

naturaleza, para continuarse en equívocas interpretaciones de la influencia de la divinidad en la libertad humana. Estos problemas—de origen el uno y de ética el otro—, son los temas que predominan en la primera teología árabe, de igual modo que en las teologías judaica y cristiana. Dan los árabes mayor importancia práctica al problema de la libertad, que llega á ser el eje de las tres sectas que disputan la supremacía en el seno de la religión. La afirman los Kadritas; la niegan los Djabaritas, para subordinarla á Dios, y caer en el fatalismo; los Motazales intentan un eclecticismo conciliador, aunque supeditando la libertad humana á la voluntad divina. Otros problemas se presentaron á la reflexión y á la disputa cuando los califas abásidas (Al-Manzor, Haroum-al-Raschid, Al Mamoun) fundaron escuelas y abrieron bibliotecas, disponiendo la traducción de obras científicas, literarias, filosóficas y religiosas pertenecientes á cinco literaturas: griega, judía, siria, persa é india, á fines del siglo VIII y principios del IX (1). La cultura arábiga llega, más tarde, á estar representada por dos grandes escuelas, la de Bagdad (IX-XI) y la de Córdoba (XII-XIII). Por su orientación filosó-

(1) Ver Carrá de Vaux: «Avicena», París, 1900. (Capítulo III: «Los Traductores»).

fica, su valor intrínseco y su influencia sobre la cultura europea, reviste más importancia é interés la escuela árabe-española.

Los filósofos musulmanes de España, en mayor proporción que los de Oriente, introdujeron en Europa el aristotelismo, preparando la renovación de la escolástica cristiana. El paso enorme que se advierte entre Agustín y Tomás, fué en gran parte resultado de su labor, combinada con la de los judíos. Su civilización tuvo otros méritos, que la colocan más alta que la Europa cristiana de su tiempo. Dos grandes ramas de las ciencias naturales, las matemático-astronómicas, y las médicas, fueron cultivadas por ellos con grande afán y fecundos resultados; ese movimiento científico es más representativo si se tiene en cuenta la confusión reinante en el mundo cristiano, nunca tan grande en el mundo greco-latino. Por un lado se estudiaba la naturaleza y por otro el hombre, es decir, las bases reales de toda filosofía posible; de esas dos grandes fuentes está impregnada la cultura musulmana y sus datos desbordan constantemente de los límites dogmáticos impuestos por los teólogos y los fanáticos islamitas (1).

(1) Menéndez y Pelayo, para explicar la poca influencia de los árabes en la formación de la lírica espa-

Los comienzos del islamismo en España no son brillantes. En los primeros tiempos fueron los cristianos y judíos, sometidos á su dominio, los que tuvieron algunas preocupaciones culturales; en la medida en que aquéllos respetaron su libertad de cultos, los cristianos mozárabes continuaron la tradición isidoriana del cristianismo visigodo y los judíos cultivaron su propia teología.

La conquista de España por los árabes fué interrumpida. En 711 los moros dieron muerte al último rey visigodo, Roderico; un año después reinaban en Sevilla y á poco andar solamente Asturias y Galicia escaparon á su dominación. Instalada su capital en Córdoba (715), el gran califato de Occidente se preparó á culminar en las artes, las ciencias, las letras y la filosofía (1). Desde el omniada Abderramán (755), el desarrollo es incesante hasta Abderramán III (912-961), en cuyo tiempo alcanzó Córdoba su apogeo y fué asilo para sabios de lejanas tierras. La hegemonía peninsular, que ya tuviera

ñola, advierte que ellos se ocuparon principalmente de ciencias y filosofía.

(1) Sobre las escuelas superiores de los árabes en España, Paul Melón: «L'enseignement supérieur en Espagne», París, 1898.

en la época hispanorromana, fué superada durante el esplendor de los omniadas; Córdoba fué la ciudad más opulenta del Occidente y rivalizó con las mayores orientales. Hacia fines del siglo x los árabes introdujeron el papel en España y en Sicilia. En el xii, Córdoba, madre de Séneca, se ilustra con Averroes, precedido por otros pensadores y teólogos de su raza. Toledo, gran centro morisco desde el siglo viii, y sitio de un emir subordinado al califa de Córdoba, independizóse en 1035, creando escuelas propias de teología, artes y ciencias, y asimilándose completamente á los cristianos mozárabes; baste recordar que en el siglo xvi toda la población seguía hablando árabe y fué menester que los reyes españoles impusieran oficialmente el castellano (2).

