990.

14 Sobre la doctrina averroísta de la ciencia, cfr. Idoia Maiza Ozcoidi, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del «Tah?fut al-tah?fut»*, Trotta, Madrid, 2001.

15 Cfr. por ejemplo *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 2000.

16 Acerca de la influencia de Alfarabi en Maimónides, cfr. Shlomo Pines, «The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides», en: *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Isadore Twersky (ed.), Harvard University Press, 1979, pp. 82-102; Lawrence V. Berman, «Maimonides, the disciple of Alfarabi», en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178; Rafael Ramón Guerrero, «Alfarabi y Maimónides», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989), 43-52.

17 Cfr. la edición de Rêmi Brague, *Traité de logique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996.

filosofía y de la ciencia. Más bien, lo que se ofrece es una argumentación dialéctica¹⁸, e incluso retórica, en defensa de la religión judía. Si a lo largo de la *Guía* se argumenta contra los teólogos, es porque usan la dialéctica sin distinguirla de la ciencia¹⁹. De este modo, Maimónides es un continuador de Alfarabi, pero que rebaja las posibilidades de la razón científica.

Maimónides afirma en varios lugares de la *Guía* la carencia de demostraciones necesarias en cuestiones religiosas tales como la creación del mundo²⁰, la profecía o la providencia. En estos temas –y en general en todas aquellas cuestiones que podríamos denominar «metafísicas»– la razón humana se reconoce limitada e incapaz de ir más allá de conclusiones probables, propias de la argumentación dialéctica²¹. La filosofía únicamente llega a afirmaciones que no están en contradicción con la fe de Moisés.

18 Cfr. Joel L. Kraemer, «Maimonides' use of (aristotelian) dialectic», en: *Maimonides and the sciences*, Robert S. Cohen y Hillel Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, pp. 110-13.

19 Maimónides se refiere en general a los teólogos, mutazilíes o asharíes. La controversia se inscribe en el debate entre *kalam* y *falsafa*, tanto en el mundo islámico de Alfarabi o Averroes como en el de universo judío de Maimónides. El debate no es meramente teórico sino afecta a la misma institución de la teología y la filosofía en la cultura islámica y judía. Por ello, los argumentos van más allá de la mera confrontación de argumentos relativos a la verdad o a la falsedad para adentrarse en terrenos más vidriosos. «The philosophers of Islam despoised the theology for not accepting the Aristotelian distinction between demonstrative and dialectical syllogisms. But this was not their only point of dissent. For one of the main political aims of the philosophers, if not their overriding aim, was to make the world safe for philosophy. And a primary objective of the theologians was to make the world dangerous for philosophy and for philosophers» (Joel L. Kraemer, o. c., p. 112).

20 En este aspecto, Maimónides toma explícitamente distancias frente a Alfarabi: cfr. *Guía de perplejos*, II, 15, p. 276, Trotta, Madrid, 1998, edición y traducción de David González Maeso.

21 «Por mi parte no pretendo de modo categórico dar a los argumentos de Aristóteles un valor demostrativo; simplemente la considero como la más adecuada y probable. No obstan-

Las críticas a Maimónides procedieron directamente de las mismas comunidades judías, así como sus defensores y continuadores. A diferencia de lo acaecido en las comunidades islámicas –donde la lógica aristotélica quedó relegada a un lugar marginal–, el debate quedó abierto entre los partidarios de continuar la vía de la racionalidad científica y dialéctica abierta por Maimónides, y quienes se inclinaban por su rechazo en nombre de la Ley. Además, en el judaísmo se desarrolló con fuerza a partir del siglo XIII la tradición de la Cábala, con textos como el *Libro del Zohar*²² o personalidades como Azriel de Girona²³. Esta tradición incorpora elementos de la filosofía de Plotino, pero en todo caso se encuentra alejada del contexto aristotélico²⁴.

