

PATRICIO PEÑALVER SIMO (\*)

## La filosofía y el pensamiento en Andalucía

---

En el momento de ponernos a describir y explicar históricamente la filosofía y el pensamiento en Andalucía, debemos partir, para orientar nuestra búsqueda, de unas ideas que resultan ya obvias a la primera inspección que hagamos, por elemental que sea, del tema que nos ocupa. Me refiero a la cuestión de la filosofía andaluza.

No hay "peculiaridad" de la filosofía andaluza que venga de su estructura lógica o de la especificidad de sus planteamientos, o de sus preferencias temáticas. Y es que el pensamiento filosófico (que es el que se refiere a cuestiones de fundamentos o si se quiere ser más prudente a cuestiones "de marco") sólo adquiere peculiaridades internas observables cuando surge de situaciones culturales globales (visión del mundo, prácticas sociales y políticas, estructuras económicas, desarrollos científicos, concepciones teológicas) radicalmente singulares, como ocurre por ejemplo con la filosofía india que o no es filosofía o lo es de un modo tan peculiar que no admite parangón con la filosofía griega antigua o francesa moderna. Pero Andalucía pertenece a la cultura greco-occidental y su "gramática lógica" filosófica no alcanza ninguna especificidad dentro de dicha cultura. En suma, la filosofía andaluza es la misma que la alemana o la francesa. Otra cosa es la literatura, la arquitectura o cualquier otra manifestación artística; porque el arte si es la expresión de un carácter.

Tampoco debe buscarse peculiaridad filosófica que provenga de la idiosincrasia social, ni siquiera de ese impreciso "espíritu del pueblo" en el sentido de Herder o Hegel. La inviabilidad de ese camino está más que demostra-

(\*) Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla.

da en la inutilidad de los esfuerzos que, en el caso de España, (análogo al que ahora nos planteamos en Andalucía) hace Menéndez Pelayo (al pretender encontrar un "genio, índole o carácter nacional" que inspiraría "un modo español de filosofar"). Pretensiones como ésta van ligadas a esa actitud tan estéril como antihistórica de "nacionalizar" la vida intelectual que en nuestro país ha dado lugar a esa desenfocada "polémica de la ciencia española" que enfrentó en el siglo XVIII a la crítica de Masson de Morvilliers con la retórica respuesta apologética de Forner y más tarde volverá a enfrentar la crítica pesimista de Revilla con la impaciente respuesta del Menéndez Pelayo joven, en su famoso artículo "Mr. Masson, redivivo" y en su deficiente y precipitado "Inventario bibliográfico de la ciencia española". Por supuesto que el Menéndez Pelayo posterior, el de los "Heterodoxos" y del "Esplendor y decadencia de la cultura científica española" es muy diferente en lo que a erudición y criterio abierto se refiere. Pero las actitudes panegirista o pesimista, igualmente insuficientes, más atentas a manipular tópicos ideológicos que a realizar una rigurosa revisión historiográfica, no han desaparecido del todo en algunos juicios de autores en los que no cabía esperar tal deficiencia crítica, como Marañón u Ortega y Gasset. Hizo falta que autores menos espectaculares pero más concienzudos (como Nicol, en Filosofía; Peñalver Bachiller y Rey Pastor, en matemáticas; Folch Andreu, en química; Cotarelo y Millás, en náutica) hicieran, a lo largo de los cincuenta años primeros de este siglo, aportaciones que han cambiado por fin el panorama de nuestra historiografía intelectual. Pero aplicando toda esta experiencia a nuestro caso, es evidente, ahora que estamos empezando a configurar una historia de Andalucía, que no podemos desaprovechar la lección de la impracticabilidad de ese camino de "nacionalización" de la filosofía.

Esto no quiere decir que no pueda hablarse de particularidades en la filosofía andaluza, sin las cuales la historización de dicha filosofía no sería posible. Pero tales particularidades no proceden sino de las experiencias prácticas y teóricas (sociales, económicas, políticas, morales, religiosas, teológicas, científicas) que condicionan las actividades filosóficas mismas. Y aquellas experiencias, siempre, pero muy especialmente en el caso de Andalucía, vienen a su vez condicionadas por la circunstancia de su medio geográfico. Es éste en efecto uno de los más determinantes factores de la identidad andaluza. Precisamente por encontrarse situada entre Africa y el resto de la Península Ibérica por una parte y entre el Mediterráneo y el Atlántico por otra, Andalucía resulta ser: un lugar de paso, choques y convivencias en las Edades Antigua y Medieval; y un espacio de articulación privilegiado para que en él se den las temáticas y tensiones características de la Edad Moderna.

Así, no es extraño que en la Filosofía andaluza no encontremos una tradición intelectual continuada o preferente, sino por el contrario, encontremos y sucesiones de tradiciones intelectuales distintas. Si Andalucía es, como parece, una cultura de síntesis (la capacidad receptiva del andaluz es uno de sus rasgos más permanentes) no puede asombrarnos que la filosofía andaluza se nos aparezca con un predominio de saltos y recomienzos de líneas que obliga a buscar la explicación del proceso histórico-filosófico en factores "externos" a lo intelectual, más que en factores "internos" de desarrollo de una determinada tradición de pensamiento. Pensamos que esto es válido para toda Historia de la Filosofía (a la que hay que pedir, con terminología de los teóricos de la ciencia, más atención al "contexto de descubrimiento" que al "contexto de justificación") pero lo es de un modo especial para la Historia de la filosofía andaluza. Son aquellos factores "externos" (geografía, persecución de los judíos, estructura administrativa de "frontera") los que condicionan el carácter plural y universal de la filosofía andaluza.

Una última consideración previa. La superación del método de las "grandes figuras" que es ya un hecho en la historiografía actual de las ciencias, también habría que exigírsela a la historiografía filosófica (más atenta, por lo común, a los intereses "filosóficos" que a los propiamente "historiográficos"). Entonces se vería una vez más con claridad que para la ciencia histórica no hay épocas brillantes o deslucidas y que, por ejemplo, el movimiento de ideas que se produce en unas tertulias de médicos hacia 1700 condicionan, a través de un hilo tenue pero decisivo, la configuración, ochenta años después, de la construcción sistemática kantiana. En la historia de Andalucía advertiremos en la época moderna una ausencia de filósofos sistemáticos creadores pero también la presencia de un movimiento de ideas (con momentos receptivos, de rechazo, críticos y parcialmente creadores) históricamente significativos.