Nacido en Zaragoza, á fines del siglo xi, Avempace, ó Ibn-Badja, murió en 1138 en Marruecos. Dentro de la teología árabe sigue principalmente la influencia de Al-Farabi y, como él, no se pronuncia sobre el problema de la inmortalidad del alma. En las demás cuestiones, y en toda su vasta cultura, revélase repetidor del

(2) Francisco Fernández y González, en «Importancia de la Cultura de los Arabes españoles», y en otros muchos escritos, ha ilustrado esas cuestiones.

aristotelismo neoplatónico, que sigue en sus explicaciones sobre el intelecto activo y las diferentes especies de alma, lo mismo que en cuanto respecta á la lógica. En su concepción de la vuelta á la Unidad, mézclase la teología árabe con la doctrina aristotélica de la materia y la forma, á la que aportó modificaciones de alguna consideración. Escribió muchas obras y todas ellas fueron combatidas por los partidarios de Al-Gazel. Su «Régimen del Solitario» fué expresamente analizado por Munk (1).

Aben-Tofail ó Abubacer, árabe de Andalucía, nació á principios del siglo xv y murió en Marruecos en 1185. Su preocupación principal es conciliar la filosofía con la religión, oponiéndose con vehemencia á los secuaces de Al-Gazel. Entiende que deben ser idénticas las conclusiones de las ciencias y los principios teológicos del libro sagrado; eso le permitió cultivar á Plotino, con la certidumbre de que la razón corroboraría la fe. En su sentir, la religión es la forma que la filosofía adopta para llegar hasta el alma de los creyentes simples y la filosofía es una meditación docta sobre el contenido esencial de la re-

(1) Munk, excelente artículo sintético en el «Dictionnaire des sciences philosophiques» de Ad. Franck, pág. 743, edición de 1875.

ligión. La sabiduría permite acercarse á Dios mediante meditaciones más profundas, hasta confundirse con su espíritu mismo. Además de médico y matemático, era poeta, circunstancia que influye en sus escritos filosóficos, siempre alegóricos é imaginativos; en «El filósofo autodidacta» un huérfano solitario crece en una isla desierta y su sola reflexión le lleva hasta conocer á Dios y compenetrarse con él, de igual manera que otros llegan á ello por la instrucción teológica. Infiere de ello que la filosofía y la religión enseñan las mismas verdades (1).

Las exégesis de Munk (2) y de Renán (3) han contribuido grandemente á una estimación sintética de las obras del cordobés Averroes, ó Ibn-Roschd (?-1198), y de su influjo sobre la escolástica cristiana. Fué el más notorio de los filósofos árabes de Occidente; tuvo una cultura comparable á la del oriental Avicena, á quien aventajó, sin duda, por la cantidad de su labor, y por su influencia. Su vida fué de fortuna variable, unas veces Khadí en Sevilla ó Córdoba y otras médico de la corte en Marruecos; fué, al fin, perse-

(1) Munk, noticia en el diccionario de Franck.

(2) S. Munk: «Mélanges de Philosophie juive et arabe», París, 1859.

(3) E. Renan: «Averroes et l'Averroisme», 1852, París.

gaido por los mismos sectarios de la dinastía almohada, que antes le favoreciera decididamente (1).

Entre los comentaristas árabes de Aristóteles ninguno le iguala. Con excepción de la «Política» y la «Historia de los Animales» no existe un solo tratado que no comentara, una ó varias veces. Es importantísimo tener presente que, al comentar las teorías de Aristóteles, supo separar de ellas algunas infiltraciones neoplatónicas, distinguiéndolas aun en los casos en que se inclina hacia las últimas. En cuanto respecta á la causa final que pone en movimiento al mundo, se apartó del maestro para aceptar la teoría alejandrina de la emanación, más conforme con su teología islamita. Como era corriente en su tiempo y en su medio, aceptó la concepción de una causa única y suprema que produce las cosas reales y vivientes, irradiándose en una serie de esferas jererquizadas; negaba la providencia y la creación del mundo, reconociendo que una inteligencia única animaba el universo y los hombres, cuyos actos y funciones eran formas y efectos de aquella misma causa, pero acordando

(1) Datos interesantes sobre su familia y su vida, en Conde: «Historia de la dominación de los árabes en España».

