

Lo literal (ῥητή ο φανερά / *zāhir*) y lo oculto (ὑπόνοια / *bāṭin*) en Filón de Alejandría y la tradición filosófica islámica

Luis Xavier López-Farjeat

Universidad Panamericana, Campus Ciudad de México  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.96483>

Recibido: 16/06/2024 • Aceptado: 10/01/2025

Resumen: En su conocida obra sobre Filón de Alejandría, Harry A. Wolfson sostiene que la filosofía filónica es el preámbulo de las “filosofías religiosas” de las tres tradiciones abrahámicas. Entre varias coincidencias y similitudes entre Filón y cada una de las filosofías religiosas, Wolfson destaca una particularmente importante: las tres tradiciones vieron en sus respectivas Escrituras dos significados, uno literal (ῥητή ο φανερά) y otro oculto (ὑπόνοια). Cada una de estas tradiciones filosóficas buscó —a su manera— un método alegórico de interpretación. Dicho método lo aprendieron los Padres de la Iglesia directamente de Filón. Y de los Padres habría sido transmitido, según Wolfson, al islam y al judaísmo. La versión más difundida entre los historiadores e historiadoras de la filosofía ha sido que, en realidad, ni el islam ni el judaísmo tuvieron contacto directo con Filón. Podría hablarse en todo caso de una influencia indirecta. A pesar de las ambigüedades al respecto, este artículo pretende elucidar las posibles similitudes entre las nociones de ῥητή ο φανερά y ὑπόνοια y sus equivalentes árabes, *zāhir* y *bāṭin*.

Palabras clave: Filón de Alejandría; filosofía árabe-islámica; método alegórico; sentido literal; sentido oculto.

ENG The Literal (ῥητή ο φανερά / *zāhir*) and the Hidden (ὑπόνοια / *bāṭin*) in Philo of Alexandria and the Islamic Philosophical Tradition

Abstract: In his well-known work on Philo of Alexandria, Harry A. Wolfson argues that Philonic philosophy is the preamble to the “religious philosophies” of the three Abrahamic traditions. Among several coincidences and similarities between Philo and each of the religious philosophies, Wolfson highlights one particularly important: all three traditions found in their respective Scriptures two meanings, one literal (ῥητή ο φανερά) and one hidden (ὑπόνοια). Each of these philosophical traditions sought —in its own way— an allegorical method of interpretation. Such a method the Church Fathers learned directly from Philo. And from the Church Fathers it would have been transmitted, according to Wolfson, to Islam and Judaism. The most widespread version among historians of philosophy has been that neither Islam nor Judaism had direct contact with Philo. In any case, it could have been an indirect influence. Despite the ambiguities in this regard, this article aims to elucidate possible similarities between the notions of ῥητή ο φανερά and ὑπόνοια and their Arabic equivalents, *zāhir* and *bāṭin*.

Keywords: allegorical method; hidden meaning; Islamic philosophy; literal meaning; Philo of Alexandria.

Sumario: Introducción; Lo literal y lo oculto en Filón de Alejandría y su transmisión a los cristianos de Oriente Medio; Sentido literal y sentido oculto en la tradición islámica; Lo literal y lo oculto en Averroes; Observaciones finales.

Cómo citar: López-Farjeat, L. X. (2025) Lo literal (ῥητή ο φανερά / *zāhir*) y lo oculto (ὑπόνοια / *bāṭin*) en Filón de Alejandría y la tradición filosófica islámica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 311-323.

Introducción

En su imponente obra sobre Filón de Alejandría, Harry A. Wolfson sostiene que la filosofía filónica es el preámbulo de las “filosofías religiosas” de las tres tradiciones abrahámicas —judaísmo, cristianismo e islam. A lo largo de dos grandes volúmenes, Wolfson recorre de manera exhaustiva los principales problemas filosóficos desde sus orígenes en la filosofía griega, el modo en que Filón los retomó y replanteó desde su mentalidad judía, el conocimiento que los Padres de la Iglesia tuvieron de Filón, y la forma en que varios temas filosóficos se desarrollaron en el contexto medieval latino y judío, a través de la influencia del pensamiento filosófico árabe-islámico. Entre varias coincidencias y similitudes entre Filón y cada una de las filosofías religiosas, Wolfson destaca una particularmente importante: las tres tradiciones vieron en sus respectivas Escrituras dos significados, uno literal (ῥητήρ o φανερά) y otro oculto (ὑπόνοια). Por lo tanto, cada una de estas tradiciones filosóficas buscó —a su manera— un método alegórico de interpretación: bajo el sentido literal de las Biblias y el Corán, los más versados podían encontrar un sentido oculto o filosófico. Ese método alegórico lo aprendieron los Padres de la Iglesia directamente de Filón. Y de los Padres habría sido transmitido, según Wolfson, al islam y al judaísmo medieval¹.

A pesar de la tesis de Wolfson, la versión más difundida entre los historiadores e historiadoras de la filosofía ha sido que ni el islam ni el judaísmo tuvieron contacto directo con Filón. Su influencia en los Padres de la Iglesia es de sobra conocida y David Runia ha dedicado un libro entero al respecto². Filón adquirió un enorme valor tanto en la Escuela Catequética de Alejandría o *Didaskálion* (Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes), como entre los Padres Capadocios (Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno). En cambio, su relevancia para los judíos y los musulmanes en la Edad Media, ha sido objeto de discusión. Más allá del rechazo hacia Filón entre algunas comunidades judías a causa de la helenización de su pensamiento, a lo largo de su estudio Wolfson detecta, tanto en la filosofía judía como en la islámica del medievo, una serie de ideas y planteamientos que hacen eco de la filosofía de Filón. Runia ha sugerido la posibilidad de que haya circulado alguna traducción de Filón al siríaco o al árabe lo cual, como veremos, habría ayudado a justificar la presencia de Filón entre judíos y musulmanes medievales³. En su momento, él mismo admitía, sin embargo, que no existía evidencia alguna de una traducción a esas lenguas. No obstante, Emily Parker y Alexander Treiger han mostrado la existencia de algunos pasajes de *La vida contemplativa* traducidos al árabe por cristianos de Oriente Medio⁴. Treiger y Parker tienen razón al decir que, si se desea investigar el modo en que Filón habría

impactado en pensadores judíos y musulmanes del periodo medieval, es indispensable trabajar de forma cuidadosa las fuentes cristianas de Oriente Medio, no sólo aquellas escritas en siríaco y árabe, sino también en copto, armenio, georgiano y griego.

Sin lugar a duda, resta mucho trabajo por hacer en lo que respecta a la transmisión de Filón al contexto árabe, en especial, al musulmán, si es que en este último caso la hubo. El libro de Wolfson abarca cantidad de temas puntuales que merece la pena retomar y debatir en mayor detalle, puesto que, en efecto, en muchos de ellos resuena Filón. Tal vez por la falta de evidencia textual, la tesis de Wolfson ha recibido poca atención. Con excepción del libro de Luis Cortest, *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*⁵, es casi nula la literatura especializada dispuesta a reafirmar la deuda de los medievales con Filón. En lo que sigue ahondaré en uno de esos temas en los que, como advertí desde un inicio, existe una curiosa coincidencia entre Filón y la tradición islámica, a saber, la distinción entre sentido literal y sentido oculto. A mi juicio, no es posible concluir de manera definitiva que en ese caso la distinción provenga exclusivamente de Filón. Es difícil detectar una línea de transmisión con suficiente claridad. En todo caso, estaríamos ante una distinción bastante difundida entre los exégetas de las tres tradiciones, muy común en el judaísmo antiguo, heredada por los Padres de la Iglesia, y asimilada entre los exégetas judeocristianos posteriores al interpretar las Escrituras. Tras el contacto con el pensamiento filosófico griego, el método alegórico, es decir, aquel pensado para desvelar el sentido oculto de los textos religiosos, habría adquirido mayor sistematicidad, tal como puede verse en el propio Filón y en varios Padres. Pero ¿qué decir de la distinción entre lo literal y lo oculto, así como acerca del método alegórico en el islam? La respuesta en este caso es más compleja. La distinción terminológica está presente en el propio Corán, pero, en lo que respecta al método alegórico, podría detectarse también un proceso de maduración a partir del contacto con la filosofía griega.