Con estas ideas-guía (que no hipótesis, en cuanto esquema demasiado apriónico para un historiador; alguien ha escrito que el newtoniano "hipótesis non fingo" debiera figurar como lema de la actividad historiográfica) nos disponemos a considerar sucesivamente cuatro momentos relevantes del proceso histórico-filosófico andaluz. No pretenden estas breves consideraciones hacer análisis de autores y textos sino sólo poner de relieve la vinculación de los mismos a determinadas situaciones históricas andaluzas. Pienso, al hacer estas anotaciones —que constituyen ellas mismas un programa de trabajo— en el carácter interdisciplinar de estas Jornadas.

## SOBRE LA FILOSOFIA ROMANO-BETICA

No es casual sino históricamente explicable el hecho de que a la historia de la filosofía española (y no sólo andaluza) se la haga empezar por un pensador cordobés, Séneca, y que el siglo I revele un alto desarrollo intelectual en nuestras tierras, con la presencia además de la de Séneca de figuras como Columela y Moderato, ambos de Cádiz. Estos hechos se explican históricamente por la fuerte y continuada romanización de Andalucía.

Por su circunstancia geográfica, fue Andalucía el lugar donde los romanos tuvieron que dar la batalla definitiva a los cartagineses. Estos, que eran los únicos enemigos serios que Roma encontraba en su expansión mediterránea, ya habían sido derrotados en la Primera Guerra Púnica, expulsados de Sicilia, Córcega y Cerdeña, y disminuidos en el dominio territorial y comercial que desde el siglo VI a. de C. tenían en las costas andaluzas. Y cuando Amilcar inicia la restauración del poder púnico, toda su atención se centra en nuestras tierras (desde el desembarco y fortificación de Cádiz hasta la construcción del puerto de Cartagena). Por ello fue aquí donde Roma tuvo que darles la batalla definitiva, derrotándoles en Alcalá del Río y rindiendo a Cádiz. Pero las grandes riquezas mineras de la región y su al parecer notable desarrollo de la agricultura le atrajeron desde el principio para un establecimiento duradero. Es sintomático que Itálica es fundada a fines del siglo III a.C. cuando apenas ha terminado la guerra. No sería correcto imaginar la romanización de la Bética como un fenómeno fulgurante frente a una mayor resistencia conservadora en la otra zona de la Península que fue objeto de la primaria atención romana: el Valle del Ebro y Cataluña. Lo que ocurrió aquí fue una lenta pero menos violenta inserción de la cultura romana; precisamente eso hizo que la romanización fuera más profunda. No hay que olvidar que la cultura romana (tan vinculada a la griega) venía a incidir sobre una cultura, la púnica, también muy helenizada. Lo cierto es que entre lo anterior (ibero y púnico) y lo romano se dio una continuidad que favoreció la fecundidad del desarrollo. Esto —y el acentuado carácter urbano de aquella sociedad— es lo que explica la muy temprana aparición de centros de densa actividad intelectual (ya desde el siglo I a. de C.).

En lo filosófico, los datos que tenemos del siglo I p.C. (Séneca y Moderato) son altamente significativos por lo abarcativo de sus contenidos. La vida intelectual de Andalucía aparece plenamente incorporada al movimiento de ideas que se da en la época del comienzo del Imperio: se trata, respectivamente, de los representantes de las dos tendencias que en ese momento ocupan el panorama filosófico del mundo greco-romano: estoicismo y platonismo-pitagorismo.

Es ya tópico destacar la pertenencia de Lucio A. Séneca a una familia cordobesa ilustre, para aludir con ello a la existencia de grupos hispano-romanos que tienen influencia en la vida del Imperio. Pero el hecho de que Séneca viviera siempre en Roma no es relevante para su consideración de hispano y sólo expresa el fuerte carácter centralista de la estructura administrativa imperial, especialmente en el caso de un político activo como él.

La condición de los escritos de Séneca de carácter filosófico (la amplitud e interés de sus doce Tratados Morales y de sus 124 Cartas morales a Lucilio y la menor extensión e importancia de sus Cuestiones naturales) sitúa al autor cordobés en el centro de una aspiración generalizada en este momento por todo el mundo romano a enfrentarse con las cuestiones de la propia felicidad y la conducta moral. Hay como un cansancio por los temas filosófico-naturales y gnoseológicos; a tal desilusión había contribuido en el mundo helenístico el impacto de un escéptico radical como Enesidemo; y a lo mismo contribuye también el espíritu ecléctico de Cicerón, a quien también le interesan más que nada los temas de moral y de política.

Esta forma de filosofía que se centra en el problema de la felicidad y de la moral alcanza a todas las direcciones del pensamiento de la época (quiero decir, también al platonismo y al nuevo pitagorismo). Pero el grupo más extenso de los filósofos morales es el de los que se apoyan en la tradición estoica. Lucano, el autor del poema *Farsalia*; Musonio Rufo, con sus prédicas morales sobre asuntos concretos, sin alcanzar sistematización alguna. Y, entre ellos, Séneca, con la forma literaria de diálogos o de cartas de dirección espiritual, es el más importante hasta el siglo I p. C. A pesar de cierto eclecticismo que le hace citar positivamente ideas de varios autores, es explícito al señalar su pertenencia a la línea estoica ("nuestra seoata estoica", "nuestros estoicos", escribe en algunas cartas). Se trata por supuesto de ese estoicismo que a partir de él, encontraremos a lo largo de la época del Impero. Es sabido cómo el lenguaje estoico recubre a través de cinco siglos actitudes e incluso concepciones cosmológicas bastante distintas. El estoicismo medio del siglo II (Panecio, el amigo de Cornelio Escipión, y Pocidonio) con su concepción jerárquica (platónica) del mundo, que es eterno y sin conflagraciones y su visión flexible y humana de la conducta moral (los deberes) es abandonado por Séneca. Este vuelve a la idea del mundo que se corrompe y se repite recomenzando tras las conflagraciones; un mundo que no es eterno y el hombre inserto rígidamente en él todo lo cual lleva otra vez ahora a aproximarse a aquella concepción moral del antiguo estoicismo. Pero ahora el matiz es distinto. Ante el clima de potencial decadencia del Imperio ya desde el comienzo, y desde la experiencia de una vida activa compleja, y rodeada de

contradicciones y pasiones (Séneca tuvo mucho poder y ganó grandes cantidades de dinero) surge ese acento pesimista y resignado tan característico de los escritos del cordobés. Es una actitud de evasión a un mundo de pensamiento en el que se declara la superioridad de la nobleza y dignidad sobre las necesidades y se propugna como salvación en aquel mundo corrompido, esa entre resignada y suficiente "tranquilidad del alma".

