
La filosofía de Maimónides

Al cumplirse el 850 aniversario del nacimiento en Córdoba del filósofo judío Maimónides, bien está que exponamos brevemente algunos rasgos de su filosofía, y es lo que pretendemos hacer en estas páginas.

Hace algún tiempo, algunos autores llegaron a establecer un paralelismo entre ciertos pasajes de la *Guía de Perplejos* y textos de los autores medievales y también modernos. En este estudio pretendo establecer y colocar algunos hechos en un contexto un tanto diferente del que se les sitúa habitualmente. Esta tentativa, sin ser totalmente novedosa, me la facilita el mayor conocimiento que en la actualidad tenemos de las ideas que eran de curso normal en la filosofía árabe y judía, y creo que tiene un gran interés para el mejor conocimiento de nuestro filósofo cordobés, del gran Maimónides, que, cuando se establece en Egipto, alude con frecuencia a su pertenencia a la escuela filosófica española y nunca reniega de su ser «andaluz».

Hay, sin embargo, dos hechos que hacen referencia al propósito que me anima a hacer este trabajo, que constituyen la historia de una tentativa por definir los límites del conocimiento humano y que están en íntima conexión con la pertenencia de Maimónides a su «escuela española» y también con su ser «andaluz»: 1) Como otros andaluces árabes, Maimónides prefiere a al-Farabi, que es en cierto sentido su maestro, a Avicena, cuyas obras constituyen autoridad en los filósofos de Oriente; 2) el segundo hecho es que Maimónides, como Averroes, otro andaluz y cordobés y contemporáneo de Maimónides, está preocupado por el problema que planteaban la actitud y las doctrinas de los Mutakalimum, los que los escolásticos llamaron «loquentes». Tanto Maimónides como Averroes debieron conocer de cerca estas actitudes y estas doctrinas, porque la teología oficial e intolerante del Imperio de los Almohades era a base de Kalam.

Antes de hablar de las tentativas hechas por Maimónides y por otros autores posteriores, y que pretenden establecer los límites del saber humano, quisiera hacer mención de una teoría de al-Farabi, a primera vista muy diferente, es verdad, pero que pretende también señalar estos límites. Es dudoso que esta teoría haya influido en Maimónides, aunque es muy probable que la haya conocido. En cualquier caso conviene evocar este preludio hecho por al-Farabi cuando se quiere hablar de las tentativas que pretende realizar el filósofo judío.

La doctrina a la que nos referimos la expone al-Farabi en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, obra que no se ha conservado, pero que sabemos de ella por las citas que se encuentran en los autores posteriores. Si damos crédito a estas citas, al-Farabi habría afirmado en este escrito que el hombre no puede conocer las formas abstractas¹; lo

¹ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. Stuart Crawford, Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1953, pág. 481 y cfr. págs. 433, 485, 502.

que parece querer decir que el entendimiento humano no puede llegar al conocimiento de los entes inmateriales, como son las inteligencias separadas. No hay ciencia sino de las cosas compuestas de materia y de forma. Desde el punto de vista epistemológico, esto puede significar la abolición de una de las partes principales de la metafísica, la que trata de Dios y de los otros entes inmateriales, y que constituiría en el lenguaje aristotélico la teología, objeto del libro de la metafísica aristotélica, conservándose, sin embargo, la parte de la metafísica que estudia el ente en cuanto ente y la que examina los principios y los modos de demostración de las otras ciencias ².

Pues bien, en la perspectiva de los aristotélicos el conocimiento de Dios y de los seres inmateriales, constituía el fin del hombre; era para los que lo conseguían, su parte de inmortalidad. Es probable que en el *Comentario a la Ética* al-Farabi estableciera un nexo entre su concepción de la metafísica y la negación de la supervivencia, tesis que habría igualmente sostenido en este escrito perdido. Parece, por otra parte, que la religión tradicional no debía, según la mente de al-Farabi, aprovecharse de la investigación de los límites de la ciencia filosófica, porque esta investigación no lleva a la revalorización de los dogmas de la fe religiosa, al contrario.

Otra particularidad de esta exposición es que no surge de la teología negativa. En el escrito que estamos examinando, al-Farabi no parece, efectivamente, haber querido cercar al entendimiento en sí, que sería incapaz de alcanzar a Dios, sino que habría pretendido limitar y cercar, de alguna manera, al entendimiento específicamente humano.

Pero volvamos a Maimónides que, como ya hemos dicho, trató también de señalar los límites que se ponen al saber humano. Sin embargo, su manera de proceder y su fin, también, son diferentes de los de al-Farabi.