El contacto de los musulmanes con textos filosóficos griegos se da hacia finales del siglo VIII e inicios del siglo IX, tras la islamización de Persia, Mesopotamia y Bizancio. Para el siglo IX Bagdad se había convertido en el centro cultural de los musulmanes y circularon cantidad de textos filosóficos, literarios, científicos y religiosos⁶. Sin embargo, en una de las fuentes más valiosas para conocer el acervo bibliográfico de Bagdad en el siglo X, el *Fihrist* de al-Nadīm, Filón de Alejandría no es mencionado⁷. Dada la ausencia de referencias a Filón en los tratados teológicos y filosóficos del islam, lejos de sostener que la tradición islámica es heredera directa de su método alegórico, me parece mucho más convincente atribuir ciertas coincidencias a la confluencia de prácticas exegéticas habituales robustecidas

¹ WOLFSON, H.A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1947, vol.1, pp. 115-163.

² Cfr. RUNIA, D. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

³ RUNIA, D. *Philo in Early Christian Literature*, pp. 15-16.

⁴ PARKER, E. y TREIGER, A. “Philo's Odyssey into the Medieval Jewish World: Neglected Evidence from Arab Christian Literature”. *Dionysius*, XXX, 2012, pp. 117-146.

⁵ Cfr. CORTEST, L. *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*. Brighton: Academic Studies Press, 2017.

⁶ Cfr. GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. Londres: Routledge, 1998.

⁷ Cfr. AL-NADĪM, *The Fihrist*. Trad. Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1998.

tras la asimilación de la filosofía griega alejandrina a lo largo de la antigüedad tardía. No obstante, viene al caso comparar ese proceso de asimilación, así como sus alcances en la exégesis coránica. Aunque es posible detectar algunas similitudes entre Filón y los filósofos del mundo islámico, me parece que en este último caso el uso del método alegórico, al menos en el caso de los *falāsifa* o filósofos peripatéticos del islam, la línea de transmisión es griega y proveniría, en específico, de algunas formas de asimilar el propio islam, el platonismo y el neoplatonismo, aunque en el caso de Averroes (m. 1198) su método interpretativo resulta, como se verá, más allegado a Aristóteles. Es cierto que las referencias a Filón en algunas fuentes traducidas al siríaco y al árabe habrían podido influir de manera directa o indirecta entre pensadores del mundo islámico. No obstante, vale la pena preguntarse si los pocos pasajes que se han encontrado bastan para justificar algunas coincidencias en efecto llamativas.

A pesar de que la transmisión de Filón al contexto islámico resulta bastante indefinida, no es ocioso indagar el modo en que se entendieron las nociones de sentido literal y sentido oculto en la tradición islámica, así como sus posibles coincidencias con Filón de Alejandría. Aquellas nociones tienen sus equivalentes en árabe: *ḥanīf* o *ḥanīf* corresponden a *zāhir*, mientras que *ḥanīf* equivale a *bāṭin*. En lo que sigue, recopilaré, primero, algunas observaciones generales sobre la distinción entre estos dos sentidos en la filosofía de Filón. Mencionaré, además, una de las posibles líneas de transmisión de ese método hacia los cristianos de Oriente Medio. En un segundo momento, me referiré a la manera en que se entendieron esos dos sentidos en algunos sectores musulmanes para dar paso, finalmente, a una sección dedicada a lo literal y lo oculto en la filosofía de Averroes, ya más tarde, en el siglo XII, en donde, a mi juicio, el método alegórico llega a su maduración con una fuerte impronta aristotélica. El énfasis puesto por Averroes en la reflexión racional es contrastante con las posturas de los otros planteamientos musulmanes revisados aquí. Concluyo con algunas observaciones generales acerca de las similitudes entre el planteamiento alegórico de Filón y el de los pensadores del mundo islámico.

1. Lo literal y lo oculto en Filón de Alejandría y su transmisión a los cristianos de Oriente Medio

La distinción entre el sentido literal y el sentido oculto, como se sabe, no es estrictamente filónica, sino que existe en el mundo griego, desde Heráclito. Sin embargo, el principio según el cual la Escritura no siempre ha de tomarse en sentido literal, sino que ha de interpretarse de manera alegórica, le habría llegado a Filón, en primera instancia, de las discusiones orales de la ley mosaica, aunque el contacto con la tradición intelectual griega le permitió dar un giro filosófico a ese método exegético. Filón asimiló que la filosofía servía para develar lo desconocido y reconstruir el razonamiento detrás de aquello a partir de algo comprensible y razonable para la razón humana. En otras palabras, se trataba de desvelar las implicaciones filosóficas de las Escrituras penetrando a la vez en su problemática. Filón sostuvo que,

así como Dios había dado la filosofía a los griegos, a los judíos les había dado las Escrituras. Por ello, como lo asimiló más tarde la tradición cristiana, la filosofía debía fungir como una esclava de la religión. En *Acerca de la unión con los estudios preliminares* (*De congressu quaerendae eruditionis gratia*), Filón identifica a la filosofía y sus disciplinas con Agar, la sierva de Sara. En su versión más prístina la ley mosaica es representada por Sara, y tiene a su servicio “la gramática la geometría, la astronomía, la retórica, la música y toda otra especulación racional, de las cuales es símbolo Agar, la criada de Sara”⁸. Y tras referirse a la utilidad específica de aquellas primeras cinco disciplinas, concluye diciendo que “la dialéctica, hermana y gemela de la retórica —como dicen algunos— al distinguir los argumentos verdaderos de los falsos y censurar la verosimilitud de los sofismas, curará una gran enfermedad del alma: el engaño”⁹.

La dialéctica, como se ve, resultaba para Filón una herramienta argumentativa indispensable para que el sabio pudiera reconocer la verdad. No quiere decir, sin embargo, que la capacidad para distinguir diversos tipos de argumentos fuera el medio a través del cual se accedía a la verdad de las Escrituras. Filón, en efecto, buscaba tender un puente entre la ley mosaica y la filosofía. No obstante, a diferencia de lo que llegaron a plantear varios teólogos y filósofos medievales, para Filón era imposible que pudiera darse alguna contradicción entre la ley mosaica y la filosofía. Dicho en otras palabras, la interpretación filosófica de las Escrituras de ninguna manera consistía en alterar o imponer un sentido ajeno o extraño al que estaba contenido en el texto religioso, sino más bien en comprender su sentido oculto. Filón no proponía, por ello, una racionalización de la religión como sucedería siglos más tarde, sobre todo en el siglo XIII con el advenimiento del averroísmo latino. Filón estaba abierto a la interpretación filosófica de las Escrituras porque entendía que la filosofía estaba subordinada a las Escrituras; al mismo tiempo, su comprensión de la filosofía griega estaba judaizada. Acaso por ello jamás suscribió una forma particular de entender la filosofía, sino que asimiló ideas y planteamientos provenientes de la filosofía de Platón, del estoicismo y, por supuesto del propio judaísmo. Si bien por lo general Filón es presentado por los historiadores de la filosofía como un judío helenizado, habría que entender que su helenismo está igualmente judaizado.

Un problema muy conocido en la filosofía filónica es que, si bien como puede constatar en la totalidad de sus tratados, la exégesis escrituraria es central a su forma de hacer filosofía, en ningún lugar lleva a cabo una presentación sistemática de su método. Como se sabe, es conocido como el método alegórico y, a grandes rasgos, consiste en trascender el sentido literal de las Escrituras para acceder a su sentido oculto. Vienen al caso algunas precisiones terminológicas puesto que podrían confundirse los términos *ἀλληγορία* e *ὑπόνοια*. Paola Druille ha visto, en mi opinión con acierto, que, mientras que

⁸ FILÓN, *De congressu*, § 11. Utilizo “Acerca de la unión con los estudios preliminares”. En: J. P. Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. III. Trad. Marcela Coria. Madrid: Trota, 2012, pp. 223-281.

⁹ FILÓN, *De congressu*, § 18.