á la materia eterna una importancia mayor que el propio Aristóteles.

Fuera de estos principios, inherentes á su teología, muestra un acentuado racionalismo, como el que aparece en Maimónides, aunque tiene en menos estimación al hombre y sus aptitudes; cree en la importancia fundamental de la ciencia y en la inferioridad del éxtasis para llegar al conocimiento de la verdad, pero no disimula que la inseguridad de la sensación es un obstáculo para alcanzarla.

Por algunos aspectos sus escritos resultan inferiores á los de Avicena, que era indudablemente más fuerte en ciencias naturales. Pero su mérito es incomparablemente superior como comentarista de Aristóteles y éste es el lado positivo y útil de la filosofía árabe. Escribió los «grandes», «medianos» y «menores» comentarios, que fueron pronto traducidos al latín, revelando á los escolásticos cristianos un Aristóteles completo é inesperado.

Fundándose en las premisas teológicas del emanatismo, inclinóse Averroes á considerar que entre todos los hombres, formados de un espíritu único y semejante, era imposible hacer distinciones de mérito ó demérito, de premio ó de expiación después de la muerte; de allí surgía la conclusión ética de la indistinción entre el bien

y el mal, lo justo y lo injusto, la recompensa y el castigo. Consideraba insubsistentes las aseveraciones de los platónicos sobre el porvenir de las almas; sin negar que ellas pudieran interesar el egoísmo de los hombres ignorantes para inducirlos á practicar el bien, hace constar que conoce hombres moralísimos que las rechazan y cuya virtud supera á la de muchos que las admiten. Esta doctrina, exagerada en las frecuentes imputaciones de los escolásticos cristianos, fué por éstos considerada peligrosa para la moral y tornóse en blanco de sus formidables ataques (1).

Sus discordancias acerca del problema del libre albedrío fueron también muy combatidas; oponíase al fatalismo de una predeterminación providencial, en cuanto ello contrariaba la moralidad del esfuerzo por la perfección individual; pero no afirmaba que el hombre fuera absolutamente libre de sus actos, por cuanto ellos dependían de una cantidad de factores internos y externos á los que no podía sustraerse, y cuya subordinación á las leyes de la naturaleza sólo podía ser accesible á la presencia divina.

Su discutida teoría de la unidad del entendi-

(1) Sobre las luchas contra el averroismo, Brucker: «Histoire critique de la Philosophie», vol. IV.

miento puede interpretarse como un resultado de dos premisas, la universalidad de los principios de la razón pura y la semejante constitución psicológica de todos los hombres: si iguales inteligencias se aplican á estudiar principios universales tienen que llegar á una misma y única concepción de las cosas. Caben, naturalmente, otras interpretaciones.

Averroes representa en el pensamiento árabe la reacción de las ciencias y de la filosofía contra el misticismo neoplatónico de Al-Gazel. Este había escrito «La Destrucción de los Filósofos» para atacar a Aristóteles y á los árabes Al-Farabi é Ibn Sina, que tiene por aristotelizantes; Averroes refutó brillantemente á Al-Gazel en su «Destrucción de la Destrucción», que es el mejor escrito polémico de todo el averroismo. Sus tratados para demostrar la concordancia entre la religión y la filosofía, tuvieron tanta influencia como sus disertaciones sobre el «Organon» aristotélico; pero bien pronto el algacelismo prevaleció entre los árabes y sus obras fueron producidas, á punto de ser los judíos quienes las tradujeron y transmitieron á la Europa Occidental.