Pero el alto desarrollo cultural de los ambientes de los hispano-béticos se confirma por la presencia, en Cádiz, en los mismos años, de figuras como Columela, interesado en cuestiones de agronomía y, sobre todo, Moderato, autor sistemático importante anterior a Plutarco, y, desde luego, a Numenio, en aquella línea pitagórico-platónica que va enfrentándose al estoicismo y que culminará en Plotino.

Aunque no se tengan de él datos biográficos y su pensamiento sólo se conozca por fragmentos conservados en Estobeo, Porfirio y Simplicio, es evidente que estamos ante un autor importante. De Pitágoras recupera el lenguaje de los números y seguramente sus intereses ascéticos y morales, pero en realidad se trata más bien (Proclo nos lo informa) de una exégesis del Timeo de Platón cuando habla de las proporciones numéricas en el alma. En esta exégesis empieza esa traducción y desarrollo de la metafísica platónica que piensa la realidad escalonada desde un principio supremo, desde el que se desciende en una sucesión numérica. Esta versión numérica de lo ontológico (que no está más que esbozada en el último Platón) significa la aparición de una concepción emanatista que es la concepción básica del neoplatonismo. Moderato habla de una Unidad primera, superior al ser y a toda esencia, una Unidad segunda, que es el ser mismo y las ideas; y una Unidad tercera que es lo psíquico, participante "de la unidad y de las formas"; además de estas unidades está la diada o materia, que no participa ya de las ideas y sólo estaría (parece) ordenada a ellas. Es indudable la proximidad de este esquema con la concepción de Plotino de las tres hipóstasis y la noción de la materia como no-ser. La relevancia de Moderato se confirma si se advierte que no encontramos mucho más (y hasta quizás encontremos menos) en los fragmentos que Eusebio nos conservó de otro precedente, un siglo más tarde, de Plotino mucho más citado por la historiografía: Numenio de Apamea.

SOBRE LA FILOSOFÍA ARÁBIGO-ANDALUZA  
Y HEBREO-ANDALUZA.

Si en la etapa romana hemos visto que Andalucía vive el pensamiento filosófico tal como se está desarrollando en el mundo greco-romano, de la época musulmana hay que decir más: la elaboración filosófica alto-medieval de Occidente es en Andalucía donde se realiza. El desarrollo filosófico y científico de la cultura árabe-andaluza en los siglos X a XII no tiene parangón en ningún otro lugar de Europa y contrasta con la escasa actividad intelectual de la España cristiana. Por ello se ha señalado, con acierto (Asín Palacios) la notable diferencia que hay entre autores cristianos anteriores al siglo XIII (San Anselmo o Abelardo) y los posteriores (Santo Tomás, Siger, Duns Scoto) cuando se ha verificado la recepción de la filosofía musulmana especialmente andaluza.

También ahora es nuestra situación geográfica la determinante, con motivo de la dinámica expansiva del Islam, del protagonismo de nuestra región; y cabe suponer que sin la característica receptividad de la cultura andaluza no se hubiera dado la eclosión material, artística e intelectual, al menos en la forma en que tuvo lugar. La historiografía general no ha llegado todavía a esclarecer totalmente el grado de identificación a que se llegó entre los nuevos invasores y la población indígena. Desde luego, hubo cierta marginación social respecto a los cristianos (las iglesias estaban siempre en el arrabal) pero el culto en el interior de los templos era tolerado, muchos cristianos tenían una posición acomodada e incluso cargos en la administración del Estado y en las actividades científicas (no filosóficas) no debía haber demasiadas barreras. No pueden tampoco desconocerse las frecuentes situaciones de intransigencias (especialmente con las dinastías bereberes de almorávides y almohades) que alcanzan también a los judíos y a los mismos filósofos musulmanes pero es inaceptable caracterizar de ocupación la larga época árabe-andaluza, como una retórica pseudo española y antihistórica pretende hacerlos ver. No cabe duda de que hubo una alta identificación.

La historiografía filosófica suele limitarse a señalar el papel de vehículo que los autores árabes cumplen entre los filósofos griegos (que conocían desde el siglo VII a través de los cristianos nestorianos) y la cultura occidental. Pero la significación de los pensadores árabe-andaluces es mucho más relevante. Hay un eje básico en torno al cual se desarrolla, sin solución de continuidad, la actividad filosófica a lo largo de toda la Edad Media. Los planteamientos son siempre los mismos: ver cómo y hasta dónde son compatibles

una tradición teológica fundada en la fe —Corán, Biblia— y una tradición filosófica basada en la razón. En el período que empieza en el siglo XIII tal temática es plena y pluralmente desarrollada por el pensamiento cristiano (Santo Tomás, Siger, Duns Scoto). Pero en la etapa anterior al XIII son los musulmanes y judíos andaluces quienes plantean y discuten esas mismas cuestiones, cuando el pensamiento cristiano contemporáneo no se las había planteado aún sistemáticamente y con tanta profundidad.