ὕπόνοια indica el significado subyacente de un texto, es decir, lo que aquí he denominado “sentido oculto”, por ἀλληγορία habría que entender la búsqueda de posibles significados¹⁰. Por ello, la alegoría es el fundamento de un método que, al contraponerse al sentido literal, consiste en detectar la variedad de significados de un texto para develar de este modo su sentido o sus sentidos ocultos. Ahora bien, el método alegórico presenta algunas dificultades puesto que no en todos los casos es clara la relación entre el sentido literal y el sentido oculto. Dado que el sentido oculto ofrece un significado distinto del literal entonces podría entenderse que aquel sustituye a este; podría pensarse que quien no penetra en el sentido oculto y se mantiene en el plano literal accede a un significado incorrecto del texto. No obstante, en su sentido literal el significado del texto sigue siendo válido y verdadero; el sentido oculto no es un sustituto, sino un complemento del sentido literal que abre nuevos significados que no deberían contraponerse entre sí, sino que permiten ahondar en la variedad de sentidos y significados que tienen las Escrituras.

El método alegórico es, por ello, utilizado por personas cualificadas para hacerlo. En otras palabras, no cualquier lector es un exégeta. Para Filón, el exégeta por excelencia es Moisés, intérprete y legislador, capaz de comprender de manera precisa el significado de la ley y de transmitir y expresar su contenido de la manera adecuada. En *Sobre la creación del mundo según Moisés (De Opificio Mundi)*, Filón presenta una interpretación, digámoslo así, “filosófica” de la manera en que Moisés entiende el lenguaje alegórico de las Escrituras. En su tratado hay, en efecto, una explicación filosófica que trasciende la literalidad del texto. Por ejemplo, explica Filón que, si bien dice Moisés que “en el principio hizo Dios el cielo y la tierra”, el término “principio” no tiene aquí un sentido cronológico, puesto que el tiempo no existía al momento de la creación. Por lo tanto, parece optar aquí por la idea de una creación simultánea¹¹. El tratado entero sostiene una interpretación filosófica del Génesis en donde es claro que en las Escrituras operan dos sentidos de manera simultánea: el literal y el oculto o filosófico. La distinción entre lo que se ve a través de los sentidos y lo que se descubre a través de la filosofía es llamativa a lo largo de todo el tratado. Por ejemplo, cuando Filón se refiere a la creación de la luz en el cuarto día, menciona que Dios hizo de ella tanto el mejor instrumento para la vista como para el alma: mientras que la inteligencia aprehende lo incorpóreo por vía intelectual, a través de la luz el ojo ve lo corpóreo¹².

Cuando se dirige la mirada a las alturas, explica Filón en el mismo tratado, la vista puede contemplar los astros, su movimiento, el orden de sus órbitas, y el conjunto de estrellas fijas y errantes. Se puede mirar el orden y la armonía del cosmos, pero enseguida vale preguntarse si aquellas entidades son increadas

o comenzaron a existir¹³. El resto del tratado muestra que la reflexión sobre las cosas creadas, más allá de su mera aprehensión sensible, llega a descubrir que Dios existe y que su existencia es eterna. En este tratado puede verse cómo Moisés mismo parte del lenguaje ordinario, es decir, utiliza el sentido literal, para penetrar en el sentido oculto de las Escrituras. Para alcanzar este objetivo, en otro tratado, *Sobre la vida contemplativa*, conocido también como *Los terapeutas*, Filón describe que es necesaria una actitud contemplativa. Es conocido que ahí Filón se refiere a un grupo, identificado precisamente como los “terapeutas”, que se han alejado de la vida activa para poner sus pensamientos de manera exclusiva en Dios. Y describe Filón su vida cotidiana de la siguiente manera:

Tienen la costumbre de rezar dos veces al día, al amanecer y al atardecer. Al salir el sol ruegan por un buen día, bueno de verdad: para que la luz celestial llene sus inteligencias. Llegado el ocaso, ruegan para que el alma, liberada por completa del lastre de las sensaciones y de la turba de las cosas, replegada en su propio sanedrín y sala de consejo, continúe la búsqueda de verdad. Tal ejercicio les ocupa por completo el tiempo que va del amanecer al atardecer. En efecto, leyendo las sagradas escrituras, buscan la sabiduría que hay en la filosofía de sus padres mediante el estudio de las alegorías, pues entienden que las expresiones literales son símbolos de una naturaleza escondida que se revela en concepciones subyacentes¹⁴.

El pasaje describe una práctica ascética destinada a la liberación de lo sensible para centrar la atención en Dios y en sus Escrituras. Y, como puede verse, su interés era desentrañar el sentido oculto de las palabras. Enseguida, Filón menciona que aquel grupo posee algunos escritos antiguos relativos al género alegórico, escritos por los fundadores de la secta. Además de utilizar el método alegórico para interpretar las Escrituras, nos dice que también componían himnos y cánticos para alabar a Dios con la debida solemnidad. Es fácil detectar que el estilo de vida aquí descrito es muy similar al de las primeras comunidades cristianas. Si Filón está describiendo o no alguna de las primeras comunidades cristianas, tal como hace Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, ha sido objeto de discusión y todo indica que no es así. No me ocuparé aquí de esa controversia. Lo cierto es que, más allá de particularidades como esta, la influencia intelectual de Filón en el cristianismo antiguo es algo asumido y aceptado entre prácticamente todos los historiadores de la filosofía y del cristianismo. Para efectos del presente artículo, la parte más importante en el proceso de transmisión de Filón hacia el mundo islámico y judío en el medievo es el papel de los cristianos de Oriente Medio y, en particular, la literatura cristiana escrita en siríaco y árabe. A este respecto, como mencioné

¹⁰ DRUILLE, P. “Los Querubines, la espada flamígera y la Causa en Filón de Alejandría”. *Nova Tellus*, 28/1, 2010, pp. 73-95 [p. 76].

¹¹ FILÓN, *De Opificio Mundi*, cap. 7, §§ 26-28. Utilizo “La creación del mundo según Moisés”. En: J. P. Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. I. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Trota, 2009, pp. 95-158.

¹² FILÓN, *De Opificio Mundi*, cap. 17, § 53.

¹³ FILÓN, *De Opificio Mundi*, cap. 17, § 54.

¹⁴ FILÓN, *Contempl.* §§ 27-28. Utilizo “La vida contemplativa o de los suplicantes”. En: J. P. Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. I. Trad. José Pablo Martín. Madrid: Trota, 2009, pp. 145-176.

antes, la contribución de Parker y Treiger es significativa y abre una posible línea de transmisión muy sugerente. Estos académicos han presentado evidencia de algunos pasajes precisamente de *La vida contemplativa* traducidos al árabe.

Parker y Treiger comienzan con una reconstrucción histórico-bibliográfica acerca de la transmisión de Filón a los judíos medievales. En ese largo recorrido destaca el estudio de Abraham Harkavy (m. 1919) sobre Qirqisānī (m. C. 960), quien identifica a los terapeutas con una secta judía pre-cristiana conocida como *al-Maghāriyyah* o “gente de la cueva”, al parecer la rama egipcia de los esenios. Existen varias versiones a este respecto, que no viene al caso reconstruir aquí. Lo relevante es que para inicios del siglo X, tanto Qirqisānī como otro judío, Sa’adīa Gaon, parecen tener noticia tanto de Filón como de la secta referida en *La vida contemplativa*. Todavía más interesante, en la reconstrucción de Parker y Treiger, se menciona el estudio de Jarl Fossum quien detecta pasajes de al-Bīrūnī, Shahrastānī, el propio Qirqisānī, y de Judah Hadassī, y propone que la fuente del primero es al-Warrāq, un crítico del islam en el siglo IX, mientras que la fuente de los otros tres habría sido el polemista judío, también del siglo IX, al-Muqammis, autor del primer tratado filosófico judío en el medievo. A esta reconstrucción se suman los estudios de Bruno Chiesa y Tzvi Langermann. Chiesa sostiene que la línea de transmisión de Filón habría sido, en efecto, la de al-Muqammis, quien, a su vez, fue estudiante del cristiano miasita Nonnus de Nísibis (m. C. 861), un teólogo bilingüe cuyas lenguas eran el siríaco y el árabe. El resumen de Parker y Treiger revela que hay razones para pensar que la tradición cristiana de Oriente Medio jugó un papel importante en el proceso de transmisión de Filón. Al trabajar en la traducción de la versión árabe del corpus de Pseudo-Dionisio en la versión de Ibn Sahqūq, fechada en 1009, Treiger descubrió en un apéndice algunos fragmentos, como dije antes, de *La vida contemplativa*. Todo indica que ese apéndice podría haber sido añadido por Juan de Escitópolis al corpus *Pseudo-Areopagiticum* y que los fragmentos que contiene se tradujeron del griego al árabe. Aquí me referiré únicamente a uno de esos fragmentos, al recién citado líneas arriba en donde se habla de aquella secta o comunidad que desentrañaba el sentido oculto de las Escrituras:

