

# EL AVERROISMO HEBRAICO EN LOS REINOS CRISTIANOS DESDE EL EXILIO HASTA LA EXPULSIÓN DEL REINO DE FRANCIA

*The Hebraic Averroism in the Christian kingdoms.  
From exile until the expulsion of the Kingdom of France*

Basem Mahmud  
Freie Universität Berlin

## RESUMEN

El presente artículo estudia la circulación de las obras escritas por traductores y autores judíos que se basaron en Averroes durante el s. XIII, con el fin de determinar los rasgos generales del Averroismo hebraico y su desarrollo en el contexto socio-cultural de este periodo. Los resultados sugirieron lo siguiente; primero utilizaron el aristotelismo para luchar contra los ataques del otro, el cual amenazaba la identidad de la comunidad judía, así como para enfrentar los anti-racionalistas judíos. A partir del último tercio de este siglo, con la gravedad de la situación y la gran división social en la sociedad judía, los averroistas judíos dieron la prioridad a la búsqueda de una salida que garantiza la unidad de la comunidad, es decir, cómo hacer que la religión (judía) y filosofía (aristotélica) convivan en paz.

**Palabras clave:** Averroes, Aristotelismo, herejía, filosofías judía, los hermanos de la pureza, misticismo.

## ABSTRACT

This article examines the circulation of works produced by Jewish translators and authors whose ideas were based on Averroes' philosophy during the 13<sup>th</sup> century. The objective is to determine the general features of Hebraic Averroism and its development in the socio-cultural context of this period. Aristotelianism was initially used to combat and defend against criticisms of «other beliefs» threatening the identity of the Jewish community, and to combat Jewish anti-rationalists. Because of a worsening situation and great social division in Jewish society at the end of the 13<sup>th</sup> century, Jewish Averroists prioritized the search for a solution that could guarantee unity of the community, that is, making religion (Judaism) and philosophy (Aristotelianism) live together in peace.

**Keywords:** Averroes, Aristotelianism, heresy, Jewish philosophy, the brothers of purity, mysticism.

## INTRODUCCIÓN

La mayor parte de los libros científicos que tenemos a mano son comentarios y resúmenes de Averroes. Al comienzo de su comentario al *De caelo* vi que demuestra la eternidad de los cuerpos celestes, unas demostraciones que conducen a creer en la eternidad del mundo.

Abbā Mārī<sup>1</sup>

---

1 Abbā Mārī ben Mošeh ben Yosef ha-Yīriḥī (de Lunel, 1250-1306) Don Astruc, *Sefer minhat qena'ot* (La ofrenda del cielo), Pressburg, Ed. M.L. Bisliches, 1838. Citado por Chahlane, Ahmed., «Averroes, Maimónides, y la crisis en la comunidad judía medieval», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005), pp. 111-123.

Cuando los judíos comenzaron el exilio hacia el norte de la península, hicieron de la lengua hebrea su signo de identidad, en una sociedad extranjera. Además, empezaron a olvidar el árabe sin que el latín llegara a constituirse en su lengua para la expresión científica como había sido el árabe. Recurrieron entonces a traducir el patrimonio cultural andalusí al hebreo. Los traductores distinguieron entre las obras escritas por autores judíos y no judíos: En el caso de las obras religiosas escritas en árabe por judíos, primero justificaron la traducción por la necesidad de recuperar el carácter sagrado de las mismas. Segundo, entendieron la traducción como una recuperación del saber de los antiguos hebreos. Y por último, subrayaron el valor de la obra para la cohesión y la reconstrucción de la identidad. En el caso de la traducción de obras escritas en árabe por autores no judíos, justificaron la traducción por la utilidad de su contenido.<sup>2</sup> Averroes fue uno de los autores no judíos y es el autor más traducido y comentado por los judíos. Sin embargo, pocos investigadores cuestionaron el uso del contenido de las obras de Averroes en el contexto socio-histórico judío en los reinos cristianos. Es así, porque la pregunta principal que interesó a estos estudiosos fue el papel que jugaron los intelectuales judíos medievales en la conservación y la transmisión del pensamiento de Averroes a Europa, y no dieron mucha atención a la relación que tenían estos autores o traductores judíos con las ideas originales de Averroes y el contenido de sus obras.

Las siguientes páginas intentan abordar cuestiones como la elección de Averroes y de algunas de sus obras, y el uso que hicieron de ellas. Así como la configuración del averroísmo hebraico y su relación con el averroísmo latino.

## 1. LA PRESENCIA DE AVERROES: INFLUENCIA Y TRADUCCIONES

Para empezar conviene hacer un resumen de los traductores y autores que se basaron en Averroes durante el s. XIII.<sup>3</sup> De una manera que nos permite entender el contexto social donde vivieron, sus intereses, y su relación con Averroes y sus ideas. Y voy seguir al-Ġabirī en su distinción entre Averroes el comentador y el filósofo árabe-musulmán, este último aparece más en sus obras originales.<sup>4</sup> Según él, estas obras tocan de una manera directa y precisa las cuestiones más ligadas al pensamiento árabe-islámico como el esfuerzo de reflexionar (Iġtihād), corregir al-Kalām (una de las ciencias religiosas islámicas), reformar el estado de la

---

2 Alfonso, E., «Los límites del saber: Reacción de intelectuales judíos a la cultura de procedencia islámica», en M. Fierro (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: Contactos intelectuales*, Madrid, Colección de la Casa de Velázquez (74), 2002, pp. 50-84.

3 Para hacer este resumen, he revisado varias obras, principalmente; Orfali, M., Biblioteca de autores lógicos hispano judíos (siglos XI-XV), Granada, Universidad de Granada, 1997, p.167. Šahlān A., *Ibn Rusūd wa al fikr al'ibry al waṣīf*, Marrakesh, al Maṭba'a al-Waraqā al-Waṭaniyya, 1999. Renan, E., *Averroes y el Averroísmo (Ensayo histórico)*, Madrid, Libros Hiperión, 1992. Cruz Hernández, Miguel, *Abū-l-walīd Ibn Rušd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986. Luego, para completar la información sobre algunos autores o traductores ha añadido información de otras fuentes tales como M.Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, [repr. Graz 1956], 1893. Ramón Guerrero, R., «La transmisión a Europa de Averroes», en J.M. Ayala Martínez (ed.), *Averroes y los averroísmos*, Zaragoza, Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, 1999. Jewish Encyclopedia, Zonta, M., «Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Lomba Fuentes, J., *EL Ebro: Puente de Europa: pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza, Mira Editores, 2002. Lomba Fuentes, J., *La raíz semítica de lo europeo*, Ediciones Akal, Madrid, 1997. A. Chahlane, «Averroes, Maimónides, y la crisis en la comunidad judía medieval», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, 2005, pp. 111-123. La Encyclopaedia Judaica.