La unidad filosófica de los escritos de Averroes resulta escasa. Su deseo de ajustarse á la teología islámica le lleva á tomar mucho de Plotino para los problemas de la divinidad y del

alma; en todo lo demás se ciñó á un aristotelismo bien comprendido. Fuerza es confesar que la alternación de estas dos corrientes opuestas suele aparejarse de situaciones contradictorias y confusas, como ocurre con todos los eclecticismos. Por eso fué igualmente descalificado por los teólogos árabes y por los cristianos, no obstante las concesiones á la religión, que tanto aumentaron sus contradicciones con el aristotelismo.

La influencia de los árabes (1) fué inmensa en todo el mundo occidental. Sus escritos fueron el principal elemento para la transformación de la escolástica cristiana, gracias á la sustitución del primitivo é incompleto Aristóteles, por otro relativamente depurado y completo. Gerbert, más tarde Papa Silvestre II, había frecuentado las escuelas árabes de España, aprendiendo en Sevilla las ciencias y la filosofía que se enseñaban en el mundo musulmán de entonces. Alberto el Grande tomó sus Aristóteles de esas mismas fuentes. Tomás de Aquino bebió más directamente en Averroes y en su pequeño tratado «De la unidad de la inteligencia, contra los sectarios

(1) Jourdain: «Recherches critiques sur l'âge et sur l'originedes traductions latines d'Aristote»; Brucker: «Hist., critique la philosophie», vol. III; Ueberweg: «Grundriss der Philosophie», vol. II; Munk, Renan, Picavet, obras citadas.

de Averroes», intentó exponer las doctrinas del árabe, aunque criticándolas con el espíritu de la teología cristiana. El propio Raimundo Lulio renovó el ataque muchas veces, con más vehemencia que acierto, sosteniendo que Averroes interpretaba mal el sentido de ciertas proposiciones aristotélicas. Los otros maestros de la escolástica, de los siglos XIII á XV, están todos endeudados con Averroes. Si algunos lo profesaron abiertamente, como ocurrió en la escuela de Padua, los más pronunciáronse contra el mismo de quien aprendían; pues no debe olvidarse que árabes, cristianos y judíos pretendieron ver en Aristóteles un aliado de sus respectivas escolásticas, anteponiendo á todo otro criterio el de su particular verdad religiosa, que cada iglesia consideraba absoluta.

Las suertes políticas de la civilización hispano-arábica cambiaron en el siglo XII. Desde fines del XI Sevilla comenzó á eclipsar á Córdoba, alcanzando á contar 400.000 habitantes; en 1110 entraron á dominar los almoravides. Por el mismo tiempo los árabes tenían otro gran centro de estudios en Toledo. Las victorias castellanas de Fernando III quitaron á los árabes la paz, y con ella se disolvieron sus ciencias y sus letras; en 1248 el rey castellano incurrió en la grave culpa de decretar su expulsión, haciéndola efectiva

sobre 300.000 árabes radicados en el territorio de Sevilla. Los destinos siguieron adversos para la civilización islamista; de 1250 á 1492 vivieron en guerra continua, conservando solamente el reino de Granada, donde su cultura decayó profundamente, sin alcanzar en momento alguno el desarrollo que antes en Sevilla y Toledo, ni mucho menos la esplendidez intelectual de Córdoba. Con Averroes termina y culmina la filosofía árabe en España; después de él cesan los estudios propiamente filosóficos — sospechados de heterodoxia — y la escolástica árabe desciende á ser, como en sus comienzos, una simple teología interpretativa de los dogmas religiosos. Al-Gazel triunfa, con su contagio de Plotino; Aristóteles queda proscrito y pasa en herencia á la escolástica cristiana.

Ciencias, artes, filosofía, toda la civilización árabe corre un destino parejo al de su ruina política.

IV.—LA CULTURA JUDÍA

Son bien conocidas las características del pensamiento filosófico judío. Una evolución continua puede advertirse desde la primitiva literatura talmúdica, pasando por la fusión greco-he-

braica de Filón, hasta el florecimiento de los estudios cabalistas, ya importantes en el siglo VII y culminantes con la redacción del Zohar, monumento de la Cábala, por los siglos XIII y XIV. Cuando los talmudistas tropiezan con la cultura helénica, comienzan los primeros ensayos de conciliación con las doctrinas platónicas, pitagóricas y estoicas; iníciase entonces el período de cultura verdaderamente filosófica, paralela en cierto sentido á la musulmana, cuya influencia es sensible sobre los judíos.