Ahí estaban hasta la noche porque, para todos ellos (¿?), eso era parte de su ‘preparación’ (¿?) y gobierno (*siyāsa*), es decir, de aquellos que filosofan en su propia tierra (*balda*) buscando la sabiduría (*ḥikma*) empleando signos (*amārāt*) e indicaciones (*dalālāt*) que, según creían, eran una traducción de la naturaleza oculta (*al-ṭabī‘ al-majfīa*). En virtud del pensamiento puro y la reflexión cuidadosa, estos [signos], [transmitidos] por hombres antiguos que no eran los líderes de [ninguna] de estas sectas, se convertirían en reputados maestros. Estos [maestros] habían superado la visión de aquellas gentes del silogismo (*al-qīyāsīn*) que se aferraron a los primeros símbolos e imitaron los usos de la secta anterior¹⁵.

El pasaje es difícil de traducir. El propio Treiger señala, en su versión al inglés, dos lugares que aquí he marcado al igual que él en donde, en efecto, el texto árabe no es del todo claro. He elaborado mi propia traducción al español apoyándome en las conjeturas de Treiger en lo que respecta al sentido del texto. El pasaje es significativamente distinto del original. Preserva, sin embargo, la idea de que aquellos maestros intentaban descifrar símbolos de naturaleza oculta y que lo hacían por amor a la sabiduría sugiriendo, entonces, que eran filósofos. No obstante, es llamativo que más adelante se diga que habían superado a “las gentes del silogismo”. De ser este el caso, podría decirse entonces que el pasaje se refiere a un método distinto del silogístico, a saber, el alegórico. No es posible asegurar, como lo admiten Parker y Treiger, que judíos y musulmanes medievales hayan conocido este fragmento ni los demás. Lo que podría inferirse es que algunos judíos leyeron en árabe literatura producida por los cristianos de Oriente Medio. Si bien es imposible afirmar con absoluta certeza que aquellos fragmentos en árabe o incluso alguna versión entera de Filón fue leída por los musulmanes, lo cierto, como sostienen Parker y Treiger, es que la existencia de esos fragmentos pone de relieve, una vez más, el papel de los cristianos de Oriente Medio en la transmisión del pensamiento filosófico a los judíos y musulmanes. Que a partir de ese fragmento se haya dado conocer la existencia del método alegórico sería algo hipotético y bastante endeble. El pasaje podría utilizarse, en cambio, como parte de la evidencia en curso de que algunos fragmentos de Filón podrían haber circulado en territorios que en su momento fueron islamizados. Ahora bien, a pesar de las incertidumbres, no dejan de ser llamativas, en efecto, las similitudes entre Filón y algunos sectores musulmanes.

2. Sentido literal y sentido oculto en la tradición islámica

Las similitudes entre Filón y algunos planteamientos filosóficos de pensadores del mundo islámico, bien podría responder, como sostuve antes, a una transmisión indirecta de algunas categorías intelectuales afines a las tres tradiciones abrahámicas. Una de ellas sería precisamente las nociones de sentido literal (*ẓāhir*) y sentido oculto (*bāṭin*). La distinción entre estos dos términos, *ẓāhir* y *bāṭin*, o, si se prefiere, entre el sentido externo o exotérico, aparente o manifiesto, y el sentido esotérico, se sugiere en el propio Corán. Uno de los pasajes más representativos al respecto es Corán 3:7, en donde se lee: “Él es quien ha hecho descender sobre ti el Libro, en el que hay signos inequívocos (*muḥkam*) que son la madre del Libro y otros equívocos (*mutashābih*), cuyo sentido no es obvio”. Aunque la terminología utilizada es distinta, el pasaje distingue entre aquellos versos que pueden entenderse de manera literal y otros que requieren interpretación (*ta’wīl*). Entre varios otros pasajes, hay uno particularmente ilustrativo puesto que ahí se dice que el Corán es un libro oculto, utilizando esta vez el término *maknūn* (Corán 56:78). Esta clase de afirmaciones indican la necesidad de que el

¹⁵ PARKER, E. y TREIGER, A. “Philo’s Odyssey into Medieval Jewish World...”, pp. 133; 143. El artículo ofrece primero la

traducción al inglés y, hacia el final, compara el texto griego y el árabe.

lector trascienda el sentido literal de un Libro repleto de desafíos exegéticos. Algunos de esos desafíos tienen que ver con el contexto narrativo del Corán o con el modo en que recurre a las historias y referentes de los profetas judeocristianos. No obstante, el desafío exegético va mucho más allá de las cuestiones histórico-contextuales. El Corán utiliza recurrentemente símbolos, metáforas y alegorías, cuya función tanto narrativa como persuasiva se discute en profundidad en la vastísima cantidad de comentarios coránicos.

En este espacio no me ocuparé de la exégesis coránica al modo en que la practican los estudiosos de la doctrina islámica, redactores del género conocido como *tafsīr* o comentario, sino que me centraré en la distinción estrictamente filosófica entre sentido literal y sentido oculto. En particular, me referiré a los *falāsifa* o filósofos peripatéticos, no sin antes hacer algunas breves alusiones al modo en que es tratada esa distinción en otras vertientes del islam como el sufismo, el chiismo duodecimano y el ismailismo. Ello ayudará a destacar formas diversas de exégesis coránica. Si bien hay algunas diferencias entre esas tres vertientes, algo tienen en común con el planteamiento filónico: por una parte, el acercamiento al texto exige una forma de ascesis; por otra parte, no cualquier persona está cualificada para interpretar el Libro. En qué consiste el método de interpretación es un asunto en el que se advierten algunas diferencias puesto que, en estos tres casos, hay una intención mística.

El corazón del sufismo (*tasawwuf*) es el conocimiento intuitivo o experiencial de Dios (*ma'rifa*) y consiste en una serie de prácticas ascéticas y espirituales, más que en la formulación de razonamientos y argumentos lógicos. Por ello, la forma en la que los sufís se acercan al carácter oculto del Corán es distinta del modo en que los *falāsifa* lo hacen. En el caso de estos últimos la lógica aristotélica, como veremos, es una herramienta esencial para interpretar el sentido oculto del Libro. Los sufís, en cambio, se alejan de la interpretación racional de los *falāsifa*. A pesar de que el interés en el sufismo es predominantemente místico, hay en él algunos símiles en lo que respecta al modelo ascético-exegético que encontramos en *La vida contemplativa* de Filón.

Para los sufís el Corán tiene varios niveles de interpretación. La vía o camino sufí (*ṭarīqa*) consiste en ir penetrando esos niveles, comenzando con el exotérico o literal (*ẓāhir*), hasta llegar a la verdad (*ḥaqīqa*). Puesto en otras palabras, los sufís parten, como cualquier intérprete del Corán, del plano estrictamente literal, es decir, de aspectos gramaticales e históricos del Libro, y desde ahí avanzan hacia el carácter alegórico descifrando poco a poco su sentido. Este proceso de desciframiento o, de manera más propia, de desvelamiento, trasciende la interpretación de los signos externos y conduce, incluso, hacia una especie de transfiguración espiritual del exégeta. Ésta consistiría, dicho en palabras simples, en una especie de sustitución de su propia forma de entender el Libro por una interiorización del sentido del texto coránico. Por ello, el exégeta sufí emprende una trayectoria a través de la cual va descubriendo el sentido teológico-filosófico del texto (mismo que se mantiene todavía en el plano discursivo o racional), hasta llegar a lo que podría denominarse conocimiento experiencial o presencial (*ma'rifa*).

Por supuesto, dada la diversidad que existe en la tradición islámica e incluso en el propio sufismo, he simplificado sobremanera el proceso a través del cual se accede al sentido oculto del Corán. Se trata, en realidad, de un proceso sofisticado destinado a penetrar en el sentido oculto (*bāṭin*), no a través de una interpretación racional de los signos, sino a través de una degustación (*dhawq*) de lo divino, algo exclusivo de aquellos quienes han optado por una ascesis espiritual.