4 Hace referencia a las obras que no son comentarios o resúmenes de otras obras.

filosofía en el pensamiento árabe- islámico y reordenar su relación con la religión. En cuales obras se interesaron los intelectuales judíos del siglo XIII y como emplearon sus ideas en los reinos cristianos:

- Ya'āqōḇ ben. Qatan. No existe mucha información sobre él. Se le atribuye la traducción de *Al-Kulliyāt fī at-ṭibb* (Las generalidades de la medicina). Sin embargo, no hay acuerdo entre los investigadores. Las traducciones más conocidas de esta obra son dos: primera realizada por Sulaymān b. 'ibrāhīm b. Dāūd, al principio del XIV. Una segunda sobre el cual no se sabe con seguridad quien fue el traductor. Moritz Steinschneider sostiene que la traducción tiene una autoría desconocida, que la fecha de traducción tampoco es conocida. Por otro lado, Suessmann Muntner apunta en un primer momento a Mošeh ibn Ṭībōn (traductor de la *Aurjūza*). Sin embargo, publicó un artículo en hebreo (*Kirjat Sepher* XXIII, 1946, 62-72) donde cambia su opinión anterior indicando que el traductor es Ya'āqōḇ ben. Qatan, y realizó la traducción por la petición de Maimónides. Siguiendo esta referencia la fecha debe ser previa a 1204 (el año de fallecimiento de Maimónides) o poco después.<sup>5</sup>
- Samuel ibn Ṭībōn (1150-1232). Nació en Lunel y vivió entre su ciudad natal y Arles, Marsella, Toledo y Barcelona. Es probable que visitase Alejandría. Introdujo la filosofía a la comunidad judía con su enciclopedia *Sobre las opiniones de los filósofos*. El historiador y el filósofo francés Ernest Renan (1823-1892) dice Sobre esta obra «con frecuencia extraída casi textualmente de Averroes, que el autor proclama el más fiel discípulo de Aristóteles».<sup>6</sup>
- Ya'āqōḇ Anaṭōlī. No se sabe con exactitud la fecha de nacimiento ni la del fallecimiento pero su origen es del sur de Francia, fue yerno de Samuel ibn Ṭībōn. Ambos compartieron la misma ilusión; demostrar la relación entre el Torah y el aristotelismo. Anaṭōlī. estaba muy interesado en las obras de Maimónides. Utilizó fuentes árabes y latinas para la traducción de la astronomía de la al-Fargānī, algo novedoso que indica el valor que estaba adquiriendo el Latín como lengua científica a principios del siglo XIII. Anaṭōlī hizo con el averroismo en hebreo lo mismo que hizo Miguel Scott en latín, introdujo el Averroismo en Europa occidental.<sup>7</sup> A esto hay que añadir que tanto Anaṭōlī como Scott eran personajes principales entre los traductores en la corte del emperador Federico II. Los dos estaban en contacto, existiendo la creencia de que Anaṭōlī ayudó a Scott en algunas de sus traducciones. Anaṭōlī utilizó las traducciones latinas de Scott para sus interpretaciones alegóricas del Torah.<sup>8</sup>
- Yahūda ha-Kohen. Nació en Toledo hacía 1215. Escribió *Midraš ha-Hoḵmah* (Exposición sobre la ciencia), una enciclopedia dividida en tres partes: física, matemáticas y astronomía y ciencia divina. La primera parte, es un resumen del comentario de Averroes sobre estos temas, formada por la lógica, la física y la metafísica de Aristóteles.<sup>9</sup>
- Mošeh ben. Samuel ibn Ṭībōn. Nacido en Marsella. Hizo la mayoría de sus traducciones en Montpellier entre 1244-1274 con la excepción de un periodo durante el primer

5 Maḥfūz, A., «Introducción a la Edición», en M. A. al-Ġābirī, *Kitāb al-Kulliyāt fī at-ṭibb; ma' mu'jam fī al-muṣṭalahāt at-ṭibbiyya al-'arabiyya* (El libro de las generalidades de la medicina: Con glosario de términos médicos árabes), Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2008, pp. 95-118: 107.

6 Renan, E., *Averroes*, P. 136.

7 Ferre, D., «Traducciones al hebreo de obras médicas en los siglos XIII y XIV». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, 33(1984), pp. 61-74.

8 Šahlān, A., *Ibn Rušd*, p. 493.

9 Orfali, M., *Biblioteca*, p. 127.

año de esta fecha entre (1244-1245) el cual pasó junto con Jacob Anatoli en Nápoles, llevó a cabo una traducción casi completa de los comentarios de Averroes. Siguió el camino de su padre y de Anaṭōlī.

- Salomón ben Yūsef ben 'Ayyūb. Granadino de nacimiento, aunque se instaló y empezó a traducir en Beziers. Tradujo entre otras obras a Maimónides *Sefer ha-Miẓwot*, Ibn Janāh *Kitāb at-Tanbīh* y *Kitāb at-Taswiya*, Avicena *al-'Urjūza*. y El comentario de Averroes *sobre el tratado del cielo y del mundo (De Caelo)*. Puede ser un traductor profesional o ha tenido interés en la medicina, ya que no se le conoce ningún interés por la filosofía.<sup>10</sup>
- Šem-Ṭov ben 'Ishāq de Tortosa. Nació en Tortosa (1196), Estudió en Barcelona. vivió en Montpellier, pero principalmente Marseille, donde estaba trabajando como médico. Tradujo varias obras médicas del árabe al hebreo, y tradujo también el comentario medio de Averroes sobre Aristóteles *De Anima*.<sup>11</sup>
- Šem Ṭov ibn Falaqīrah (1225-1290). No se sabe su lugar de residencia con exactitud, pero se cree que vivió en España.<sup>12</sup> Escribió *De'ot ha-filosofim* (Teorías de los filósofos), que es un resumen del comentario de Averroes de la *física* y la *metafísica* de Aristóteles.<sup>13</sup> Ibn Falaqīrah —quien tuvo mucha influencia de los hermanos de la pureza— defendió a Maimónides, comentó su *Guía de los Perplejos*, donde según Orfali trata de «demostrar la influencia de Averroes sobre Maimónides». Criticó también las traducciones de Samuel ibn Ṭībōn demostrando sus «errores». Uno de los principales intereses de Ibn Falaqīrah fue demostrar «la importancia de la filosofía para entender las verdades de la Escritura».<sup>14</sup> Su objetivo principal era estudiar la *Guía* y «de las opiniones de los filósofos escritas en él, y dar a conocer las cosas en las que se estuvo de acuerdo y en las que se discrepó, y las que son dudosas entre ellos, cuya verdad no se admitió».<sup>15</sup> Recurre mucho a las ideas de Averroes a quien presenta como un intelectual cuyas teorías están de acuerdo con lo establecido por los sabios judíos, así como testigo de la existencia de una filosofía judía previa a la Edad Media.<sup>16</sup> Se puede apreciar que Ibn Falaqīrah conocía el libro de Averroes *Tahāfut at-Tahāfut* (Destrucción de la Destrucción), en concreto la Cuestión Veinte, donde Averroes señala que las leyes religiosas son necesarias para las virtudes prácticas y teóricas, y apunta que los israelitas han tenido muchos sabios, y habla de los libros atribuidos a Salomón.

10 *Ibid.*, p. 499.

11 Šem-Ṭov ben 'Ishāq de Tortosa: <<http://jewishencyclopedia.com/articles/13545-shem-tob-ben-isaac-of-tortosa>>.