Conviene entrar en algún detalle para mostrar esa continuidad no siempre subrayada por la historiografía a pesar de la explícita y continua mención que los autores cristianos hacen de Averroes o Maimónides. La tradición teológica viene del Corán, (empecemos por los árabes, los más determinantes) un libro religioso de menos virtualidades dogmáticas que la Biblia, con la sola idea maestra del Dios único, omnimodo y creador; una imagen de la realidad, fundada en un ser trascendente que crea el mundo y opuesta a todo determinismo y necesitarismo. Cómo compaginar esta visión con la opuesta imagen racional y antivoluntaria propia del pensamiento griego (especialmente neoplatónico) con el que se encuentran, es la raíz de todas las cuestiones que van a discutirse. El pensamiento musulmán es básicamente teológico (no hay filósofos “puros”); la temprana rama de los mutazilíes introducen el entendimiento alegórico del Corán y utilizan la filosofía para apoyar sus interpretaciones. Por otro lado, la filosofía la entienden como comentario. La documentación filosófica de que disponen es Aristóteles, pero en una versión deformada por un acento neoplatonizante, debido a que incluían entre sus obras la llamada “Teología de Aristóteles” (un resumen de las tres últimas Enéadas de Plotino) y, el “Liber de causis” (que es de Proclo): su atención está centrada en el papel cosmológico de la Inteligencia y en la estructura funcional del intelecto humano; dos temas —uno cosmológico y otro teológico— que les llevan a comentar en especial tres puntos oscuros de los escritos aristotélicos: el libro XII de la Metafísica, el VIII de la Física y el III de Del Alma.

La historia de esta continuada discusión es lo que constituye el desarrollo de los filósofos arábigo-andaluces desde que en el siglo IX, Abderramán II entra en contacto con los núcleos culturales musulmanes de Bagdad. En una primera etapa (siglos X y XI), que corresponde a una situación de gran esplendor material y estabilidad socio-política, se recibe toda la carga neoplatónica que los textos pseudoaristotélicos traían; el radical necesitarismo de la metafísica neoplatónica plantea problemas que tardarán varios siglos en solucionarse. Tanto Alfarabi como Avicena utilizan el esquema neoplatónico de un escalonamiento de seres en un proceso descendente del Uno a la

multiplicidad; y en él se insertan como momentos sucesivos la serie de las esferas celestes tal como Eudoxo las había pensado y Aristóteles había recogido en el libro XII de su *Metafísica*. De este momento es Ibn Masarra (931), el primer filósofo cordobés conocido, y cuyo pensamiento (que no conocemos en detalle, por haberse perdido sus obras, y que ha sido reconstruido por Asín Palacios por testimonios de otros autores) está próximo al de Alfarabi en su emanatismo y el característico subrayado de la trascendencia de lo Uno divino. Ese Dios al que no se atribuye ninguna propiedad para no malparar su simplicidad, y del que se dice no conocer los particulares sino a posteriori, para no imposibilitar la libertad de la acción humana. Un siglo después Ibn Hazam, el autor del famoso poema, se ocupa también en cuestiones teológicas y recoge algunas ideas de Alfarabi, como la de la oposición entre ser necesario y seres contingentes que pone al descubierto una cuestión retomada una y otra vez por filósofos posteriores: el modo de conexión de esencia y existencia.

En la misma línea y para referirnos al paralelo pensamiento judío, hay que situar a Salomón ben Gabirol, también de familia cordobesa, contemporáneo del anterior y cuya "fuente de la vida" de escasa repercusión en la filosofía musulmana (aunque la escribió en árabe) es vehículo fundamental de las teorías neoplatónicas para el mundo escolástico cristiano, a través de las traducciones de Domingo Gundisalvo. Recuérdese además que por él se difundieron dos tesis posteriormente muy discutidas: la pluralidad de las formas y el hilemorfismo universal.

En una segunda etapa (siglo XII), y precisamente cuando ha empezado la guerra civil en Andalucía, se han formado los reinos de taifas y acaecen las irrupciones de almorávides y almohades, inestabilidad social y administrativa que repercute en la biografía de muchos filósofos (tanto árabes como judíos), es cuando se presenta la actividad filosófica de mayor significación histórica universal.

El protagonista de "El filósofo autodidacto" del médico cordobés Avenfoail va descubriendo por sí mismo, por un método de reflexión racional hasta las verdades más altas; incluso llega a alcanzar la unión con el Intelecto Agente. Luego, el asceta Asal advierte la coincidencia con las tradiciones de la Ley religiosa. Una ficción literaria que no sólo pretende mostrar el acuerdo de la razón y la tradición sino que además pone de relieve la existencia de dos expresiones de la verdad: una simbólica para el vulgo y otra, exacta y pura, para los filósofos. El tema de la autonomía de la razón comienza a plantearse. El tema de si se puede pensar autónomamente sin que intervengan las creencias.

Pero es Averroes quien va a desarrollarlo en una forma que su enorme éxito posterior se encargará de difundir y aún de llevar a consecuencias que por cierto no siempre estaban en el ánimo de Averroes (la famosa teoría de la doble verdad). Desde su actitud ante la relación entre la religión y la filosofía se pueden entender muchas de las características de su pensamiento. Es conocido el largo debate que la historiografía ha mantenido desde mediados del siglo pasado en torno a cómo debe entenderse aquella actitud. Renan, Mehren, Asín Palacios, Gauthier, el P. Alonso, Guez Hernández y últimamente, Badawi, son los interlocutores de una larga discusión, tal vez no terminada.

Pero el debate nos ha enseñado al menos a no dejarnos confundir por apriorismos procedentes de privilegiar posturas cristianas del siglo XIII: no interpretemos a Averroes desde Sto. Tomás. Ateniéndonos a lo que explícitamente se encuentra en dos escritos, (de fechas muy próximas, 1179 y 1180, con lo que se refuerzan), el "Tratado decisivo sobre el acuerdo de la religión y la filosofía" y el famoso "Destrucción de la destrucción", parece que hemos de concluir sobre Averroes: 1) Cuando admite que hay "cosas" que superan la razón humana, no afirma que esos "inaccesibles" sean "verdades misteriosas", sino sólo algo, que él no quiere llamar "verdad", necesario para la vida y la existencia de los hombres. No es una mera cuestión de nombres. Si llamamos "verdad" a las religiosas y a las filosóficas, es natural concluir que las segundas deben inclinarse ante las primeras.