En el chiismo duodecimano también es central la distinción entre *ẓāhir* y *bāṭin*. Nasr ha observado atinadamente que en esta rama del chiismo se insiste en la necesidad de establecer un equilibrio entre *ẓāhir* y *bāṭin*¹⁶. En ello se asemeja al sufismo puesto que, en ambos casos, el *ẓāhir* no puede existir sin el *bāṭin*, pues sin este último no habría nada que manifestara o diera existencia objetiva al texto; por otro lado, sin el *ẓāhir*, el *bāṭin* nunca podría objetivarse y revelarse. En esta relación reside la necesidad del *imām*, es decir, el líder o guía espiritual, y la persona más cualificada para interpretar el mensaje revelado. El profeta, sigue Nasr, trae una ley del cielo para guiar la vida de los seres humanos. Después de él, la revelación cesa y no queda sino una ley que corresponde al aspecto exotérico de la revelación, por lo que deben venir quienes puedan interpretar el significado interno de la ley y el contenido esotérico de la revelación, es decir, los imames.

La interpretación del Corán para los duodecimanos también tiene varias dimensiones o capas. El único capaz de acceder al sentido más oculto es el guía espiritual o *imām* que, en el caso del chiismo, es 'Alī, primo y yerno del profeta Muhammad. Los chiitas han sostenido desde la muerte del Profeta que solamente 'Alī y sus descendientes tienen derecho al califato, es decir, al mando de la comunidad musulmana. 'Alī es considerado el depositario del conocimiento profético y, por lo tanto, él y sus descendientes son los imames y exégetas legítimos. También en el caso del chiismo duodecimano las nociones de *ẓāhir* y *bāṭin* se relacionan con la interpretación o exégesis espiritual (*ta'wīl*). La interpretación coránica no es competencia de cualquier persona, sino que solamente el *imām* puede llevarla a cabo con la finalidad de actualizar e incluso re-contextualizar el mensaje profético. *Ta'wīl* en este caso alude a una práctica que se basa en el intelecto ('*aq*) y consiste en develar el sentido oculto del Corán. En este caso, no existe un único sentido oculto, sino que, en realidad, hay varios sentidos ocultos. De este modo, la revelación desciende (*tanzīl*) y a partir de ello, el profeta la recibe y la interpreta. Según el *imām* chiita duodecimano Ya'far al-Ṣādiq (m. 765), pueden distinguirse varios niveles de conocimiento del Libro: la mera expresión lingüística ('*ibāra*), su alusión (*ishāra*), su significado oculto o más allá de lo sensible (*laṭā'if*) que expresan las palabras, y las verdades espirituales (*ḥaqā'iq*). El plano de la mera literalidad es para la gente común, la alusión es para una elite, el sentido oculto es para los amigos de Dios, mientras que las verdades espirituales son sólo para los profetas¹⁷.

¹⁶ NASR, S.H. *Ideas and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc., 2000, p. 156.

¹⁷ NASR, S.H. *Ideas and Realities of Islam*, p. 49.

El ismailismo es otra rama del chiismo. Comparte con los duodecimanos la importancia del *imām* como la persona más cualificada para interpretar el Corán. Los ismailíes conciben una especie de teosofía a partir de la cual creen que el desvelamiento del sentido oculto (*bāṭin*) conduce a un renacimiento espiritual e incluso a la salvación. Por lo tanto, no entienden por “filosofía” un conjunto de conceptos racionales y estrategias argumentales construidas desde la razón natural. Su modo de entender la filosofía consiste en una compleja doctrina metafísica y cosmológica vinculada a una antropología espiritual. Al igual que los duodecimanos, los ismailíes fatimíes sostuvieron la necesidad de preservar el equilibrio entre *zāhir* y *bāṭin*. No obstante, otra rama ismailí, la de los nizariés, dio prioridad al *bāṭin* por encima del *zāhir*. En términos generales, en el ismailismo hay dos tipos de interpretación (*ta’wīl*). Por una parte, hay una manera de interpretar el texto coránico, que es exclusiva del *imām*; por otra parte, existe también la posibilidad de una interpretación de grado inferior, que es la que cada ismailí puede dar al Corán, según su nivel de espiritualidad. Se trata en este último caso de un método denominado *kashf* o desvelamiento, y tiene algunas similitudes con el sufismo¹⁸. No obstante, mientras que el sufismo, como se dijo, le da mayor peso a la experiencia de lo divino, en el ismailismo hay un vínculo mucho más fuerte con los significados coránicos. En este sentido, el ismailismo es en cierto modo más intelectualista que el sufismo.

Si bien en todos estos casos se insiste en la necesidad de develar el sentido oculto de los pasajes coránicos, los caminos y métodos propuestos para ello, son contrastantes con la propuesta de los *falāsifa*. El iniciador de la exégesis filosófica del Corán fue al-Kindī (m. 873), conocido también como el primer filósofo de los árabes. La filosofía de al-Kindī está influenciada por la teología racionalista de la escuela Mu’tazilí. No es que al-Kindī redactara un *tafsīr*, es decir, un comentario al Corán (todo indica que este género recibió ese nombre hasta inicios del siglo X), sino que en algunas de sus obras filosóficas le interesó desentrañar el sentido de algunos pasajes: en *Sobre la cantidad de los libros de Aristóteles (Risāla fī kammiyyat kutub Aristūṭālīs)* y en *Por qué el aire de la atmósfera superior es frío y el aire más cercano a la tierra es cálido (Risāla fī ‘illa allatī lahā yabrudu a’lā l-ṡaww wa-yasjunu mā qaruba min al-arḍ)* comenta el sentido de Corán 36:78-82, un pasaje en el que se habla sobre la resurrección del cuerpo; en otro escrito, *La postración del cuerpo exterior (Fī al-ibāna ‘an suṭūd al-ṡirm al-aqṣā)*, explica el sentido de Corán 55:6. No ahondaré en el aspecto propiamente exegético de al-Kindī, sino en su metodología. Richard Walzer¹⁹ y Peter Adamson²⁰ han hecho notar que, al interpretar aquellos pasajes coránicos salta a la vista la influencia de los Mu’tazilíes, pero también la del filósofo cristiano

Juan Filópono. Jules Janssens ha mostrado que, en efecto, Walzer y Adamson tienen razón, aunque la influencia de Juan Filópono es todavía más notoria de lo que se cree²¹. Janssens sostiene que al-Kindī es ya un filósofo en el pleno sentido de la palabra y, como tal, interpreta a Juan Filópono recuperando sus aportes filosóficos y dejando de lado su cristianismo; como musulmán, al-Kindī admite la superioridad de la revelación coránica, aunque su manera de acercarse al texto no es la de una mente religiosa, sino la de una mente filosófica. Con la intención de extender los planteamientos de Walzer, Adamson y Janssens, Thérèse-Anne Druart se ha dado a la tarea de determinar si al-Kindī habría desarrollado un método exegético en particular²².

Sostiene Druart que, si se analiza en detalle la interpretación kindīana de los pasajes coránicos, pueden detectarse dos características. Por una parte, en todos los casos promueve la obediencia a Dios y a la tradición profética; por otra parte, en los tres casos al-Kindī se vale de herramientas filológicas para mostrar la ambigüedad de los pasajes y cómo estos no pueden ser entendidos de manera literal. Piensa al-Kindī que la interpretación no literal de los pasajes debe, sin embargo, ajustarse a los usos y normas de la lengua árabe. En todo caso, si bien el análisis lingüístico contempla el uso ordinario y hasta poético de las palabras y, junto con ello, su sentido filosófico, en modo alguno puede llevar al rechazo o la desobediencia de la revelación coránica y la tradición profética. Los orígenes de una exégesis filosófica del Corán se encuentran todavía en ciernes en los textos filosóficos de al-Kindī. Es llamativo que, poco tiempo después, no haya todavía en al-Fārābī (m. 950) un método exegético particular. El planteamiento de al-Fārābī es controversial al entender la religión como una mera representación alegórica o metafórica de las verdades filosóficas. En al-Fārābī la filosofía goza de un estatuto epistémico superior²³. No por ello la religión es menos importante. Desde una perspectiva práctica, la religión juega un papel persuasivo y conduce a las masas hacia la felicidad. Esa forma de “elitismo epistémico” reaparece de alguna forma en Avicena (m. 1037). Varios pasajes coránicos, según Avicena, incluyen descripciones metafóricas, imágenes accesibles para las personas ordinarias que no comprenderían con el sentido filosófico de los textos. Tanto en la *Epístola sobre*

¹⁸ STEIGERWALD, D. “Ismā’īlī Ta’wīl”. En A. Rippin (Ed.): *The Blackwell Companion to the Qur’ān*. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 387.