12 Harvey, S., «Šem Ṭov ibn Falaqīrah», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/falaquera/>.

13 «no hay una sola cosa en toda esta obra que la diga yo de mi propia cosecha; todo lo que escribo son las palabras de Aristoteis tal como las explicó en sus comentarios el sabio Averroes, porque él fue el último de los comentaristas e incorporó lo mejor de los comentarios [anteriores]» (Citado por Harvey, S., «De Maimónides a Crescas», en Vallina, J. F., Borrás, J. T., Sáenz-Badillos, A., & Benito, R. I. (ed.), *Pensamiento y mística hispano-judía y sefardí*, (Vol. 62). Univ de Castilla La Mancha, 2001, pp.125-144 :139).

14 Harvey, S., *De Maimōnides*, p.139.

15 Šem Ṭov ibn Falaqīrah, *Moreh ha-Moreh le-rabi Šem Ṭov ibn Yūsef Falaqīrah*, Ha-'Igud ha-'Olami le-Mada'é ha-Yahadut, Y. Shiffman (ed.), Jerusalén, 2001. Citado por T. J. Urrutia Sánchez.

«Saber de Sabio y saber de Profetas: la contraversia Maimonedeana y Šem Ṭov ibn Falaqīrah». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 16 (2009). P. 112. Disponible en: <[http://www.unizar.es/sofime//Revista\\_Index\\_archivos/articulos\\_2009/Articulo\\_06.pdf](http://www.unizar.es/sofime//Revista_Index_archivos/articulos_2009/Articulo_06.pdf)>.

16 Urrutia Sánchez, T.J., «Saber de Sabio».

Finalmente afirma que cada profeta es filósofo (sabio) pero no cada filósofo (sabio) es profeta.<sup>17</sup>

- Zeraḥīah ben 'Ishāq ben Šiāltīal ḥen (fue médico y filósofo) nació en Barcelona pero emigró a Roma y escribió sus obras entre 1277-1291.<sup>18</sup> Experto en la *Guía* de Maimónides, enseñó las ideas de este último a los judíos. Hizo varias traducciones del árabe directamente, entre ellas el comentario medio de Averroes a la *Física y metafísica* de Aristóteles. Ha tenido influencia de la filosofía neoplatónica. De Averroes adaptó la idea de la necesidad de separar la religión de la filosofía para poder entender, tanto la filosofía como la religión. Comentó la *Guía*, y indicó que la filosofía era imprescindible para entender la *Guía*, la cual es necesaria para comprender la Torah, y sobre todo para entender aquello que parece contradictorio a la razón en el libro sagrado.<sup>19</sup> También realizó varios comentarios a las Escrituras. Según Ramón Guerrero «siguiendo a Averroes, distinguió los dominios de la filosofía y la religión y afirmó que quien mezcla ambos es porque no comprende ni uno ni otro».<sup>20</sup>
- 'Ishāq al-Balaḡ tradujo *Maqāsid al-Falāsifa de Al-Ġazālī* (hacia 1292). Residió en el norte de España o el sur de Francia. Escribió 75 notas con el subtítulo *Tiqqun ha-De'ot* (Corrección de las Teorías) siendo muy fiel a Averroes y a su pensamiento, señala lo siguiente: «Me ha parecido que lo más conveniente era traducir este libro porque recoge la mayoría de las doctrinas siguiendo un método y un criterio que armoniza la filosofía y la fe».<sup>21</sup> Critica las ideas de Avicena y también a Maimónides. Dice Ramón Guerrero «la huella del *Faṣl al-maqāl* (Doctrina decisiva acerca de la concordancia entre la revelación y la sabiduría) de Averroes se deja ver cuando al-Balaḡ propone que filosofía y revelación tienen dos finalidades distintas, una destinada a comunicar las verdades al común de la gente y la otra apta sólo para los sabios».<sup>22</sup> A diferencia de Averroes, al-Balaḡ cree en la teoría de la doble verdad. Según al-Ḥiḍīrī el único intelectual judío que merece ser considerado un filósofo es Isaac al-Balaḡ, y afirma que es muy probable que sea el único averroísta entre los cristiano y judíos fiel a los comentarios de Averroes sobre Aristóteles. Critica además a Renan por ignorarlo y a Munk (1803 – 1867) por citarlo de una manera rápida y superficial, algo que según ella significa que Renan no llegó a conocer la influencia real de Averroes en la filosofía judía.<sup>23</sup>
- Ya'āqōḇ ben.Maḥīr. No se sabe su fecha de nacimiento ni de su fallecimiento con exactitud, pero aproximadamente nació en 1236 y murió en 1305. Nació en Marseille y

17 Ibn Rušd, Abū al-Walīd., «Tahāfut at-tahāfut (Destrucción de la Destrucción)». En al-Ġabīrī, Muḥammad Ābid (coord.), *Tahāfut at-tahāfut: intiṣāran lil-rāḥ al-'ilmīyya wa ta'stsan li-aḥlāqīyyāt al-ḥiwār* (Destrucción de la Destrucción: en apoyo al espíritu científico y para fundamentar la ética del dialogo), Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2008, pp.104-599:556. Ibn Falaqīrah conocía muy bien el libro de Averroes *Al-kashf 'an manāḥij al-adilla ft 'aqa'id al-milla* (Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe), Según M.Steinschneider, Ibn Falaqīrah reprodujo partes de este libro (en concreto sobre el destino y la predeterminación). M.Steinschneider, *Die hebräischen*, p. 278.

18 Šahlān, *Ibn Rušd*, p. 521.

19 *Ibid.*, p. 521.

20 Ramón Guerrero, R., *La transmisión*, p. 111.

21 Al-Balaḡ 'Ishāq., *Sefer tikun ha-de'ot*, G. Vajda (ed.), (Israel, 733[1973]), citado por A. Chahlane, «Averroes, Maimónides, y la crisis en la comunidad judía medieval», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005), pp. 111-123. Para más información sobre la traducción de las obras de al-Ġazālī ver Chahlane, A., «Averroes, Maimónides».

22 *Ibid.*, p. 112.

23 Al-Ḥiḍīrī, Z. M., *Athar Ibn Rušd ft falsafat al-'uṣṣr al-wuṣṭā* (La influencia de Ibn Rušd en la filosofía medieval), Beirut, al-Tanwīr, 2007, pp. 8-9.

vivió un tiempo con la familia Ṭībōn en Lunel, pero luego se instaló en Montpellier. En el sur de Francia fue conocido como Don Prophet Ṭībōn, mientras que los latinos lo conocían como *Profatins* o *Profacins Judoeus*. De la familia Ṭībōn. Completó el trabajo de Mošeh ben Ṭībōn, y tradujo el comentario de Averroes al libro del filósofo neoplatónico Porfirio *Isagoge* o *la Introducción a las Categorías de Aristóteles*. Este libro se convirtió en un manual para el estudio de la lógica en las universidades europeas. Mostró gran interés en la astronomía y las matemáticas. Se considera uno de los grandes matemáticos de su tiempo.<sup>24</sup> En la introducción de los *Elementos de Euclides* —parece ser su primera traducción, realizada en 1255— hace referencia a las críticas de los cristianos, los cuales consideraban que la comunidad judía no conocían la ciencia. De este modo, fue uno de los principales defensores de la ciencia y la filosofía entre los judíos. De hecho es probable que su presencia en Montpellier hiciera de la ciudad un lugar de resistencia en contra de los anti-ciencia/filosofía.<sup>25</sup> La preocupación fundamental de Ibn Maḥīr era demostrar que los judíos tenían un profundo conocimiento de la filosofía y la ciencia.