En cualquier caso, después del siglo XII el pensamiento judío²⁵ no relegó al aristotelismo a la marginalidad, sino que de modo similar a lo que sucedió en el cristianismo latino, desarrollará y dará continuidad al averroísmo, y en último término a las reivindicaciones de la racionalidad científica. Especialmente a partir de la Ilustración –Moses Mendelssohn– el pensamiento judío absorbe completamente las propuestas más racionalistas de la ciencia ilustrada.

Las vicisitudes del aristotelismo en la cultura cristiana son bien conocidas, aunque quizá la tradición cultural cristiana griega de

te, sus seguidores y comentaristas de sus escritos sostienen es necesaria, no solamente posible, y que ha sido demostrada» (*Guía de perplejos*, II, Introducción, p. 239).

22 Cfr. *The Zohar*, 2 vols., Stanford University Press, 2004, traducción y comentario de Daniel C. Matt.

23 Cfr. Azriel de Girona, *Cuatro textos cabalísticos*, Riopiedra, Barcelona, 1994, introducción, traducción y notas de Miriam Eisenfeld.

24 Cfr. Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998; especialmente cfr. pp. 11-45.

25 Una visión general de la filosofía judía medieval puede verse en Colette Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age: selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, 1983.

Bizancio es en cambio bastante desconocida. Allí, al contrario que en el occidente latino, los textos de Aristóteles y de sus comentaristas griegos eran conocidos y leídos sin graves inconvenientes, sobre todo porque la preeminencia de la piedad religiosa estaba asegurada. La amenaza para la religión cristiana se veía, por el contrario, en Proclo y el neoplatonismo, sobre todo a partir de su recuperación el siglo XI por Miguel Psellos y Juan Italos²⁶.

El occidente latino protagonizó en cualquier caso agrias controversias entre dialécticos y antidialécticos, entre averroístas y antiaverroístas. Pedro Damiano o Bernardo de Claraval serán algunos de los que clamarán primero y con más indignación contra el uso de la dialéctica en cuestiones religiosas. Pero estas críticas no fueron suficientes para frenar el empuje que la lógica aristotelizante tenía en el mundo latino sobre todo desde Boecio²⁷. La recepción de Alfarabi, Avicena o Averroes, así como del *corpus aristotelicum* completo, fue ya el impulso definitivo para consolidar la aceptación en el occidente latino de la racionalidad aristotélica. Y en particular para consagrar a la ciencia como el saber por antonomasia, de tal modo que la teología pasó a convertirse en ciencia, y en la ciencia primera. Ni en la tradición islámica ni en la judía se había llegado a tanto en la incorporación de la lógica aristotélica.

De este modo la tradición cultural latina continuará la herencia de la racionalidad griega, tal como había sido legada a través de Alfarabi, sobre todo en un punto: el lugar preeminente que corresponde a la filosofía –a la ciencia– por encima de cualquiera otra forma

26 Para una visión panorámica de la filosofía bizantina, cfr. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993, pp. 9-51. Cfr. también Basile Tatakis, *La filosofía griega patrística y bizantina*, en: *Historia de la filosofía*, vol. 3: *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo Veintiuno, Madrid 1990, pp. 142-201.

27 Acerca del desarrollo de la dialéctica aristotélica en la tradición latina, cfr. Niels J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München, 1984.

de saber. Sin duda serán muchas las voces discordantes, y también serán muchas las divisiones en torno a qué deba entenderse por ciencia o por teología. Pero hasta el día de hoy –a pesar del abandono total del aristotelismo en el siglo XVII– el mundo occidental no ha dejado de creer en la racionalidad científica, por mucho que se haya visto limitada en sus pretensiones.