¹⁹ WALZER, R. “New Studies on al-Kindī”. *Oriens*, 10/2, 1957, pp. 203-232.

²⁰ ADAMSON, P. “al-Kindī and the Mu’tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 13, 2003, pp. 45-77.

²¹ JANSSENS, J. “al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur’ān”. *Journal of Qur’anic Studies* 9/2, 2007, pp. 1-21.

²² DRUART, T.-A. “al-Kindī’s Qur’ānic Exegeses”. *The Muslim World* 109/4, 2019, pp. 535-545.

²³ Esa superioridad aparece en varios tratados. Por mencionar dos ejemplos, véase AL-FĀRĀBĪ. *El libro de las letras*. Trad. José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trota, pp. 2004, pp. 89-93; AL-FĀRĀBĪ. *Kitāb al-hurūf*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq, 1969, pp. 147-153; AL-FĀRĀBĪ. *Libro de la Religión*. En R. Ramón Guerrero (Ed.): *Obras filosóficas y políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trota, 2008, pp. 140-142; AL-FĀRĀBĪ. *Kitāb al-milla*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq, 1968, pp. 46-47. Véase también. JANSSENS, J. “al-Fārābī: la religion comme imitation de la philosophie”. En M. Delgado, C. Méla y F. Möri (Eds.): *Orient-Occident: racines spirituelles de l’Europe: Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l’islam de l’Antiquité à la Renaissance: Actes du Colloque scientifique international 16-19 novembre 2009*. Paris: Cerf, 2014, pp. 497-512.

la vida futura (*Risāla al-aḥḥawīyya fī amr al-ma'ād*) como en el libro décimo de la *Metafísica* (*al-Ilahīyāt*) de la monumental obra *La curación* (*al-Shifā*), encontramos esa misma advertencia.

En el primero de esos tratados, Avicena explica que la labor del filósofo al interpretar el Corán es afirmar la unicidad (*tawḥīd*) divina. Por lo tanto, ha de interpretar alegóricamente todos aquellos pasajes en los que el Corán se refiere a Dios de manera antropomórfica. Y Avicena advierte, entonces, acerca del uso pedagógico de esas metáforas: el Corán se vale de ellas para que la verdad sea accesible a todos. Pero en cambio, la interpretación filosófica no es para cualquier persona y, de hecho, ha de prohibirse la exposición de la filosofía a la gente ordinaria (*'āmm*)²⁴. La misma sentencia reaparece en *Metafísica* cuando, en el libro décimo, Avicena explica la necesidad que tiene la especie humana de un profeta-legislador. De acuerdo con Avicena, la labor del profeta consiste en promulgar leyes, individuales y colectivas, en el nombre de Dios. Y debe enseñar a los fieles "(...) que tienen un solo hacedor (*ṣānī*), que es uno y poderoso, que conoce lo secreto (*sirr*) y lo manifiesto (*'alāniyya*), que es obligación [de los fieles] obedecer Su mandato (...)." Pero, advierte Avicena, "[el profeta] no debe instruirles acerca de nada relacionado con el conocimiento de Dios, exaltado sea, más allá de que Él es uno, verdadero y único. De ir más más lejos obligándoles a creer en su existencia sin un lugar, o que no está sujeto a calificativos verbales, que no es exterior ni interior al mundo, ni nada por el estilo. [Si tratase de instruirles en este tipo de cosas], haría de su tarea algo demasiado complicado y sólo los confundiría. (...) Solamente un pequeño número de ellos entendería la verdad de la unicidad y la pureza divinas"²⁵.

Hasta aquí hay algunos aspectos coincidentes con Filón: Avicena también asume que las Escrituras, en este caso las coránicas, deben interpretarse alegóricamente; que no todo mundo está cualificado para ello y que, el que lo hace de la mejor manera es el profeta legislador. A lo largo del libro décimo de la *Metafísica*, así como en otros escritos, se describe al profeta como alguien dotado con capacidades muy similares a las de un filósofo. Le distingue, sin embargo, que, en tratados como *Sobre las pruebas de la profecía* (*Fi ithbāt al-nubuwwāt*), en *Acerca del alma* (*al-Shifā': fī al-Nafs*) y en la propia *Metafísica*, Avicena vincula la profecía con lo que denomina intuición (*ḥads*). Esta "intuición" consiste en la capacidad que poseen algunas personas para adquirir el término medio de un silogismo sin ningún esfuerzo. En *Acerca del alma* 5.6 explica que mientras que algunas personas necesitan mucha instrucción y esfuerzo para entender, otras que son privilegiadas, pueden comprender rápida y directamente a través de una poderosa disposición o aptitud natural llamada *ḥads*²⁶. El profeta posee un rango superior al del filósofo.

fo. Este último, por lo tanto, recurre a un método interpretativo que no es la capacidad intuitiva y directa del profeta. Cuál es exactamente el método utilizado por Avicena es algo discutido en la literatura académica. No es que Avicena haya sido un exégeta del Corán, pero, en su caso, dos cosas llaman la atención: por una parte, como bien ha apuntado Janssens, Avicena no tiene inconveniente, a diferencia de lo que sucede en el caso de al-Fārābī, en referirse a Dios con terminología coránica (lo cual quiere decir, que está asumiendo una forma de interpretar y entender el Corán); por otra parte, existen seis pequeños tratados que, al parecer habrían circulado como tratados independientes, en los que Avicena comenta pasajes específicos del Corán: 24:35, 41:11-12a, 87, 112, 113, 114²⁷.

A manera de ejemplo, me refiero a uno de estos pasajes, Corán 24:35, en donde el lenguaje alegórico es más que evidente:

Allah es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara; la lámpara está dentro de un vidrio y el vidrio es como un astro radiante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo que no es ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi alumbraba sin que lo toque el fuego. Luz sobre luz. Allah guía hacia Su luz a quien quiere, Allah llama la atención de los hombres con ejemplos y Allah conoce todas las cosas.

Como afirma Janssens, Avicena interpreta este pasaje en tres lugares distintos. En primer lugar, en la edición de al-Āṣī de los seis pequeños tratados sobre pasajes coránicos; en segundo lugar, en *Sobre las pruebas de la profecía* y, por último, en uno de los puntos del *Ishārāt*. Sólo a manera de ejemplo, quiero referirme a la interpretación tal como aparece en *Sobre las pruebas de la profecía* puesto que, a diferencia de lo que hace en el *tafsīr* de la edición de al-Āṣī, Avicena sostiene que tras el lenguaje alegórico subyace uno de los asuntos centrales de su noética. En dicho tratado afirma que la hornacina simboliza lo que Avicena entiende por intelecto material (*'aql ḥayūlānī*, la capacidad del intelecto humano para recibir formas inteligibles inmateriales); la lámpara simboliza el intelecto adquirido (*'aql mustafād*, el intelecto pensando activamente los inteligibles); el vidrio es el intelecto disposicional o *in habitu* (*'aql bi al-malaka*, el intelecto cuando ha conocido los primeros principios); el árbol de olivo es la capacidad de pensar (*fikr*), mientras que el aceite simboliza la intuición (*ḥads*, que sólo aparece en *Ishārāt*). El fuego simboliza, por último, al intelecto activo o agente (*'aql al-fa'āl*, un intelecto separado, también llamado "intelecto universal", responsable de actualizar el intelecto humano para que sea posible la cognición)²⁸.

²⁴ AVICENA. *Epistola sulla vita futura*. Texto árabe, traducción, introducción y notas de F. Lucchetta. Padua: Editrice Antenore, 1969, pp. 42-63.