- Yēda'yāh ha-Benīnī ben Abraham ha-Bederšī, nació en Béziers (aproximadamente 1280 -1340). Sus obras fueron escritas finales del s. XIII y principios del XIV. Escribió *Ha-De'ot ba-Šeḳel ha-homri* (Las teorías sobre el intelecto material). Steinschneider «se cuestiona si el criterio de ha-Benīnī es el mismo que el de Alexander según la Paráfrasis de Averroes; y si es él quien tradujo el fragmento que comentaron Mošeh Narbōnī y Yūsef ben Šem Ṭov. En esencia es un epítome del *De Anima* de Aristóteles».<sup>26</sup> En el *Ha-m'aamar be- haḳke ha mahalaḳ* (Tratado sobre los opuestos en materia de movimiento) se basa en un pasaje de los comentarios mayores y medio de Averroes en su tratado del Cielo. Además hace un comentario de algunas partes del *Moreh Nēbūḳim* (Guía).

Una lista de las actividades en torno a Averroes se puede ver en la Tabla al final de este artículo. En esta lista se han añadido trabajos relacionados con las obras de al- Ġazālī, a quien nuestro filósofo dedica su libro *Tahāfut*, para refutar los ataques de este a los filósofos en una su libro *Tahāfut al-Falāsifa* (La Destrucción de los Filósofos). Se puede ver como la mayoría de las obras de Averroes fueron traducidas al hebreo durante el siglo XIII, en dos vertientes: una la de la familia Ibn Ṭībōn y la otra en la corte del rey Federico II. En este sentido es importante considerar la estrecha relación que tenía Anaṭōlī con Scott para la introducción de lo aristotélico en Europa. Federico II combatía el poder del Papa, recurriendo a la formación de nuevas élites y la difusión de nuevas ideas que le sirvieron para consolidar su reino. Por ello fundó la Universidad de Nápoles en 1224 y asumió la misión de introducir el aristotelismo en Europa.

Como puede observarse en la Tabla, el contenido de la primera obra es médica, seguido por las obras de la lógica. Sin embargo, es interesante recordar que probablemente el primer género traducido al árabe fue la lógica, *al-Mantiq*, bajo el reinado del ḥalifa al-Manšūr (136-753/158-774).<sup>27</sup> Unas de las razones fundamentales para la especial importancia que dieron

24 Šaḥlān, *Ibn Rushd*, p. 501.

25 *Ibid.*, p. 504.

26 Steinschneider 1893, citado por Orfali, M., *Biblioteca*, p.167.

27 Nazmī Sālim. M.A., *Tarīḥ al-Mantiq'inda al-'arab*, editorial Mu'ssat al-Shabāb al-Jamī'a. Alejandría, 1983, p.211. Es muy probable que Ibn al-Muqaffa (724-759), el traductor de *Kalīla wa Dimna* (*Calila y Dimna*), fue el primero en la traducción de varias obras lógicas de Aristóteles, tradujo las *categorías*, *Peri Hermenia*, los *Analíticos* y es posible la *Isagogé* de Porfirio de Tiro (Nazmī Sālim., *Tarīḥ*, p.212).

estos intelectuales a esta temática fueron los debates que tenían los musulmanes con los cristianos, judíos y otros colectivos. La lógica sirvió para mejorar sus argumentos utilizando el mismo instrumento que sus opositores.<sup>28</sup> Pero en el caso de los judíos en los reinos cristianos cabe preguntarse el rol que jugó la lógica traducida al hebreo. ¿Mejorar sus argumentos ante sus adversarios? ¿Quiénes fueron estos opositores y que pensamiento tenían?

Durante el siglo XIII, los judíos sufrieron fuertes presiones hacia la conversión por parte de la Iglesia. Es en esa situación en la que aparecen obras que muestran interés por demostrar el carácter racional de la fe judía en comparación con otras religiones, en concreto, con la cristiana. Esto sugiera que los judíos empezaron con la lógica, siguiendo los consejos de Maimónides.<sup>29</sup> «Es, pues, necesario, que el que quiere la perfección humana se instruya primero en la lógica, después, gradualmente, en las matemáticas, luego en las ciencias físicas y, por último, en la metafísica».<sup>30</sup>

Al final de esta tabla (principios del siglo XIV) encontramos una de las obras originales<sup>31</sup> de Averroes: *Faṣl*. Se desconoce la fecha exacta de la traducción, pero se sitúa entre finales del XIII y principios de XIV. Partiendo de la distinción que hace al-Ġābirī entre las obras originales y los comentarios, se puede deducir que los judíos durante el siglo XIII se interesaron por Averroes el comentador, y no por Averroes el filósofo arabe-musulmán.

## 2. CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO: CIUDADES, UNIVERSIDADES Y HEREJÍA

El averroísmo judío nace y se extiende entre los discípulos de Maimónides en el siglo XIII, ligado al fenómeno del surgimiento y consolidación de las universidades vinculadas a la iglesia y cuya «enseñanza propagan un saber cada vez más conforme a la tradición clásica, herencia del sistema cognitivo de las ciudades-estado-imperio».<sup>32</sup> En una enseñanza así, los libros del gran comentador de Aristóteles tuvieron una gran aceptación entre pensadores cristianos, a la vez que levantaron una gran polémica. Esto ocurre en ciudades de la Europa del sur, una zona geográfica cercana a al-Ándalus, donde empezaron a vivir unos profundos cambios en sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales a partir del s. XII como señala Le Goff: «cabe suponer que probablemente por influencia del mundo musulmán, que reclama por su enorme clientela urbana de - Damasco, de Túnez, de Bagdad, de Córdoba – las materias primas del Occidente bárbaro (maderas, pieles, esclavos, espadas) se desarrollan embriones de ciudades, los «puertos», autónomos o anexas a las ciudades episcopales o a los «burgos» militares desde el siglo X y tal vez desde el siglo IX. Pero el fenómeno no alcanza una amplitud suficiente hasta el siglo XII. Entonces dicho fenómeno modifica profundamente las estructuras económicas y sociales del Occidente y comienza, en virtud del movimiento comunal, a trastornar las estructuras políticas. A esas revoluciones se agrega otra, la revolución cultural. A esas expansiones o renacimientos se une otro que es intelectual».<sup>33</sup> Las relaciones intelectuales, comerciales y sociales entre los judíos del Reino de Aragón y los de Francia eran muy

28 Mahrān, M., *al-Madḥal 'ilā al-manṭiq aṣ-ṣūri*, Damasco, Universidad de Damasco, 2002-2003, p.11.

29 Mošeh b. Ṭibōn, quien tradujo la mayor parte de los comentarios de Averroes, fue él quien tradujo el tratado de Maimonides sobre la lógica *Maqāla fī-Ṣīna'at al Manṭiq*, existe otra traducción realizada por Aḥīṭōv ben 'Ishāq de Palermo alrededor de 1280.

30 Maimónides, *Guía de Descarriados*, Madrid, MAXTOR, 2010, p.123.

31 Hace referencia a las obras que no son comentarios o resúmenes de otras obras.

32 Gurvitch, G., *Los marcos sociales del conocimiento*, Caracas, Monte Avila Editores C.A, prensas venezolanas de editorial Arte, 1969, p.191.

