
De encuentros humanos y de diálogos entre culturas

Ikram Antaki, *El Espíritu de Córdoba*, México, Planeta, 1994.

Judit Bokser

La lectura del libro de Ikram Antaki constituye una experiencia particularmente singular, toda vez que permite transitar por sus páginas y recuperar permanentemente la idea misma de la autora, de apostar a la reconstrucción de un encuentro humano y un diálogo entre culturas de la magnitud que caracterizó a la convivencia entre el Islam y el judaísmo en España.

Espléndida empresa la de dibujar con trazos finos y ponderados las amplias fronteras en cuyo seno se desarrolló el *Espíritu de Córdoba*. Fronteras, por otra parte, que albergaron el encuentro entre valores culturales fundamentales integrados en un campo humano de interacción. Ecología y cultura fueron constitutivas de ese espacio compartido en el que las diferencias permitieron transitar

por los límites grupales; más aún, la persistencia de las dos culturas y de los respectivos grupos étnicos en contacto implicó no sólo criterios y señales de identificación, sino interacciones que contribuyeron a la persistencia de las especificidades culturales.

A ese mundo de encuentros —y de desencuentros, también— penetra la autora para captar la conformación del pensamiento filosófico medieval, resultado del encuentro y, a veces, de la confrontación entre la filosofía griega y las religiones monoteístas. La filosofía judía medieval se desprende en gran medida de la filosofía árabe, que resultó del encuentro entre el Islam y el helenismo, primero, y el neoplatonismo y Aristóteles después. Aquella comienza propiamente con la influencia del neoplatonismo árabe, inicialmente por medio de la dialéctica árabe platónica y después con el aristotelismo.

Ciertamente, el encuentro entre la filosofía griega, el Islam y el judaísmo condujo a una diversificación compleja entre filósofos y teólogos, a variadas visiones del mundo, ricas y complejas. El problema básico de las tres religiones monoteístas en la Edad Media estaba en la necesidad de incluir en un contexto filosófico la existencia de un Dios personal y creador, esto es, de un Dios cuya relación con el mundo es de una iniciativa unilateral y que entra en una relación personal (aunque no

necesariamente unilateral) con el hombre.¹ Ciertamente, esta problemática fue entendida de un modo diferente en cada religión y, aun dentro de cada una de las religiones, diferentes intérpretes le dieron un sentido diverso. Mientras que en el Islam ésta sería, ante todo, una cuestión de la unidad total de Dios en oposición a sus atributos personales y, después, de la relación entre la sabiduría de Dios y su voluntad, en el judaísmo el problema principal es el de un Dios que se revela esencialmente como voluntad, esto es, como un Dios que ordena.

Precisamente, si uno atiende a las diferencias tan agudas e incluso contradictorias entre la filosofía griega y las religiones, entenderá el papel titánico de la elaboración del encuentro entre ambas tanto en Averroes como en Maimónides, los dos filósofos dialogantes del texto. Así, por ejemplo, para la religión el universo existe por el acto de la creación; para la filosofía griega el cosmos-naturaleza es autónomo e independiente de la voluntad divina (ley natural).

Ikram Antaki logra plantear y transmitir los dilemas esenciales y los desafíos que el Islam y el

judaísmo afrontaron, y en la reconstrucción problematizadora de ambos hay empatía y conocimiento, hay simpatía y cuestionamiento. Por ello puede abocarse al diálogo ficticio entre dos titanes que sólo de este modo se abren al desafío. Sin olvidar que la filosofía medieval es siempre filosofía de la religión o religiosa, el libro se abre a un número de cuestionamientos existenciales que recuperan lo que tiene el ser humano de esencial e histórico.

De este modo, al acercarse a Averroes y a Maimónides, lo hace explorando el esfuerzo de conjuntar dos universos conceptuales: el filosófico y el religioso, dos visiones del mundo, dos concepciones del hombre, *dos éticas*. La que se desprende de la filosofía griega, que es la ética de las virtudes humanas, o sea, del perfeccionamiento de la propia naturaleza, de la conformidad con la propia naturaleza (racional). El concepto griego de valor está en la propia naturaleza: lo que ya existe es lo deseable. Frente a ella, la ética judía es del deber o del mandamiento, en la cual, por el acto de la creación, el mandamiento viene de fuera de la naturaleza; Dios crea y Dios ordena. Los valores son exteriores a la naturaleza, se superponen a ella y son incluso contrarios a ella. (El concepto de un reino de sacerdotes y un pueblo santo es la antítesis de las leyes naturales.) Junto a la voluntad divina existe la posibilidad humana de

¹ Retomo algunos de los planteamientos desarrollados por Samuel Scolnicov, profesor visitante de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en el curso sobre filosofía judía que impartió en el marco del Programa de Estudios Judaicos de la Universidad Iberoamericana, en otoño de 1993.

desobedecer, lo que presupone un concepto de voluntad.