²⁵ AVICENA. *The Metaphysics of the Healing*. Texto en árabe y en inglés con introducción y notas de M. E. Marmura. Provo: Brigham University Press, 2005, p. 366.

²⁶ Cfr. AVICENA. *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. Editado por F. Rahman. Londres: Oxford University Press, 1959, pp. 248-249. En algunos casos esa intuición puede ser tan poderosa, que no se requiere ningún esfuerzo o instrucción y, entonces, el in-

telecto humano llega a la conjunción con lo que, en su elaborada teoría noética, Avicena denomina el intelecto activo o agente. Este es el caso precisamente del profeta. No viene al caso extenderme aquí en la noética de Avicena, un modelo complejo que involucra tanto aspectos psicológicos o cognitivos, como una cosmología emancionista muy sofisticada.

²⁷ JANSSENS, J. "Avicenna and the Qur'ān. A Survey of his Qur'ānic Commentaries". *MIDEO*, 25-26, 2004, pp. 177-192 [pp. 178-181].

²⁸ AVICENA. *Fi ithbāt al-nubuwwāt*. Ed. M. E. Marmura. Beirut: Dar an-Nahar, 1991, pp. 49-50; AVICENA. *On the Proofs of Prophecy and the Interpretation of the Prophet's Symbols*

Como sucede en el caso de Filón, Avicena no explica en ninguna parte cómo utilizar el método a través del cual puede reconocerse ese traslape entre el sentido alegórico del pasaje y su trasfondo filosófico. Podría tratarse de algo intuitivo, del reconocimiento directo de una serie de alegorías, que el filósofo es capaz de detectar. Al enfrentarse con esta forma de interpretar el Corán, podría parecer que Avicena impone una serie de nociones filosóficas sobre el lenguaje coránico. Pero no es así: el pasaje puede preservar su literalidad. En otras palabras, el sentido filosófico no sustituye la literalidad del pasaje. En realidad, el sentido literal y el sentido oculto o filosófico sostienen lo mismo: el sentido literal es para la gente ordinaria, el sentido oculto para aquellos cualificados para entenderlo, es decir, los filósofos. En todo caso, el pasaje describe la acción de Dios a través de una luz que ilumina todo cuanto existe, incluidos los seres humanos. La metáfora de la luz es muy común, como se sabe, no sólo en Avicena sino en el propio sufismo y en las ramas chiitas a las que me referí antes. La metáfora es común, también, en el neoplatonismo, una de las fuentes filosóficas de Avicena y, también, en la tradición persa. Desvelar la metáfora de la luz sería otro ejemplo de exégesis coránica.

3. Lo literal y lo oculto en Averroes

En al-Ándalus, Averroes también sostuvo, tal como habría aprendido de los exégetas musulmanes, que en el Corán hay un sentido literal y uno oculto. La manera en que Averroes entiende esta distinción es la más parecida a la de Filón de Alejandría en cuanto al método, aunque con algunas diferencias importantes. Al igual que Avicena, Averroes sostiene que el filósofo es el más cualificado para develar el sentido oculto del Corán para descubrir, de este modo, que la religión no es sino una versión alegórica de las verdades filosóficas. Si bien otros exégetas musulmanes a los que me he referido coinciden en la necesidad de interpretar el sentido oculto de las proposiciones religiosas, ninguno de ellos buscaba empatar la verdad religiosa con la filosofía aristotélica, sino más bien, desvelar el significado alegórico de la palabra divina. La filosofía peripatética no es, en aquellos casos, un referente absoluto como sí lo es en el caso de Averroes.

En uno de sus tratados más conocidos, el *Kitāb faṣl al-maqāl wa taqrīr mā baina ash-Sharī'ah wa-l-Hikmah min al-ittiṣāl* (*El tratado decisivo que determina la conexión entre la ley religiosa y la sabiduría [la filosofía]*), Averroes discute, desde el punto de vista de la jurisprudencia islámica, la conveniencia de recurrir a la filosofía para comprender las proposiciones religiosas²⁹. Se pregunta si, desde la

perspectiva de la ley islámica, la reflexión filosófica y la lógica están permitidas, prohibidas, recomendadas o si son obligatorias. A la luz de algunos pasajes coránicos concluye que, en efecto, la ley islámica insta a la reflexión intelectual y al razonamiento lógico sobre todas las cosas existentes. Entre algunos de los pasajes que menciona, se encuentra Corán 59:2 ("Considérenlo, ustedes que tienen vista") que, según Averroes, es un llamado a la obligación de emplear el razonamiento intelectual; Corán 7:185 ("¿No han reflexionado sobre los reinos, el cielo, la tierra y todas las cosas que Dios ha creado?") insiste también en que la reflexión sobre todas las cosas existentes es obligatoria; Corán 6:75 trata sobre Abraham y cómo él reflexionaba sobre los reinos, los cielos y la tierra. Leídos como incitación a reflexionar racionalmente sobre las creaturas del mundo, estos pasajes confirman aquello que Averroes argumenta a lo largo del tratado, a saber, que existe una conexión (*ittiṣāl*) entre la filosofía y la ley religiosa. La filosofía se entiende, cuando menos en este tratado, como la "reflexión (*nazar*) sobre los seres existentes (*mawṣūdāt*) y su consideración en tanto que son pruebas de su artesano"³⁰ y, añade que, "cuanto más completo es el conocimiento de su creación más completo es el conocimiento de su artesano"³¹.

A partir de esa definición se sugiere que la reflexión filosófica se dirige hacia Dios como artesano del universo. Por lo tanto, la filosofía será obligatoria (*wāyib*) y recomendada (*mandūb*) por la ley islámica. De hecho, Averroes va todavía más lejos al sostener que, en realidad, la religión y la filosofía enseñan la misma verdad y que, así las cosas, las proposiciones religiosas concuerdan con la filosofía aristotélica, sobre todo, con la filosofía natural y la metafísica. Añade Averroes que, para poder reflexionar sobre las cosas existentes y su artesano, se requiere alcanzar el razonamiento más perfecto, a saber, la demostración (*burhān*)³². Es posible, según Averroes, comprender las proposiciones religiosas recurriendo al

un tratado más extenso en el que Averroes refuta los argumentos de los teólogos. Para una explicación de la conexión entre estos tres tratados, véase MAHDI, M. "Remarks on Averroes *Decisive Treatise*". En M. E. Marmura (Ed.): *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY Press, 1994, pp. 188-202. Utilizo la traducción al español de Rafael Ramón Guerrero, en algunos casos ligeramene modificada, que aparece en AVERROES. *Sobre filosofía y religión*. Pamplona: Cuadernos del Anuario Filosófico, 1998 [*Faṣl al-maqāl*, pp. 75-106; *Kashf*, pp.125-133]. El texto árabe del *Faṣl al-maqāl* puede leerse en AVERROES. *The Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*. Trad. C. E. Butterworth. Provo: Brigham Young University Press, 2001. Para el *Kashf* consulto AVERROES. *Kashf 'an manāhiy al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Ed. Muṣṭafā Ḥānfi. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al 'Arabiyah, 1998.

³⁰ AVERROES, *Faṣl al-maqāl*, p. 76; Butterworth (trad.), p. 1.

³¹ AVERROES, *Faṣl al-maqāl*, p. 76; Butterworth (trad.), p. 1.

³² "Ya que se ha determinado que la Ley hace obligatorio considerarlas y reflexionar sobre las cosas existentes por medio del intelecto, y dado que considerarlas no es algo distinto a inferir y obtener lo desconocido de lo conocido; y esto es el razonamiento silogístico o lo que se obtiene por medio del razonamiento silogístico, entonces debemos estudiar las cosas existentes por medio del razonamiento silogístico. Y es evidente que este tipo de reflexión que la Ley exige y requiere es la más completa, y ha de llevarse a cabo a través del tipo de razonamiento silogístico más completo, es decir, el que se llama 'demostración'" (AVERROES, *Faṣl al-maqāl*, p. 77; BUTTERWORTH (trad.), p. 2).

and Metaphors. Trad. M. E. Marmura, en R. Lerner and M. Mahdi (Eds.): *Medieval Political Philosophy*. Toronto: Agora, 1963, 112-121 [pp. 116-117]. Cfr. MARMURA, M. "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy". *Journal of Near Eastern Studies*, 22, 1963, pp. 49-56; JANSSENS, J. "Avicenna and the Qur'ān", p. 184.