33 Le Goff, J., *Los intelectuales de la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 26.

sólidas, esto se refleja en el hecho de que muchos judíos de Lánguido tenían la costumbre de enviar a sus hijos a estudiar la Torah en Barcelona, o en el hecho de que cuando Simón de Montfort y sus cruzados en 1209 asaltaron la ciudad de Béziers, los judíos de esta ciudad se refugiaron en Gerona.<sup>34</sup>

Bien es sabido que como Averroes, la obra de Maimónides fue objeto de una intensa polémica, conocida como controversia maimonidiana.<sup>35</sup> Todo apunta a que los racionalistas durante esa etapa utilizaron *el libro* como un arma contra los antiracionalistas, dice Šaḥlān: «durante este período, se tradujeron al hebreo la mayoría de las obras de Averroes entre la filosofía, las ciencias naturales, las matemáticas y la astronomía y se publicaron las obras más importantes de filosofía judía».<sup>36</sup>

Este enfrentamiento en torno a la filosofía es reflejo del choque entre dos culturas judías distintas. Los judíos que estaban familiarizados con la cultura y la filosofía andalusí defendieron a Maimónides, mientras los que no estaban familiarizados con los saberes seculares apoyaron a los anti-maimonideanos. Los judíos de origen andalusí heredaron la filosofía andalusí racionalista, de hecho «el rechazo de la ciencia y la filosofía se construye como oposición a los valores de la sociedad andalusí, de modo que la identificación despectiva del modelo judío andalusí con los árabes y el saber griego transmitido por ellos se intensifica».<sup>37</sup> Los intelectuales judíos partidarios de Maimónides encontraron su apoyo en la Corona de Aragón, pero no en Castilla, pues allí dominaban las tendencias más tradicionales. Sin embargo, las ideas averroístas estaban presentes en Castilla, aunque en menor medida que en la Corona de Aragón. Por ejemplo, Lucas de Tuy en su obra *De altera vita fideique controversiis* habla de dos grupos distintos unos «temerarios supersticiosos» y otros «filósofos herejes». Aunque parecen diferentes ambos practican una forma de averroísmo (León en el año 1236) pero distinto del averroísmo latino. Dan la impresión de que «todas estas doctrinas están inspiradas más directamente aún en las obras auténticas del mismo Averroes, por eso no incurrían en la teoría de la doble verdad-si es que la defendió realmente alguien alguna vez en los años medievales-, ni en el determinismo de la voluntad ni en la unidad del entendimiento humano».<sup>38</sup>

Para el mejor entendimiento de las tendencias intelectuales de los dos grupos y por lo tanto entender mejor el uso del pensamiento averroísta en estas disputas hace falta hacer un breve repaso de la historia intelectual de la frontera superior en relación con el desarrollo intelectual en al-Ándalus y en Oriente.

### 3. ¿ARISTOTELISMO VS MISTICISMO?

Según el filósofo marroquí al-Ġābirī, los filósofos en al-Ándalus «no tuvieron por consiguiente ninguna dificultad para superar las trabas culturales que habían afectado a la filosofía en Oriente desde el principio y durante toda su vida y que habían acabado por formar cuerpo

34 Montalvo, J. H., «Los judíos de España y sus lazos con el Mediodía de Francia ». *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22 (2001), pp. 311-326.

35 Para más información sobre esta controversia ver: Targarona Borrás, J., *Moisés ben Maimón el sefardí y la cultura de los judíos de Al-Andalus*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2012.

36 Chahlane, A., «Averroes, Maimónides», pp. 111-123.

37 Alfonso, E., *Los límites del saber*, p. 81.

38 Martínez Casado, A., «La escuela aristotélica de León en el siglo XIII», en *La Filosofía Española en Castilla y León: de Los Orígenes al Siglo de Oro*, pp. 79-85, M. Fartos Martínez (ed.), Valladolid, Universidad de Valladolid, 1977.

con ella y convertirse en un elemento fundamental de su estructura: nos referimos a los obstáculos epistemológicos heredados de la teología dialéctica (*Kalām*) y del fondo gnóstico del neoplatonismo oriental. Al liberarse de la teología dialéctica, el discurso filosófico de al-Ándalus, contrariamente al de oriente, no cayó nunca en los atolladeros de la problemática de la conciliación entre «razón» y «tradición»; de igual modo, al liberarse del neoplatonismo en su «versión oriental» gnóstica,<sup>39</sup> pudo evitar la tendencia de la escuela filosófica oriental a utilizar las ciencias para fundar la religión dentro de la filosofía y la filosofía dentro de la religión. Así, la ciencia volvió a ser, como para Aristóteles, el único fundamento sobre el que edificar la filosofía.<sup>40</sup> Sin embargo, parece que existen algunas excepciones: Primero entre los judíos,<sup>41</sup> que se manifestaron más proclives a la influencia oriental. Segundo y en relación con la zona de la Frontera Superior, donde hubo un ambiente favorable para el desarrollo de un pensamiento racionalista, pero también el misticismo encontró allí una tierra fértil. Es una zona lejana de Córdoba, y tenía contactos «muy directos, no con 'Ifriqya, el Magreb y Córdoba, sino con oriente... los contactos migratorios entre la Frontera Superior y Córdoba son nulos hasta la *fitna*, en que los intelectuales del sur de al-Ándalus huyen a la Frontera Superior, ya convertida o a punto de convertirse en Reino de Taifas, más próspero, pacífico y rico culturalmente. Hasta entonces, e incluso durante los Reinos de Taifas, los movimientos migratorios de la Frontera se siguen desarrollando entre esta y Oriente de modo directo».<sup>42</sup>

Sa'īd al-Andalusī (en su obra *Las categorías de las naciones*) proporciona una noticia importante para entender la relación que hubo entre los intelectuales orientales y el pensamiento andalusí. Muḥammad ibn 'Abdūn al-Ġabalī un andalusí que viajó en el año 346/958 a Oriente para estudiar medicina, dirigió algunos hospitales, y fue discípulo de Abū Sulaymān as-Saġistānī.<sup>43</sup> Sin embargo ibn Ġulġul, quien pudo conocerle personalmente,

39 Al-Ġābirī distingue entre dos versiones del neoplatonismo, la oriental de Htarrān (una vieja ciudad en el sur de Turquía cerca de las fronteras con Siria) con influencia persa, difundida en Siria, Irak y el norte de Irán hasta Jurasán. Y la occidental de Alejandría con una influencia cristiana.

40 Al-Ġābirī, M. A., *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria, 2001, pp.107-108. Es una idea fundamental en la crítica que hace al-Ġābirī a la razón árabe, y esto provocó una oleada de críticas, en concreto por parte de autores árabes de oriente medio. Iī Htarb (Líbano), Yaḥyā Muḥammad (Iraq), Ġūrġ Ṭarābīšī (Siria), Hišām Ġašīb (Jordania), Ṭayyib Tizīnī (Siria) y otros.