2) Cuando dice que "la verdad no podría ser contraria a la verdad" está no sólo en contra de la opinión que luego se llamará "teoría de la doble verdad" sino consecuentemente también en contra de la tesis de que las "verdades de la filosofía" tengan que inclinarse ante las "verdades de la religión".

De esta postura de Averroes (él no está forrado por intereses teológicos), se derivan otras dos constantes de su pensamiento: sus alabanzas a Aristóteles y sus críticas al neoplatonismo de Avicena. En cuanto a lo primero, los conocidos calificativos encomiáticos a Aristóteles revelan que no teme poner la cumbre de la sabiduría en una inteligencia humana. Sus ataques a Avicena está siempre en la línea de la crítica a ese emanatismo que Avicena suponía doctrina de Aristóteles. En este punto el caso de Averroes es absolutamente singular (no se continúa en otros pensadores musulmanes); tiene la especial perspicacia de darse cuenta (sin conocer a Plotino, probablemente ni de nombre) de que la llamada "Teología de Aristóteles" no es doctrina del estagirita. Admite la teoría de los intelectos de las esferas, pero en los límites en

que Aristóteles establece en el libro XII de la Metafísica, es decir, sin que pueda hablarse de emanación ni de orden jerárquico entre las esferas. Parece claro que Averroes no está (como muchos autores cristianos contemporáneos y posteriores) forzado por intereses teológicos a mantener un esquema como el neoplatónico. Este esquema, a pesar de su necesitarismo (contradictorio de la idea de creación) proporcionaba una descripción de Dios como lo Uno absolutamente simple y más allá de cualquier multiplicidad. Tal terminología recogía una dimensión trascendente de lo divino que el plotinismo había recibido sin duda de influencias orientales y que era completamente extraña al pensamiento griego y por supuesto al aristotélico; una dimensión trascendente que sin duda interesaba a las fuertes instancias teológicas que incidían en los pensadores medievales (cualquiera que fuera su religión, islámica, judía o cristiana).

Sería fructífero proceder a un estudio comparativo de Averroes y Santo Tomás en dos cuestiones claves: el tema del creacionismo y el tema del alma humana. En el primero veríamos que, aunque empujado por la instancia teológica, es innegable el valor filosófico de la forma en que Santo Tomás recoge de los árabes y enriquece la idea de identificación y distinción de esencia y existencia, respectivamente en Dios y los seres naturales. En el alma también, los intereses teológicos (necesidad de defender la inmortalidad de las almas humanas individuales) llevan a Santo Tomás a explicar el funcionamiento del intelecto humano de un modo opuesto a Avicena, a Aristóteles y a Averroes (es decir, negando la fórmula de un Intelecto activo separado). Pero aunque de esos análisis comparativos se obtendrían conclusiones útiles, baste con lo dicho aquí para dejar claro que en la línea hacia una autonomía de la filosofía, y del pensar los esfuerzos de Averroes en la cuestión del conocimiento humano (compatible con una praxis religiosa que es de otro orden) va más allá de esa concordancia y casi continuidad que Santo Tomás busca siempre entre saber de fe y saber de razón, que cualquier no-creyente no puede corroborar.

En cuanto al pensamiento judío de esta etapa, Maimónides, a través de esa especie de Suma teológica que es la "Guía de perplejos", presenta un pensamiento que por un lado habla de una autonomía de la razón pero sólo para entender la Biblia y por tanto en una concordancia imprescindible con el saber de fe; y por otro lado se mantiene fuertemente apegado al esquema neoplatónico en una forma que se aproxima bastante a la aviceniana (Dios crea el mundo a través de una serie escalonada de inteligencias unidas a las esferas celestes; la última de ellas es el Intelecto agente que hace posibles todos los movimientos del mundo natural y la actividad pensante del hom-

bre). Esa doble instancia del pensamiento de Maimónides le lleva a cierta ambigüedad y hasta escepticismo en varias de las tesis cosmológicas y antropológicas que mantiene. Pero el papel transmisor del judío cordobés y de sus discípulos es difícil de exagerar no sólo dentro de la propia tradición del pensamiento hebreo, sino como depósito y vehículo de una tradición filosófica musulmana que de otro modo no hubiera llegado (al menos tan tempranamente) al mundo cristiano. El hecho de la forzosa huída hacia el Norte de los judíos perseguidos por la intransigencia almohade (que el propio Maimónides experimentó en su misma biografía) se vincula con la aparición en Toledo de la Escuela de Traductores. Muchos escritos árabes se habían perdido (también a los musulmanes alcanzaron las actitudes intransigentes) y muchas veces es a través de las versiones hebreas como pasan al latín.

Finalmente, la advertencia de que el peso histórico de la aportación intelectual arábigo-andaluza no se acaba de valorar si no se cita, siquiera como mera alusión, el extraordinario valor de la contribución islámica a las ciencias particulares. El patrocinio de los emires y califas de Córdoba por una parte y la tradición enciclopedista (en la que aparecen las grandes colecciones médicas como el "Canon" de Avicena y el "Colliget" de Averroes) por otra, hacen posible la constitución de un corpus de saberes científicos que no tiene precedente parangonable desde los tiempos del Museo de Alejandría.

## RENOVACION DE LA ESCOLASTICA EN LOS SIGLOS XVI-XVII

Desde el siglo XIII, la actividad intelectual decae o falta totalmente en Andalucía. Dadas las circunstancias socio-políticas del momento (masiva despoblación en la hasta ahora poderosa Andalucía occidental; dificultades en los repoblamientos) no cabía esperar otra cosa. Pero el fenómeno es más amplio y alcanza a toda España. Resulta llamativo que frente a los fecundos desarrollos que a partir de dicho siglo se producen en pensamiento italiano, inglés y francés, precisamente gracias a la recepción de la tradición islámica y judía procedente de España, en nuestro país falten totalmente esos desarrollos. La explicación está sin duda en la ausencia de Universidades y Estudios Generales que cuenten con una tradición científica de suficiente peso.