Desde esta perspectiva histórica, la escisión de las tres culturas después del siglo XII aparece como una división acerca de las formas de saber y de racionalidad. Quizá sea en la comparación entre el jurisdicismo islámico y el científicismo latino donde esta escisión se muestre más profunda. Mientras que la tradición cultural islámica continuadora de Algazel ha desarrollado una racionalidad basada en el derecho²⁸, esto es, en la ley y en la interpretación de la ley, por el contrario la tradición cultural latina continuadora del aristotelismo de Boecio y de Alfarabi ha emprendido la vía de la racionalidad científica, tratando de reducir todos los saberes a la metodología de la ciencia (independientemente de lo que se entienda por ciencia en cada caso).

En cualquier caso, resulta significativa la importancia que tuvieron en el pasado unos textos comunes –en este caso, los escritos lógicos de Aristóteles– para impulsar el diálogo entre culturas, y, en sentido inverso, lo grave que resulta no disponer de textos comunes en las diferentes culturas. Desde esta orilla, probablemente una de las tareas más urgentes para impulsar el diálogo con determinadas culturas islámicas –me refiero a aquellas más alejadas de la tradición cultural europea– sea incorporar a Algazel y a otros «clásicos» del Islam al debate intelectual de occidente.

28 Una introducción al derecho islámico puede verse en J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1998; N.J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARABI, *Catálogo de las ciencias*, art. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Patronato Menéndez Pelayo/Instituto Miguel Asín, Madrid, 1953, trad. Ángel González Palencia.
- ALFARABI, *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid, 1995, trad. Manuel Alonso Alonso
- ALFARABI, *Libro de las letras*, Trotta, Madrid, 2004, trad. José A. Paredes.
- ALFARABI, *Libro de la religión*, en: *Obras filosófico-políticas*, Debate/CSIC, Madrid, 1992, trad. Rafael Ramón Guerrero.
- AZRIEL DE GIRONA, *Cuatro textos cabalísticos*, Riopiedra, Barcelona 1994, introducción, traducción y notas de Miriam Eisenfeld.
- BERMAN, Lawrence V., «Maimonides, the disciple of Alfarabi», en: *Israel Oriental Studies*, 4, pp. 154-178.
- BLACK, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, E. J. Brill, Leiden 1990.
- GÓMEZ-NOGALES, Salvador, *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1980.
- GREEN-PEDERSEN, Niels J., *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: the Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*, Philosophia Verlag, München, 1984.
- HALLAQ, W. B. (ed.), *Against the Greek Logicians*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- KRAEMER, Joel L., *Maimonides' use of (aristotelian) dialectic*, en: *Maimonides and the sciences*, Robert S. Cohen y Hillel Levine (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001.
- LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993.
- MADELUNG, Wilferd and MAYER, Toby (eds.), *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna's Metaphysics*, I.B. Tauris, London, 2001.
- MAHDI, Muhsin S., *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona, 2003, trad. Rafael Ramón Guerrero.
- MAIMONIDES, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1998.
- MAIZA OZCOIDI, Idoia, *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico del «Tahâfut al-tahâfut»*, Trotta, Madrid, 2001.
- MARMURA, M.E. (ed.), *The incoherence of the philosophers*, Brigham Young University Press, Provo (Utah), 1997.
- NETTON, Ian Richard, *Al-Farabi and his School*, Surrey, Curzon, 1999.
- PINES, Shlomo, «The limitations of Human Knowledge according to al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides», en: *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, Isadore Twersky (ed.), Harvard University Press, 1979.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, «Alfarabi y Maimónides», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989), pp. 43-52.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.
- SCHACHT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1998; N.J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Bellaterra, Barcelona, 2000.
- SCHOLEM, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Trotta, Madrid, 1998.
- SIRAT, Colette, *La philosophie juive au Moyen Age: selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, 1983.
- TATAKIS, Basile, «La filosofía griega patrística y bizantina», en: *Historia de la filosofía*, vol. 3: *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1990.
- WALZER, Richard, «Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik», en: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1963, pp. 129-136.
- THE ZOHAR, 2 vols., Stanford University Press, 2004, traducción y comentario de Daniel C. Matt.