41 A pesar de su influencia por la filosofía andalusí, desde el principio estaban dispuestos a recibir ciertas ideas del pensamiento *Shī'ī* que vienen de oriente, como Avicena y otros filósofos orientales. Este pensamiento *Shī'ī* fue rechazado en al-Ándalus. Los filósofos musulmanes andalusíes según al-Ġābirī, comenzaron un nuevo camino distinto de los filósofos musulmanes de oriente; al-Ġābirī se interesa por la epistemología, y distingue entre tres órdenes cognitivos que condicionan la razón árabe, la cual la define como «el conjunto de los principios y reglas de donde procede el saber en la cultura árabe» (al-Ġābirī, *Crítica*, p.27). Los tres órdenes son; la Indicación (*bayān*), es el mundo del conocimiento construido por las puras ciencias árabe-islámica; las ciencias de la religión y las ciencias de lengua. La Iluminación (*'irfān*) y la Demostración (*burhān*). Este último orden se basa en el mundo de la filosofía que llegó a través de la traducción y en concreto con el aristotelismo. Los andalusíes según al-Ġābirī desde Ibn Huazm (384/994-455/1063) hasta Ibn Ḥaldūn (732/1332-808/1406) siguieron un nuevo camino o proyecto cultural y se define en «reconstruir la indicación basándose en la demostración» y descartaron la Iluminación. En la Indicación el conocimiento consiste en fundamentar lo desconocido (*ġā'ib*) sobre lo conocido (*shāhid*). La Iluminación es lo que se encuentra en los sufíes y los *shī'ies*, intenta llegar a la verdad descubriendo el sentido oculto (*bā'īnī*). La demostración consiste en silogismo, empieza con premisas verdaderas, para luego llegar a una conclusión veraz (cf. al-Ġābirī, *Crítica*, pp. 27-29).

42 Lomba Fuentes, J., *EL Ebro*, pp. 81-82.

43 Abū Htuyyān at-Tawḥīdī en su libro *al-Imta'wal-mū'anasa* (Del disfrute y la buena compañía) cita una crítica que hace as-Saġistānī a esta Enciclopedia, en contra de su difusión de la religión junto con la filosofía, insistiendo en la independencia y la separación de cada una de ellas, afirma «la filosofía es verdad pero de ninguna manera forma parte de la religión; y la religión es verdad pero de ninguna manera forma parte de la filosofía. Aquel que quiera filosofar ha de apartar su mirada de la religión y aquel que elija la religión no ha de prestar

ofrece información contraria: afirma que estuvo en Basora pero no en Bagdad». <sup>44</sup> Esta visita de al-Ġabalī es muy importante no sólo para entender la introducción de al-Fārābī en al-Ándalus como afirman G. Junceda y Rafael Ramón Guerrero. <sup>45</sup> Sino que también quizás tiene que ver con la introducción de la teoría de la doble verdad <sup>46</sup> difundida entre los averroístas latinos y defendida por el averroísta judío 'Ishāq al-Balaġ. <sup>47</sup> Joaquín Lomba Fuentes por su parte nos informa de que la *Enciclopedia de los hermanos de la pureza* fue rechazada en al-Ándalus. <sup>48</sup> Allí se encuentra una tendencia similar a la escuela filosófica de Bagdad, en el sentido de hacer una separación clara entre religión y filosofía. <sup>49</sup> Sin embargo, esta *Enciclopedia ismā'īlyā* circuló en Zaragoza y tuvo mucha influencia en Ibn Paqūda (en su obra *Los deberes de los corazones*) y en este territorio. Sobre esto afirma Lomba «la Enciclopedia debió causar auténtico entusiasmo en los círculos intelectuales de la Frontera Superior y de Zaragoza pues, a partir de ese momento, todos los autores, tanto musulmanes como judíos, se hacen eco de esta obra y acusan fuertes influjos de la misma. Obviamente, esta *Enciclopedia šī'īta* favoreció no sólo cualquier impulso místico sino que lo propició desde la misma promoción de la ciencia». <sup>50</sup>

Muchos de los judíos de la mano menor y algunos intelectuales se sintieron atraídos por el pensamiento místico; «dentro del ámbito judío la Enciclopedia <sup>51</sup> tuvo que tener un eco espe-

atención ninguna a la filosofía, dedicándose a cada una por separado en sendos lugares y circunstancias, siendo la religión su acercamiento a Dios y la filosofía su contemplación del poder de Dios en este mundo...y ninguna destruye la otra» (Abu Ḥayyān at-Tawḥīdī, *al-'Imtā' wal-mū'ānasa* [Del disfrute y la buena compañía]. Citado por M, A., al-Ġābirī, *Crítica a la raz n rabe, I Vols, Volumen I, Takwīn al- aql al- arabī* (la formación de la razón árabe), Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, Beirut, 2009, P. 261).

44 García-Junceda, J. A., y Ramón Guerrero, R « La vida de Aristóteles de Abu Sulayman al- Siyistani », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7 (1989), p.25.

45 *Ibíd.*, p.28.

46 al-Ġābirī, M, a., *Al-muṭaqaḥ fī al-ḥaḍāra al-'arabiyya; miḥnat Ibn Ḥanbal wa nakbat Ibn Rušd* (los intelectuales en la cultura árabe: la aflicción de Ibn Ḥanbal y la desgracia de Ibn Rušd), Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2008. P.61.

47 Es necesario tener en cuenta el pensamiento *Ismā'īlī* a la hora de estudiar las obras de los filósofos árabes del siglo IV/x (cf. 'Arkōn, M., *Naz'at al-ansana fī al-fīkr al-'arabī* (La tendencia humanista en el pensamiento árabe), Beirut, *Dār al-Sāqī*, 1997, pp. 325-331). La filosofía griega no ha sido empleada de una manera inocente, sino que fue empleada en el conflicto entre los distintos grupos sociales para conseguir la legitimidad y el poder. De las citas de al-Tawḥīdī, sabemos que la obra de los hermanos de la pureza, provocó muchos debates en el círculo de la escuela de Bagdad. Ver la crítica, citada anteriormente (Nota 42), que hace abū-Sulaymān a la Enciclopedia de los hermanos de la pureza, donde parece una postura muy semejante a la de los averroístas latinos de la doble verdad.

48 Dice Lomba Fuentes que la recepción de esta *Enciclopedia* en Aragón fue muy diferente de su recepción en el resto de *al-Ándalus* donde fue «radicalmente rechazada, por considerársela contraria a la ortodoxia sunní». (Lomba, J., «El perfil del intelectuales el Aragón musulmán y judío». *Aragón en la edad media*, XX, 20 (2008), pp. 457-466).

49 La escuela de Bagdad fue construida principalmente por cristianos que se interesaron por la lógica y por comentar las obras de Aristóteles, pero sólo siguieron a Aristóteles en la lógica, mientras que su metafísica fue neoplatónica, rechazaron la mezcla entre la filosofía y la religión al contrario de la escuela de Jorasán, la cual mezcló ambas. Según al-Ġābirī los intelectuales de esta escuela fueron «los representantes oficiales en Bagdad del neoplatonismo en su versión occidental» (al-Ġābirī, M, A., *Naḥnu wa al-turāth* (Nosotros y el patrimonio cultural), Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 1993, p.143). Siguiendo a al-Ġābirī podemos decir que Aristóteles en el pensamiento filosófico en oriente, fue integrado en la corriente neoplatónica, y no fue presentado como un camino distinto, algo que ocurrió más tarde en al-Ándalus.

50 Lomba Fuentes, J., «El Islam en el Valle del Ebro: la cultura filosófica y científica», en J, I, de la Iglesia Duarte (coord.), V Semana de estudios medievales: Nájera, 1 al 15 de agosto de 1994, Logroño, *Instituto de Estudios Riojanos*, 1995, pp. 175-190.