La situación (para el caso de España, no de Andalucía, a pesar de algunos hechos) va a empezar a cambiar hacia 1450. Durante un siglo, tres desarrollos intelectuales van a tener lugar. El amplio desenvolvimiento del humanismo renacentista de inspiración italiana se hace por impulso de los re-

yes, especialmente los Reyes Católicos (se extiende la enseñanza del latín). Creación de Universidades menores y la de Sevilla (1502) y Granada (1540). Paralelamente, la renovación cultural y espiritual del erasmismo (como es sabido, más fuerte en España que en ningún otro país). Y en tercer lugar, también paralelamente, el encuentro de dos tradiciones clásicas recuperadas: Aristotelismo y platonismo. Pues bine, parece claro que en Andalucía, ni humanismo, ni erasmismo, ni el choque de tradiciones griegas recuperadas presentan particularidades que provengan de desenvolvimientos especiales o de circunstancias concretas. Lo que queremos decir es que, aunque hubo: humanistas andaluces o que trabajan en Andalucía (Fernando de Córdoba, Fernández de Santaella, Bernaldez, Nebrija, Pérez de Oliva, Hurtado de Mendoza); y erasmistas como Alfonso García Matamoros; y aristotélicos como Ginés de Sepúlveda; y platónicos como Fox Morcillo, no hay en ellos nada que los distinga de los humanistas y erasmistas salmantinos o aragoneses. Y decimos sobre todo: las circunstancias específicas o coyunturales de Andalucía no fueron relevantes en el desarrollo de estos movimientos.

En cambio, no puede decirse lo mismo en la etapa que va de 1550 a 1680. Porque es que la fuerte renovación de la Escolástica que es el fenómeno histórico-filosófico más característico de estos años (junto al nacimiento de la filosofía moderna que tiene lugar en Francia e Inglaterra) es provocada por situaciones históricas peculiares (descubrimiento de América, consecuentes planteamientos del problema económico, del problema de la guerra, de cuestiones antropológicas básicas reflejadas en el derecho y la moral). Y ocurre que esas circunstancias históricas son vividas de la forma más directa por los medios intelectuales andaluces. Efectivamente (otra vez, la razón geográfica), Andalucía se convierte en el lugar de articulación entre la Península y América, y Sevilla es en aquel momento una de las ciudades más cosmopolitas e importantes de Europa. Ello da motivo a que en nuestras tierras (Sevilla, Córdoba, Osuna, Granada) se den abundantes centros de enseñanza teológica y filosófica, con presencia de autores significativos dentro de la Escolástica.

Pero es que, además, ocurre otra cosa: el hecho de mayor repercusión en historia de las ideas (empezando en campos no filosóficos) es en aquellos años ataque crítico que está recibiendo la física aristotélica. El punto de partida es, a mediados del siglo XVI, la nueva imagen heliocéntrica de Copérnico y sus continuadores; pero es sobre todo Galileo, con lo que le sugiere la propia observación telescópica, quien destruye la concepción aristotélica de los dos tipos de movimiento (el celeste y el sublunar) que dividen la realidad. Con el derrumbamiento de esa imagen jerárquica, el camino está abier-

to para la constitución de un nuevo saber físico-matemático. Este antiaristotelismo que se produce en el campo de las ciencias empíricas alcanza también los niveles filosóficos. Ahora bien, en Andalucía occidental es donde, por su situación, se concentran en época temprana, actividades científicas de algunos sectores. En primer lugar, el "arte de navegar" cuyo desarrollo, tan vinculado a la astronomía, queda centralizado en la Casa de Contratación de Sevilla, fundada en 1503. De esa época es la obra de Hugo de Amerique, "Analysis Geometrica". Y Benito Daza Valdés, en 1623, demuestra, en su obra de óptica, "Uso de los anteojos", un buen y temprano conocimiento de Galileo. En la segunda mitad del siglo XVII se funda en fin el Colegio de San Telmo de Sevilla para la enseñanza de la náutica. Esta eclosión científica tiene una repercusión en el campo filosófico que no conocemos bien. Realmente, en el campo de las ciencias particulares, los estudios monográficos anteriores a 1945 de autores pertenecientes a distintas especialidades (Cotarelo, Rey Pastor, Vera, Millás, Peñalver Bachiller, etc.) y en la década de los cincuenta, los estudios de Laín Entralgo han preparado un camino serio. Dicha línea ha sido desde los años sesenta profusamente proseguida: los múltiples trabajos de Peset, Mestre y, sobre todo, Vernet y López Piñero nos permiten hablar de un conocimiento bastante completo de la historia de las ciencias en los siglos XVI-XVII.

No ocurre lo mismo en el campo de la filosofía. Se ha estudiado a Suárez Izquierdo y Caramuel. Pero sobre nuestra región contamos aún con pocas monografías. Falta un conocimiento más analítico del profesorado de filosofía de muchos centros y Colegios. Yo mismo vengo trabajando un material de cursos publicados y otros manuscritos del siglo XVII existentes en Sevilla, cuyo análisis puede proporcionar una idea exacta del estado de la enseñanza filosófica en Andalucía occidental. Dos etapas se advierten claramente delimitadas: la primera, correspondiente a los años 1540 a 1624, coincidente con la hegemonía política española, incluye profesores como Valtanás, Mercado y Coronado (del Colegio de Santo Tomás, de los dominicos) en los que se advierte información sobre las primeras críticas al aristotelismo, y, sobre todo, Diego Zúñiga (agustino que enseña en Osuna) de quien ya es conocida su buena información sobre Copérnico y la relativa aceptación de algunas de sus ideas (en sus "Comentarios al Libro de Job" de 1684 discute que dichas ideas no son contradictorias con la Sagrada Escritura). En una segunda etapa, de 1624 a 1680 es notorio que cambia el ambiente: las noticias de aquellas críticas disminuyen y se vuelve, parece, a una repetición de las ideas tradicionales de la Física aristotélica, aunque aparecen discusiones con Gassendi y Descartes; aquí se incluyen dominicos como Diego Ortiz y Domingo Linze, jesuitas (es importante el Colegio de San Hermenegildo) como Aragón, Caballero, Burgos y Cárdenas. Es la época de aquella otra li-

teratura paracientífica en la que está Nieremberg; pues bien, ahí aparece también otro jesuita gaditano, Hernando del Castrillo. No hay pues, ninguna figura de algún significado creador, pero en el gran número de Cursos y Comentarios filosóficos, aun permaneciendo el esquema de ideas tradicional, aparecen abundantes noticias y discusiones de la filosofía no escolástica y son interesantes especialmente los debates con el atomismo.