Frente al concepto griego de deliberación, el judaísmo opone el de voluntad.² Esta confrontación, así como la elaboración específica del Islam, son planteados por la autora cuando afirma:

para Averroes, las reglas morales sólo desempeñan un papel secundario en su doctrina. Él llama, más bien, a respetar las reglas de prudencia en el discernimiento. Dice que la verdad está en el justo medio. Nuestras acciones dependen, en parte, de nuestro libre albedrío y en parte de ciertas causas externas. Esta voluntad nuestra jamás será totalmente libre, sino que siempre estará ligada a lo que no depende de ella. Las causas externas existen por un cierto orden inmutable de las cosas, fundado sobre las leyes generales de la naturaleza. Así que la relación de nuestra voluntad con las causas externas está determinada por las leyes naturales.³

A lo que Maimónides replica: "Y yo no puedo dejar de

² Al analizar comparativamente las dos éticas, Scolnicov planteó que la creación y el mandamiento están esencialmente ligados: ambos son expresión de voluntad. Por otra parte, nada resultaría más ajeno a la filosofía griega que el voluntarismo, ya sea divino o humano.

³ Véase Ikram Antaki, *El Espíritu de Córdoba*, México, Planeta, 1994, p. 162.

ocuparme un solo momento del asunto de la trascendencia..."⁴ Ésa es la voz de quien, a su vez, comprometido con el aristotelismo medieval, ve como acto máximo del hombre al conocimiento divino. La acción a la que el hombre debe aspirar es eminentemente intelectual. En la posibilidad de ampliar las facultades intelectuales del hombre radica su perfeccionamiento. Para Averroes, por su parte, la perfectibilidad del hombre es puesta en duda. Dos visiones del mundo se confrontan.

Y es a estos exponentes de la filosofía medieval —mediado, en el caso de Averroes por Zaytun, su vocero y a la vez recurso de expresión explícito de Ikram Antaki— que ella los hará transitar por la vereda siempre difícil de los nexos entre el pensador y su entorno, entre el filósofo y el pueblo, entre el intelectual, diríamos en tiempos de la modernidad, y las masas. Para Maimónides la figura arquetípica estaría representada por Moisés: cuando accede al conocimiento teórico, al máximo conocimiento humanamente posible de Dios, lo traduce en una serie de mandamientos, o sea, lo convierte en moral. Moisés es visto como profeta, idea que recoge de Al-Farabí: el profeta es el rey filósofo platónico, aquel que tiene el conocimiento máximo y que puede conducir al pueblo por ese conocimiento. Para Averroes, por su parte, el filósofo debe observar

⁴ *Idem*.

las reglas religiosas; pero esas reglas aluden a verdades filosóficas a las que sólo él puede acceder. Debe esconder estas verdades de la mayoría y sólo revelarlas a aquellos pocos elegidos cuyas habilidades intelectuales y formación filosófica les permiten comprender.

Si bien el estado ideal es el regido por el príncipe-filósofo (Platón), en las circunstancias prevaletantes, el pensador no debe aislarse. Tiene que estar entre pares pero en la sociedad. Por ello la autora afirmará: "Mientras que Averroes no ocultaba ser un hombre en medio del poder, Maimónides creía ser únicamente un hombre de conocimiento."⁵

Y de allí, en un tránsito imaginativo y audaz, al cuestionamiento de los resortes de la creación. La frivolidad aparece como tal, entrecruzándose con las razones del intelecto, de la razón y del profeta. Cuestiones esenciales al desarrollo del conocimiento como resorte, a su vez, del diálogo entre culturas.

Escrito desde los finales del siglo XX, *El Espíritu de Córdoba* se inscribe en otro esfuerzo titánico que debe llevarse a cabo hoy y que exige toda la dosis de empatía, conocimiento, sensibilidad e imaginación necesarios para alimentar el reconocimiento mutuo entre dos mundos y dos culturas que se han extrañado mutuamente. En efecto,

en el marco del proceso de paz entre Israel y los países árabes, la empatía se exige por medio de la reivindicación del pluralismo, de la diversidad, de la alteridad.

En esta línea de pensamiento cobra un gran sentido la siguiente afirmación:

Durante mucho tiempo se han negado: uno pensaba que la nación del otro era muy reciente, y éste pensaba que la otra estaba acabada. El resentimiento alimentaba una convivencia negativa. No se resuelve así el problema, por una fusión tonta, sino por el reconocimiento y la separación. Tienen que levantar una puerta entre ustedes y de ella saldrá, eventualmente, la cooperación... El progreso y el horizonte del diálogo están ligados al reconocimiento de las diferencias.⁶

La necesaria distinción entre universalidad y uniformidad, la necesaria separación y el reconocimiento de la identidad, de las diferencias, son temas que desde el aquí y ahora reclaman una lectura actual de *El Espíritu de Córdoba*. Porque hoy se exige más que nunca, tras largos años de inculpaciones, resquemores y satanizaciones mutuas, un profundo proceso de rehumanización, reconocimiento y recuperación. Y en este terreno

⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

los pensadores tienen mucho que aportar.

Ayudar a descubrir, por ejemplo, que ambas culturas, religiones y pueblos son ciertamente “el tiempo no compartido [...] el reflejo opuesto”, por lo que, simultáneamente, pueden ser vistos como “los dos lados de la misma moneda”.⁷

En la medida en que las utopías ganan en “realidad y en

realismo”, en la medida en que se inscriben en el campo de las expectativas de una época y, sobre todo, cuando se imponen como ideas guías que orientan y movilizan las esperanzas y solicitan las energías colectivas, la utopía de una convivencia pacífica se alimenta de un pasado en el cual el espíritu que privó en Córdoba es un referente fundacional.

⁷ *Ibid.*, p. 163.