51 La Enciclopedia de los hermanos de la pureza.

cial dados los elementos aritmológicos que encerraban, muy cercanos al simbolismo matemático de la cábala, muy próxima a aparecer en la zona. Ello, aparte de ciertas tesis perfectamente asimilables por parte de la espiritualidad judía». <sup>52</sup>

Por su parte Mauro Zonta afirma la existencia de una influencia clara de la *Enciclopedia* en dos obras escritas en diferentes áreas en España (sobre 1130) en judeo- árabe. La primera es *Kitab al-'lam aš-šağīr* (Microcosmos) de Yūsef ibn Šaddīq y la segunda es *'Arūgat ha-Bosem* (Tratado del jardín) de Mošeh ibn 'Ezra'. En su carta a Samuel Ibn Ṭibōn, Maimónides señala: «El libro *El microcosmos* de Yūsef ibn Šaddīq no lo he leído, pero conozco al autor y su pensamiento y, aunque ignoro la altura de su obra y sus méritos, sin duda hará un tratamiento cualificado». <sup>53</sup> La obra de Mošeh ibn 'Ezra' está llena de referencias a pasajes y doctrinas indirectamente inspiradas por la Hermandad de la pureza, <sup>54</sup> el cual incluye por lo menos treinta y seis pasajes de las epístolas de los hermanos de la pureza. Y con posible influencia en Ibn Ġabīrōl (1021–1058 o 1070). <sup>55</sup> También es posible encontrar relaciones entre la *Enciclopedia* y *Los deberes del corazón* de Ibn Paqūda. <sup>56</sup> Pese a que Maimónides era contrario a los planteamientos de los *Hermanos*, muy probable que el éxito que obtuvieron las obras citadas anteriormente, ayudase a que la *Enciclopedia* se extendiera entre una serie de filósofos judíos en España durante el s. XIII. La *Enciclopedia* fue también una fuente relevante para Šem Ṭov ibn Falaqīrah en varias ocasiones así como para el filósofo cabalista 'Ishāq ibn Laṭīf (1210-1280). <sup>57</sup>

En Gerona se consolidó una cábala nueva que dejó una profunda huella en el judaísmo posterior hispano. Fue un resultado de la mezcla entre estos elementos orientales y una tendencia especulativa, la *qabbala yūnīt*, distinta de la *qabbalah ma'asyōt* de Castilla. <sup>58</sup> Así, el misticismo oriental se unió con la cábala judía para hacer frente a la racionalidad de los dos intelectuales andalusíes Maimónides y Averroes.

52 Lomba Fuentes, J., *EL Ebro*, p. 166.

53 Maimónides, *Cinco epístolas de Maimónides*, introducción, traducción y notas por María José Cano y Dolores Ferre, Ríopedras Ediciones, Barcelona, 1988, p. 122. En la traducción de Marx aparece una referencia concreta a los Hermanos de la Pureza: «I have not read Yūsef ibn Šaddīq's *Microcosm*, but I know the author, his value and the value of his book: surely he follows the ideas of the Brethren of Purity» (Marx 1934-1935:379).

54 Zonta, M., «Influence of Arabic».

55 El título de su obra *La fuente de la vida* es muy similar al libro del filósofo *ismā'īlī* Abū Ya'āqōb as-Sağīstānī, quien tiene un libro que se llama *las fuentes*, además la semejanza también está en la misma estructura metafísica (al-Ġabīrī, M, A., *Naḥnu*, p. 173). El filósofo musulmán andalusí que tuvo gran influencia de los hermanos de la pureza y luego desarrolló su propia mística fue Ibn Masarra (883-931), con la llegada de Al-Manšūr (932-1002) al poder, el masarrismo recibió un golpe que acabó con su vida en al-Ándalus. Y desde entonces hay que buscar su pensamiento en el filósofo judío Ibn Ġabīrōl (1021-1058) que en general influyó en los filósofos judíos posteriores, si bien la difusión de esta obra en concreto fue muy limitada. También lo encontramos en la Frontera Superior con Ibn al- 'Arīf (1088-1141) quien enseñó en Zaragoza y Valencia. Y de manera casi clandestina en otros lugares en al-Ándalus. Con la difusión del misticismo en el siglo XIII volvemos a ver su pensamiento en Ibn 'Arabī (1165-1240).

56 Zonta, M., «Influence of Arabic».

57 *Ibid.* Ibn Laṭīf, neoplatónico, admirador de Maimónides pero al mismo tiempo critica el uso que hace este último del aristotelismo.

58 Lomba Fuentes, J., *EL Ebro*, p. 496.

#### 4. CONCLUSIONES

La sociedad judía vivió grandes enfrentamientos, por razones políticas, económicas, sociales y culturales. En el siglo VIII los intelectuales judíos se interesaron por los comentarios de Averroes sobre Aristóteles. Siguieron los consejos de Maimónides, y en sobre todo la necesidad de leer a Aristóteles, acompañándolo de los comentarios de Alejandro de Afrodisia, el de Temisito o el de Averroes. Este último fue el comentarista más leído y traducido, con una autoridad científica casi absoluta entre los judíos. No obstante, durante este período no se interesaron por las obras originales de Averroes (con la excepción de la medicina). Únicamente, se puede encontrar sus obras teológicas y filosóficas originales con una fecha bastante tardía. En otras palabras se puede afirmar que los intelectuales judíos del siglo XIII buscaron a Averroes el comentador y no demostraron interés en Averroes el filósofo árabe-islámico.

A pesar de la similitud de las circunstancias sociales que se encuentran entre los intelectuales andalusíes musulmanes del siglo XII y los intelectuales judíos en los reinos cristianos del siglo XIII y XIV, las obras de Averroes fueron traducidas en un contexto social distinto al que fueron escritas, dirigidas a un lector también diferente. Las fuerzas sociales que estaban en juego fueron también distintas. Los métodos utilizados por los traductores judíos para introducir estas obras en el mundo judío causaron grandes diferencias entre el texto árabe original y la traducción. Así mismo, existe también una gran diferencia entre el léxico árabe y el hebreo, siendo este último muy pobre en comparación con el anterior. Además, los averroístas latinos también estaban empleando las ideas de Averroes en un contexto distinto en su enfrentamiento con la iglesia. Todas estas razones contribuyeron a que el Averroes hebraico fuera distinto del Averroes árabe-musulmán. Un claro ejemplo es 'Ishāq al-Balāḡ, una persona muy fiel al pensamiento de Averroes, que sin embargo llegó a defender la teoría de la doble verdad, la cual no tiene fundamentos en las obras del filósofo.

Desde su arabización, Los judíos andalusíes estaban dispuestos a recibir la influencia tanto de los musulmanes *Sunníes* como de los *Št'yys*. En el presente estudio se ha visto como una obra fundamental para los *'ismā'ilyys*, la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, circuló y dejó una huella profunda en los autores judíos. Esto se refleja más en la Frontera Superior, una zona con una mejor recepción del Oriente musulmán. Este pensamiento procedente de Oriente tiende a mezclar la filosofía con la religión. Junto con la Cábala judía se enfrenta a un pensamiento aristotélico proveniente de al-Andalus y cuyos representantes, Averroes y Maimónides. Pese a las enormes discrepancias entre ambos, tenían en común el uso del aristotelismo como arma para luchar contra el pensamiento místico.