Maimónides recurre en la *Guía de perplejos* a una forma de teología negativa que supone que el hombre es incapaz de concebir a Dios, pero al contrario que al-Farabi, no pone en tela de juicio la aprehensión, por parte del entendimiento humano, de formas inmateriales. Señalemos, por otra parte, que esta teología negativa parece oponerse y tal vez lo hace de modo consciente a la doctrina aristotélica, igualmente propuesta por la *Guía* y que considera a Dios como un entendimiento semejante, en ciertos aspectos, al del hombre.

A propósito de la física, Maimónides hace resaltar los límites de la ciencia humana y, al contrario que al-Farabi, lo hace en cuanto defensor de la religión. Este fin apologético lo reconoce orgullosamente y podía haber hecho suya la frase de Kant en su *Crítica de la razón pura*: «Me vi obligado a dejar de lado (aufheben) el saber para hacer un sitio a la fe». Me parece, por otra parte, que tiene otras razones, además de

² Las partes de la ciencia divina —entre los filósofos árabes es la designación usual de la metafísica— se definen de esta manera en *Ihsa al-Ulum* de al-Farabi, ed. A. González Palencia, Madrid, 1932, pág. 50. En esta obra al-Farabi aplica a la metafísica el nombre de ciencia divina, mientras que en otras obras emplea terminología diferente y así dice que la ciencia divina está incluida en la ciencia general que es la metafísica. En *Fi agbrad* al-Farabi afirma que las matemáticas son superiores a la ciencia natural, léase física, porque sus objetos se obtienen gracias a un proceso de abstracción que les separa de la materia. Esta superioridad que no es admitida generalmente por los filósofos árabes, es también afirmada por Avicena en un tratado que lleva por título *Aqsam al-ulum*.

la que hemos señalado, y que hacen igualmente que la cita de Kant no esté fuera de contexto. Iremos viendo estas razones a lo largo del trabajo.

Maimónides se dedicó a poner en evidencia los fallos que acusaba el sistema filosófico de las ciencias y llamó la atención sobre los puntos irremediamente oscuros que subyacían en la teoría que pretendía dar cuenta de la constitución material de las esferas celestes y constituyó un conflicto aparentemente insoluble que oponía las hipótesis de Ptolomeo, aceptadas por la mayoría de los astrónomos, a la física aristotélica que no se componía ni de excéntricos ni de epiciclos.

El filósofo judío pensaba que las matemáticas habían progresado desde Aristóteles y no debía compartir, en buena lógica, el sentimiento de Averroes que deseaba la sustitución del sistema astronómico que estaba en curso en su tiempo, por el que caído en el olvido, se enseñaba en la época de Aristóteles.

No me parece que Maimónides haya favorecido una de las tentativas recientes a las que hace alusión y que tendían a corregir los errores de la astronomía de Ptolomeo o a revolucionarla. La multiplicidad de hipótesis astronómicas y la imposibilidad que el judío cordobés proclama de reconciliar la más conocida de ellas con los principios de la ciencia aristotélica satisfacen su deseo. Se propone, efectivamente, demostrar que el conocimiento del mundo de las esferas celestes no está al alcance del hombre. En cambio, Maimónides está persuadido que, en lo concerniente a las cosas terrestres, la física de Aristóteles es perfectamente válida, porque da la verdadera explicación de los fenómenos.

Las críticas formuladas por Maimónides a la teoría que afirma que existe o podría existir un sistema unificado y completo de las ciencias naturales tienden, en primer lugar, a debilitar la creencia en la infalibilidad de Aristóteles.

La religión, y Maimónides es un convencido de ello, tiene necesidad de la duda que es suscitada así porque una de las principales doctrinas del filósofo, según la interpretación de Maimónides, esta doctrina reduce la acción de Dios, un Dios al que le priva de toda voluntad, a la impotencia total e introduce, así, la negación de todos los milagros de los que la creación temporal del mundo, suponiendo que tuvo lugar, es el más grande.

Maimónides, al criticar a Aristóteles en la forma que acabamos de ver, no hace más que reanudar, sobre bases nuevas, un reproche que había sido hecho a los filósofos paganos por autores cristianos de lengua griega y el representante más genuino es Juan Filopón. Este autor combatió la idea aristotélica de la eternidad del mundo, idea incompatible con la noción cristiana de creación y se esfuerza por demostrar mediante argumentos contundentes la creación temporal del mundo. Parece haber tenido sucesores en el mundo árabe y en la *Guía de perplejos* encontramos una indicación según la cual podemos deducir que Maimónides conoció esta vía, pero conscientemente la rechazó. Su técnica es completamente diferente. Lejos de querer demostrar la creación temporal, Maimónides no pretende probar que Aristóteles tiene razón. Su labor se limita a colocar uno tras otro los argumentos que intentan probar que la doctrina que postula un mundo creado en el tiempo es, al menos, también verosímil. De hecho, la dificultad que sentimos al aceptar esta aserción, esta necesidad que tenemos al discutir el problema de la eternidad del mundo *a parte ante*, de