Entre éstos, como en el seno de toda religión sistemática, perfilanse en breve dos direcciones opuestas. Los judíos tradicionalistas y ortodoxos, fieles al judaísmo talmúdico: para los «Rabánitas» la palabra de los textos sagrados es superior á todo conocimiento adquirido por los hombres y crean una teología sistemática, como la que entre los árabes representa el algacelismo y entre los cristianos el tomismo. Los judíos racionalistas se apartan del judaísmo talmúdico y se entregan al libre examen de la Biblia, oponiéndose á las exageraciones místicas y al dogmatismo; para los «Caraitas», más sensibles á las influencias griega y árabe, sin por ello estar inmunes de alguna filtración cristiana, el examen racional de los textos puede llevar á nuevas interpretaciones más compatibles con el

desenvolvimiento de las ciencias de observación y experimentales, correspondiendo al período averroista de la filosofía árabe y al renacimiento filosófico que coincide con el protestantismo en la Europa cristiana.

Inútil sería analizar aquí ese movimiento, entre cuya vasta bibliografía existen algunas obras modernas, fáciles de consultar (1). Bástenos decir que cuando la filosofía hebrea pasa de Oriente á Occidente, vemos florecer en España esas dos mismas direcciones, mística-ortodoxa y ecléctico-racionalista, que más tarde culminan respectivamente en Abengabirol y Maimónides.

Advirtamos que mientras los místicos neoplatónicos atribuyen principal función cultural á las disciplinas matemático-astronómicas, apropiadas

(1) Ver Graetz: «Histoire des Juifs», trad. francesa. París, 1893. Spiegler: «Geschichte der Philosophie des Judenthums», Leipzig, 1890. Rotta: «La coscienza religiosa medioevale», Milán, 1908. A. Franck: «La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hebreux». 3 ed., París, 1892. Karppe: «Etude sur les origines et la nature du Zohar», París, 1901. Munk: «Mélanges de philosophie juive et arabe», París, 1859. Picavet: «Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies medioevales», 2 ed., París, 1907. Bonilla y San Martín: el tomo II (último publicado, 1911) de su «Historia de la Filosofía española», es una óptima monografía de conjunto acerca de la filosofía judío-española.

en todo caso para dar apariencias de exactitud á relaciones entre cosas inexactas, los racionalistas aristotélicos prefieren las ciencias naturales en un sentido más objetivo y realista, siendo médicos los más de ellos. No es de sorprender que los primeros pensarán alegóricamente y los segundos realísticamente; mientras aquéllos toman el camino del misticismo y se acoquinan en una teología dogmática, los segundos se orientan hacia un naturalismo panteísta, que al fin culmina heterodoxamente en el sublime pensamiento de Spinoza.

Se supone que los primeros judíos entraron á la península antes de la conquista romana, durante la cual siguieron llegando otros. El cristianismo trajo algunos conflictos entre los creyentes de la vieja y de la nueva fe. Los visigodos no los molestaron. «Pero á partir de la conversión de Recaredo I (586 601) el estado gótico se trueca en una turbulenta teocracia (católica) y los judíos comienzan á pagar con las setenas los siglos de relativa paz de que habían disfrutado» (1).

En el siglo VII la persecución recrudesció. En esas condiciones debieron asistir con simpatía á la invasión de los árabes, de quienes esperaban

(1) Bonilla y San Martín, loc. cit., pág. 27.

mayor respeto, y no vacilaron en darles ayuda en su conquista, aunque tuvieron el tacto de no inmiscuirse en su vida política. Los judíos prosperaron bajo los almoravides, pero fueron muy molestados por los almohades. Su cultura creció bajo Abderramán II; grandes academias judías florecieron en Sevilla y Lucena. Perseguidos por los almohades más que por los cristianos, tuvieron que errar sin sosiego, como ocurrió al propio Maimónides. A medida que avanzó la reconquista mejoró su situación en los estados cristianos, llegando á tener influencia considerable en algunos reinados de Castilla y Aragón, que más se distinguieron por su amor á la cultura y á las letras, influyendo «no sólo en la política, en la filosofía, en la industria y en las artes, sino también en la literatura, donde produjo una de las obras más preclaras que produjo la Historia: la comedia de Calixto y Melibea» (1). Estos juicios de Bonilla y San Martín son más exactos que los de Menéndez y Pelayo, que al juzgar el conjunto del «panteísmo judío» en España, inclinase á considerarlo exclusivamente dañino, en cuanto constituye un semillero de heterodoxas corrupciones del pensamiento teo-