Con respecto a las preocupaciones principales de estos averroístas, las podemos dividir en dos categorías:

Destacado el interés por la filosofía y en concreto el aristotelismo para luchar en contra de las amenazas del «otro»: cristiano que amenaza la identidad de la comunidad judía, o judío ortodoxo que rechaza la filosofía y la ciencia.

A partir del último tercio del siglo XIII, la gravedad de la situación que vivan los judíos en Francia<sup>59</sup> y la gran división social entre racionalistas y anti-racionalistas, hace que varios

---

59 «En el último tercio del siglo XIII la situación de los judíos en Francia se había deteriorado considerablemente, sobre todo tras el afianzamiento de la Iglesia en el Midí a raíz de la cruzada contra los albigenses. Desde 1271 la mayor parte del Languido pasó a manos de la monarquía francesa, que endureció su postura hacia los judíos, por razones económicas básicamente». (Montalvo, J. H., «Los judíos de España y sus lazos con el Mediodía de Francia». *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22 (2001), pp. 311-326).

intelectuales se preocupan por la búsqueda de una salida adecuada que mantenga la unidad de la comunidad judía. Dieron la prioridad a la pregunta sobre la relación religión–filosofía ¿cómo hacer que estas dos partes convivan en paz? En la presentación anterior de los traductores y autores judíos, se puede observar claramente esto en Ibn Falaqirah y la figura del «profeta filósofo», Zerahiah ben 'Ishāq ben Šiālīal hen el y la necesidad de separar la religión de la filosofía y 'Ishāq al-Balaḡ con la misma idea llevándola al extremo habla de la «doble verdad». Lo común entre estos tres intelectuales es su conocimiento y utilización de las obras originales de Averroes, en concreto *Faṣl* y *Tahāfut*. En los comentarios, Averroes dio su opinión cuando encuentra que las ideas de Aristóteles no concuerdan con las de la revelación, comentando y completando a Aristóteles (cuando el problema no fue tratado por él) según «lo que establece su doctrina». Pero en sus obras originales dedica todo su esfuerzo para solucionar estos problemas, siempre de una manera que no contradice la revelación. En este tiempo del siglo XIII o quizás un poco más tarde aparece la traducción de la primera obra original citada anteriormente *Faṣl* y poco tiempo después aparece la segunda *Tahāfut*, durante la primera mitad del siglo XIV.

No es la primera vez que se utiliza el pensamiento de Aristóteles para enfrentar al misticismo. Lo hicieron los intelectuales árabes para defenderse de los ataques de los persas.<sup>60</sup> Pero fracasaron, en el sentido de que este aristotelismo se convirtió en aristotelismo-neoplatonizado. Esto es lo que encontramos en el pensamiento de Maimónides y de la mayoría de estos averroístas hebraico. 'Ishāq al-Balaḡ es la excepción pues se inclinó al pensamiento de Averroes, este último estaba luchando para destruir las bases del neoplatonismo y reconstruir la verdadera ciencia: la de Aristóteles. Volviendo a las palabras de Abba Mari —citadas al comienzo de este artículo— se puede afirmar que a pesar de que la mayoría de los libros científicos que tenían los judíos fueron comentarios o resúmenes de Averroes, el proyecto científico del filósofo careció de una base sólida entre los intelectuales judíos de los reinos cristianos del siglo XIII.

**Agradecimiento:** Me gustaría expresar mi más profundo agradecimiento a la profesora M.<sup>a</sup> Dolores Ferre Cano por haber hecho posible la realización de este estudio.

---

<sup>60</sup> Más información de esta lucha Aristotelismo-misticismo en la sociedad árabe, se encuentra en: al-Ġabirī, M. A., *Al-muthaqafūn*.

TABLA<sup>61</sup>

Autores (A) Traductores (T)	Averroismo Hebraico	Fecha	Lugar: natal (N) y/o residencia (R) o visita (V)
Ya'āqōb ben. Qaṭan (T)	<i>al-Kulliyāt fī aṭ-ṭibb</i>	Antes de 1204 o poco después	
Samuel b. Ṭibōn (A y T)	<i>Sobre las opiniones de los filósofos</i> Tradujo la <i>Guía de Perplejos</i> de Maimónides	Principio del siglo XIII	Lunel (N, R), Arles (R), Marsella (V, R), Toledo (V), Barcelona (V) Alejandría (V)
Ya'āqōb Anaṭōlī (T)	Los comentarios de Averroes sobre el <i>Organon</i> <i>El equilibrio de la acción</i> de Algazel	1232  1235-1245	sur de Francia(N), Nápoles (V)
Yahūda ha-Kohen (A)	Midraš ha-Ḥoḥmah (Exposición sobre la ciencia)	1245	
Mošeh ben. Samuel ibn Ṭibōn (T)	Casi la totalidad de los comenta- rios de Averroes	1244-1258	Marsella (N) Montpellier (R) Nápoles (V)
Salomón ben Yūsef ben 'Ayyūb (T)	El comentario medio <i>sobre el</i> <i>tratado del cielo y del mundo (De</i> <i>Caelo)</i>	1259	Béziers (R)
Šem-Ṭov ben 'Ishāq de Tortosa	El comentario medio <i>De Anima</i>	1259	Tortosa (N) Barcelona (R) Montpellier (R) Marsella (R)
Šem Ṭov ibn Falaqīrah(A)	<i>De'ot ha-filosofim</i> (Teorías de los filósofos) <i>Moreh ha-Moreh</i> (Guía de la Guía)	1280	España (N, R)
Zeraḥiah ben'Ishāq ben Šiālṭiāl ḥen (A y T)	Los comentarios sobre <i>la física,</i> <i>Metafísica</i> y <i>Sobre el sentido y lo</i> <i>sensible</i> Comentó la <i>Guía de los Perplejos</i> y hizo varios comentarios a las Escrituras	1284	Barcelona (N) Roma (R)
'Ishāq al-Balaḡ	Tradujo gran parte de <i>Maqāṣid</i> <i>al-falāsifa</i> (Las intenciones de los filósofos) <i>Tiqqun ha-De'ot</i> (Corrección de las teorías)	1292	Norte de España o sur de Francia (R)

61 Las obras citadas aquí, principalmente son aquellas influidas por el pensamiento de Averroes, o son traducciones de sus obras.

Autores (A) Traductores (T)	Averroismo Hebraico	Fecha	Lugar: natal (N) y/o residencia (R) o visita (V)
Ya'āqōb ben.Maḥīr (T)	El Compendio de la <i>lógica</i> Los comentarios sobre los libros XI y XIX de la <i>Historia de los animales</i>	1298 1300	Marsella (N) Montpellier (R)
Yēda'yāh ha-Benīnī ben Abraham ha- Bederšī (A)  (T)	<i>Ha-De'ot ba-Šeḥel ha- homri</i> (Las teorías sobre el intelecto material) <i>Ha-ma'amar be-hafḳe ha mahalak</i> (Tratado sobre los opuestos en materia de movi- miento) Comentario a partes del <i>Moreh Nēbukim</i> <i>Faṣl al-maqāl</i> <sup>62</sup>	Finales del siglo XIII y principios del siglo XIV	Béziers (N)

basem.ma@fu-berlin.de

Fecha de recepción: día 20 de octubre de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2016

---

62 No existe una traducción latina.