## SOBRE LA ILUSTRACION EN ANDALUCIA

Digamos, por fin, unas palabras, más programáticas que analíticas, sobre los movimientos ilustrados tal como se desarrollan en nuestras tierras.

Por supuesto, sigue (y aún se acentúa) la ausencia de figuras creadoras en el campo de la filosofía sistemática. Nuestra atención historiográfica debe moverse en otra dirección: ha de dirigirse a analizar movimientos de ideas, a captar inquietudes, a registrar reacciones que en una época tan crítica como el siglo XVIII cabe esperar que broten por doquiera. Es una época en la que sólo encontramos precursores, gentes que se adelantan a la obra definitiva que luego seguramente vendrá. Un rasgo de la literatura intelectual de este tiempo es la presencia en casi todos los casos de una dimensión polémica. El autor que trae una teoría nueva, el "novator" se presenta en actitud de derribista. No es ya la crítica de lo anterior lo que se plantea sino su derrumbamiento. Y esto no sólo por parte del novator sino por parte de los conservadores. En éstos se observa la misma actitud; hay como una hipersensibilidad de recelo hacia todo lo nuevo. Es verdad, por eso, como se ha dicho, que la cuestión de la calificación ideológica, es decir, la ortodoxia u heterodoxia de un pensamiento aparece siempre a la hora de hablar de un autor. Ortodoxia u heterodoxia no sólo en el nivel de las concepciones teológicas, sino también en el de las económicas, gnoseológicas, políticas y hasta literarias. Se trata siempre de que está a flor de piel el dilema innovación-misoneísmo. Junto a esa piedra de toque del juicio ideológico siempre presente, aparece con mucha frecuencia la preocupación de la condición de española o extranjerizante de una idea. Es que en el fondo, todos saben, de una forma más o menos consciente, que lo que está en juego es hacer salir a España de cierto inexpugnable aislamiento en que anteriormente vivía. La febrilidad polémica que caracteriza a todas las manifestaciones teóricas del siglo, no debe hacer olvidar un hecho desde hace cuarenta años comprobado: la virulencia revisionista de la época es mucho menos radical en nuestro país que en otros lugares; en realidad, algo parecido ocurre en la Ilustración inglesa o alemana, pero en aquellos países, una fuerte tradición de la ciencia y la filosofía mo-

dernas estaba presente, cosa que en España no ocurría. En el caso español, el revisionismo ilustrado afecta mucho menos o no afecta nada a niveles filosóficos y religiosos; en el pensamiento de Jovellanos, ejemplo modélico del ilustrado español, se advierte esto que Gaos llamó "eclecticismo hispano" con toda claridad: se aceptan novedades en las ideas psicológicas y gnoseológicas, y se permanece adherido a la tradición en cuestiones metafísicas y éticas.

Si de estas características formales de nuestro pensamiento del XVIII pasamos a una historización de su proceso, nos encontramos con que: 1) Toda la primera mitad del siglo está ocupada por un movimiento de ideas comenzado en el siglo anterior y tematizado como "introducción de la ciencia y la filosofía modernas en España"; un hecho que hay que calificar de tardío y que tiene su explicación en el relativo (no total) aislamiento en que se había estado respecto a la nueva filosofía europea del XVII. El esfuerzo crítico de Feijóo es en esta época un testimonio muy valioso pero no suficiente. Lo que hay que señalar es la presencia de dos polémicas científico-filosóficas: una sobre los métodos de la medicina y otra sobre cuestiones de física. 2) Hay, en las décadas centrales del siglo, un continuado esfuerzo por establecer (a iniciativa de minorías o desde las disposiciones oficiales) instituciones que puedan promover y encauzar esa renovación científica y cultural (Sociedades Económicas, reforma de los Colegios, reforma universitaria). 3) A fines de siglo y principios del siguiente el proyecto ideológico y político que conduce a las Cortes de Cádiz, es duramente censurado desde una amplia literatura de reacción antiliberal.

Pues bien, una vez más la circunstancia geográfica de Andalucía va a condicionar la especial experiencia con que el pensamiento andaluz vive este proceso.

El panorama científico y docente llega a ser deprimente a mediados del XVII. La imagen que presentan las Universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá es de anacronismo y decadencia, sobre todo en las cátedras de medicina, astronomía y filosofía natural. Lo negativo de la situación se advierte en la notable disminución del número de estudiantes. Lo mismo cabe decir de la Universidad de Sevilla. (En cambio, por razón de coyunturales apoyos locales, encontramos una vitalidad renovada en algunas cátedras científicas de las Universidades de Barcelona y, sobre todo, de Valencia). En Sevilla, que aún conservaba elementos de su gran época, se dio la posibilidad de que al margen de la Universidad, un grupo de científicos constituyera una de aquellas tertulias que fueron el refugio de quienes aspiraban a una renova-

ción de la ciencia. Es sabido que desde 1697 se reúnen varios estudiosos en casa del médico Juan Muñoz Peralta con tanto éxito que en 1700, la tertulia se convirtió en la "Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla" con la aprobación oficial de Carlos II. Lo que interesa destacar es que la constitución de aquel grupo (que Hermosilla Aguilar y López Piñero han estudiado) abre una etapa nueva en la historia científica española; es la primera puesta en práctica de la célebre Carta, de Cabriada a favor de la medicina experimental frente a los antiguos; es sintomático también que inmediatamente se iniciara una polémica entre los novatores (Salvador Leonardo de Flores, Miguel Melero, Ordóñez de la Barrera) y los catadráticos de la Universidad de Sevilla (López Cornejo, primero, y Pedrosa y Ossorio de Castro, después). Otro síntoma de este ambiente sevillano sería —asi lo valora López Piñero— la aparición en 1681 del Colegio de San Telmo, en cuya Real cédula fundacional se advierte un respeto nuevo hacia lo empírico y técnico en la enseñanza de la náutica; "no se lea Gramática —se dice— ni se enseñe ninguna otra facultad distinta".