(1) Idem, pág. 45.

lógico y católico (1). Lo más firme de la mentalidad hebrea, durante los siglos XI y XII, florece en España; y en la perínsula, durante la Edad Media, «contrasta abiertamente—dice Bonilla y San Martín—con la pobreza del pensamiento cristiano» (2).

Los judíos se aprovecharon de la cultura árabe, imitando ó continuando sus doctrinas, con las naturales divergencias teológicas; muchos judíos escribieron sus obras maestras en el idioma de Averroes. Por intermedio de unos y de otros la cultura griega entró á reforzar la desorientada teología del cristianismo occidental, transfundiéndole vida y luz intensas, hasta ser el germen de todas sus ulteriores renovaciones. Les debe mucha parte de sus criterios y doctrinas; sin ellos sería inexplicable la evolución de la escolástica europea en los siglos XV y XVI, cuyos maestros frecuentaron, todos, las traduccio-

(1) Menéndez y Pelayo: «Historia de los Heterodoxos Españoles». Introducción.

(2) Esta opinión confirma el sentido de los numerosos escritos sobre la cultura judío-española publicados por Amador de los Ríos, Fernández y González, Viscasillas, etc.

nes latinas de los textos en que árabes y judíos habían transfundido á Aristóteles (1).

El Avicebron ó Avicebrol, á quien se referían los escolásticos, y que muchos consideraban árabe, ha sido identificado por Munk, que puso de relieve su personalidad filosófica. El rabí Salomón *Abengabirol* (1020-1070?), nació en Málaga, residió en Córdoba, floreció en Zaragoza en 1045, y murió en Valencia, probablemente.

Además de poesías y otros ensayos filosóficos, escribió un compendio de moral práctica, destinado á facilitar el conocimiento de los temperamentos humanos: «Libro de la reconciliación de caracteres»; pone los sentidos como fundamento del carácter y de las pasiones humanas, intuendo felizmente el criterio psicofisiológico moderno.

Pero su obra más célebre y mejor conocida es la «Fuente de la Vida» (2). Esta obra es una combinación de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, siendo fácil de advertir la influencia indirecta de Plotino en muchas partes de su teoría sobre la materia y las formas, que resuelve

(1) Ver: Munk, resumen sintético sobre los filósofos judíos, en el diccionario de Frank.

(2) Traducida al español por Federico de Castro. (Edit. Rodríguez Seta, Madrid, 1901.—II vol.)

por una evolución sucesiva de aquélla á través de éstas. En su doctrina de la voluntad, concebida como una intuición activa que se aproxima á la sabiduría, identificada con Dios, la influencia alejandrina es acentuada, sin desalojar por completo el sentido de la tradición hebrea. Adviértese en la obra una subterránea tendencia hacia el monismo panteísta, aunque nunca explícitamente confesada; en cambio, es siempre realista (con relación al nominalismo), en cuanto las abstracciones de la mente humana le parecen seres reales y principios mismos de las cosas.

Para Abengabirol la divinidad es incognoscible é indefinible; es absoluta y esencial, emanando de ella por irradiación los seres reales. Todo lo que existe se compone de materia y de forma. La forma es concebida como una emanación pura que irradia sobre la materia y al penetrarla la define ó concreta en una serie de jerarquías que se van condensando progresivamente, desde la entidad inicial hasta los cuerpos reales que componen lo existente; corresponde á lo que otros sintetizaron en una fórmula simple: el ente crea lo existente. Una serie de esferas superpuestas constituye el substrátum de lo real que es universal y en quien la Unidad ó la voluntad divina ha fundido la materia y la forma absolutas.