Posteriormente se produce otra polémica, sobre cuestiones de física (estudiada por Olga Quiroz), concretamente referente al planteamiento básico de la filosofía natural. El interés científico o filosófico de la discusión es escaso pero su interés historiográfico es apreciable pues por ella sabemos del nivel de formación y de las mentalidades de nuestros científicos. Se discute entre los partidarios de la "nueva física" (que es la de Descartes, Gassendi y Maignan) y los partidarios de la física aristotélica. Lo que los partidarios de la física corpuscular criticaban de la física aristotélica era su inutilidad, precisamente por estar pensada desde el esquema de la materia puramente potencial, las formas sustanciales y accidentales. Pues bien, el debate se desencadena en Andalucía: es un Diálogo publicado, contra Descartes y también contra Maignan, en 1714 (obsérvese lo tardío de la fecha). El Diálogo era obra del P. Francisco Palanco, nacido en Campo Real y obispo de Jaén. Los atomistas contestaron enseguida por medio de Saguens pero sobre todo por medio del sevillano Juan de Nájera, un autor que utiliza el pseudónimo de "Alejandro de Avendaño". Hubo nuevas réplicas y contrarréplicas, interviniendo Martín Lessaca a favor de Palanco y Diego Mateo Zapata (médico murciano que estaba entre los fundadores de la Academia de Medicina de Sevilla) a favor de los atomistas en su "Ocaso de las formas aristotélicas". El ambiente científico-filosófico sevillano parece muy animado a juzgar por los datos del debate. Otro filósofo natural, Miguel Jiménez de Melero, publica en Sevilla su "Tratado de la generación y la corrupción" en que se muestra favorable al atomismo.

Por último, entre 1790 y 1830 otra vez va a ser Andalucía escenario de un debate teórico-político de gran envergadura publicística.

No podemos entrar en el detalle de este debate. Pero sí tenemos que señalar que nuestra situación en la geografía peninsular es otra vez el condicionante de que el pensamiento andaluz adquiriera una primera fila en la discusión. Era natural que el poder político central, empujado por la irrupción napoleónica, retrocediera a refugiarse en las tierras meridionales de la Península. Y no es extraño que fuera aquí donde se diera la violenta discusión ideológica de la que es escenario España (en una escala desconocida en otros lugares de Europa).

Por eso, de las tres primeras figuras de ese furibundo pensamiento reaccionario español que declaró una verdadera guerra bibliológica al Enciclopedia y a la Revolución (Antonio José Rodríguez, Rodríguez de Valcarce y Fernando de Ceballos), el más importante, que es el último, es un jerónimo nacido en Espejo y autor de "La falsa filosofía", obra que demuestra, también hay que decirlo, una gran erudición. Poco después, Francisco de Alvarado, natural de Marchena, es el autor de aquellas "Cartas críticas del F. Rancio", que tanta difusión tuvieron, con un lenguaje y un estilo socarrón que no es el más adecuado a una discusión científica. Esto ha sido estudiado por Javier Herrero.

Por esto también, es en la Andalucía baja; en el ambiente de aquel Cádiz que ha descrito tan bien Ramón Solís y de aquella Sevilla en cuya Universidad se notan aires liberales, es donde vamos a encontrar aquel grupo (con muchos matices, pero una indudable unidad de dirección) de "ilustrados" sevillanos (Reinoso, Lista, Gallardo, y el abate Marchena).

Pero no podemos seguir. Baste lo dicho para que se perciba este último clima de discusión que ha traído siempre a Andalucía nuestra condición de lugar de encuentro.

Digamos unas palabras finales.

Ahora que Andalucía parece decidida a buscar su identidad, es preciso evitar que ésta se falsee.

En el campo político, presenciamos hoy la aparición de un proyecto autonómico de inesperada resonancia. Tanta, que los grandes partidos que hace poco ponían reservas al desarrollo autonómico, hoy se apuntan decidida-

mente a él. De éste entusiasmo (que yo comparto) pueden venir falseamientos inconvenientes. Una "voluntad andalucista" poco crítica puede deformar las cosas al empeñarse en buscar una caracterización unilateral de lo andaluz, pretendiendo, por ejemplo, privilegiar lo arábigo en la historia andaluza o tratando de encontrar (inútil búsqueda) una constante única en la filosofía andaluza del siglo XIX.

Pero en estas Jornadas estamos en una tarea científica, que se atiene al dato y excluye apriorismos y estereotipos. Lejos de mí la idea de una ciencia olímpicamente distanciada de la política y pretendidamente neutra ante los intereses práxicos. Lo que la actividad científica (en nuestro caso, historiográfica) nos depara es liberarnos de prejuicios y conclusiones precipitadas. Andalucía se nos aparece —repito que es su situación geográfica de "frontera" lo que la condiciona— como un lugar de encuentro y de sucesión de tradiciones culturales distintas. Ese es precisamente el primer rasgo de su idiosincrasia: ser una cultura receptiva y de síntesis. Tal vez viene de ahí esa "universalidad" de su literatura, tantas veces señalada. Y en lo que se refiere a la historia de sus actividades teóricas ocurre, consecuentemente, algo análogo: lo característico de Andalucía es la incidencia en su historia de tradiciones filosóficas diversas.

Es indudable, por último, que una cierta caracterización psico-social del andaluz es posible. Pero es inútil —insistimos— intentar detectar una correlación de esta tipología con unas determinadas tendencias filosóficas. Los rasgos temperamentales y caracterológicos tienen poco que ver con las capacidades y modos de teorización.

Esta ponencia, más programática que analítica, ha sido —termino— no otra cosa que una serie de anotaciones y balances. O dicho de otro modo: fragmentos esbozados de esa historia intelectual de Andalucía que está por hacer. Si lo dicho ha logrado señalar y convencer de que éste es el enfoque adecuado al largo trabajo que tenemos por delante, habré logrado mi propósito.