²⁹ El *Faṣl al-maqāl* constituye la parte central de la trilogía que abre con el escrito titulado *Damīma* (*Epístola dedicatória*), un breve tratado consagrado a la cuestión del conocimiento divino, y que termina con el *Kashf 'an manāhiy al-adilla fī 'aqā'id al-milla* (*Desvelamiento de los métodos de comprobación respecto a las creencias de la comunidad religiosa*),

razonamiento silogístico, es decir, infiriendo lo desconocido desde lo conocido. La lógica filosófica aporta una metodología útil para detectar aquellas proposiciones que no están en armonía con la verdad. Sin embargo, Averroes no cree que deba haber un conflicto entre la filosofía y la religión porque “la verdad no contradice a la verdad; más bien, concuerda con ella y le sirve de testigo” (*fa anna al-ḥaqqā lā yudāddu al-ḥaqq, bal yuwāfiqū-hu wa yashhadu la-hu*)³³. El filósofo es quien está cualificado precisamente para reconocer que, si bien en su sentido literal las proposiciones religiosas parecen contradecir las verdades filosóficas, al ser interpretadas correctamente, dichas contradicciones desaparecen.

Ahora bien, si bien los tratados filosóficos deben ser estudiados, no son para cualquier persona puesto que podrían ser dañinos para quienes carecen de la capacidad suficiente para comprenderlos. Averroes entiende que, de acuerdo con la naturaleza de las personas, hay diferentes tipos de asentimiento. Algunas personas asienten a través de la demostración, pero otras asienten a través de argumentos dialécticos y retóricos. Quienes asienten ante argumentos dialécticos y retóricos se conforman con el sentido literal o aparente de la Ley, mientras que quienes asienten ante la demostración, son quienes se percatan de que algunas proposiciones coránicas tienen un sentido oculto necesitan ser interpretadas:

La razón por la que en la Ley están contenidos un sentido aparente y uno interno responde a las diferencias en la disposición innata de las personas y a sus capacidades innatas para el asentimiento. La razón por la que los sentidos aparentemente contradictorios están ahí asentados es para dar noticia de “aquellos bien versados en la ciencia” y llevar a la interpretación que los reconcilia. Esta idea es señalada en Su afirmación (que Él sea exaltado), “Él es quien les ha enviado el Libro; en él, hay versos fijos...” y sigue su afirmación, “y aquellos bien versados en la ciencia” [Corán, 3:7]³⁴.

Averroes formula aquí una teoría de la interpretación extraída de un pasaje coránico, 3:7:

Él ha enviado este Libro, en el que hay signos que son inequívocos y son fundamentales para el Libro, y otros que son equívocos. Pero aquellos torcidos del corazón siguen lo que de él es equívoco, buscando discordia y dando sus propias interpretaciones; pero nadie conoce su significado excepto Allah; y aquellos arraigados en el conocimiento afirman: “Creemos en él [el Libro] dado que procede de nuestro Señor”. Pero sólo recapacitan los que saben reconocer lo esencial.

Dado que el texto coránico carece de puntuación, Averroes interpreta el pasaje como una confirmación de su propia postura: nadie conoce el significado de los signos, excepto Allah y los versados en la ciencia, es decir, los filósofos, capaces de reconciliar las contradicciones aparentes. Los filósofos conocen el

razonamiento demostrativo y, por lo tanto, pueden discernir aquellas expresiones cuyo sentido es literal y aquellas que tienen un sentido interno. En vista de que los filósofos han demostrado las cuestiones teóricas desde la razón, pueden entonces detectar de inmediato aquellas proposiciones religiosas que, en su sentido literal, parecen estar en conflicto con la filosofía. Ahora bien, si dichas proposiciones se interpretan adecuadamente, es decir, a desde la filosofía, será posible eliminar esas supuestas contradicciones. Averroes, acepta, por lo tanto, que en su sentido aparente o literal sí podrían suscitarse tensiones entre algunas proposiciones religiosas —por ejemplo, la creación del mundo o la inmortalidad del alma— y la filosofía. Dichas tensiones desaparecen al interpretar el Corán de manera alegórica. Los filósofos pueden discernir entre aquellos versos coránicos inequívocos, categóricos o con un sentido directo (unívoco, en términos aristotélicos) y los alegóricos o que tienen múltiples significados (equívocos, en términos aristotélicos). Para interpretar esos pasajes de manera correcta, los filósofos deben seguir reglas lógicas y gramaticales:

“Interpretar” consiste en hacer pasar el significado de la palabra del sentido real al sentido figurado, sin violar la tradición de la lengua árabe respecto al uso de la metáfora, denominando a una cosa por lo que se le asemeja, su causa, su consecuencia, lo que le es comparable o por cualquier otra cosa que se enumera en los tipos de discurso figurativo. Si el jurista actúa así para muchas prescripciones legales, resulta todavía más apropiado que lo haga el que practica la ciencia de la demostración. De hecho, el jurista sólo cuenta con un silogismo basado en la opinión, mientras que aquel que es conocedor dispone de un silogismo cierto. Y afirmamos categóricamente que siempre que la demostración llegue a una contradicción con el sentido literal de la Ley, ese sentido literal admite interpretación, según el canon de interpretación de la lengua árabe”³⁵.

En este pasaje pueden detectarse características aspectos del método interpretativo que Averroes tiene en mente: se trata, primero, de detectar aquellos pasajes que, en sentido literal, contradicen las demostraciones filosóficas; cuando ese es el caso, ello indica que el pasaje debe interpretarse alegóricamente y, por ello, el exégeta deberá ceñirse al modo en que se entiende el uso de metáforas en lengua árabe. Y lo que sucede en el caso de la metáfora, tal como se lee en el pasaje, es que algo ha sido nombrado a partir de otra cosa semejante. Corresponde al filósofo desvelar el sentido alegórico. En otro tratado, al parecer contemporáneo al *Tratado decisivo*, *Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión*, se encuentra una explicación complementaria a la anterior. Ahí mismo, Averroes defiende su método filosófico frente a otras formas de interpretar el Corán. Sostiene, por ejemplo, que, al sostener que el conocimiento de Dios se experimenta únicamente cuando el alma

³³ AVERROES, *Faṣl al-maḳāl*, p. 83; BUTTERWORTH (trad.), p. 9.

³⁴ AVERROES, *Faṣl al-maḳāl*, p. 85; BUTTERWORTH (trad.), p. 10.

³⁵ AVERROES, *Faṣl al-maḳāl*, p. 84; BUTTERWORTH (trad.), p. 9.

se desprende de las pasiones y se dedica de manera exclusiva a la contemplación, los sufíes proponen un método inaceptable, puesto que, de ser ese el caso, el método del razonamiento sería vano e inútil y, como se dijo antes, el propio Corán invita al razonamiento y la reflexión. Ahora bien, los *mutakallimūn* han reflexionado sobre las proposiciones religiosas, pero, la prueba de que su interpretación ha sido errada, es que han encontrado contradicciones entre la ley religiosa y la filosofía. De ahí que algunos, entre ellos Algazel, se hayan dedicado a denigrar a la filosofía. Averroes reprueba también a quienes, en el otro extremo de los *mutakallimūn*, han optado por someter la ley religiosa a la filosofía, dejando en claro que la filosofía, por ello, no es para cualquier persona, sino únicamente para quienes saben hallar la armonía entre ambas.

A lo largo del *Kashf*, Averroes posiciona, tal como hace en el *Faṣl*, la efectividad de la filosofía. Y, de nuevo, sostiene que ésta debe permanecer alejada de la gente común:

Tampoco es conveniente exponer esto a la gente común; puesto que el intelecto de la gente común no deja de recurrir a la imaginación; al contrario, lo que no pueden representarse por la imaginación lo tienen por nada. Puesto que no es posible imaginar lo incorpóreo y tampoco pueden asentir a la existencia de aquello que no es imaginable, la Ley ha evitado exponerles con claridad esa idea y les describe a Dios, alabado sea, con descripciones que están próximas a la facultad de la imaginación, como las descripciones del oído, de la vista, del rostro y otras parecidas, dándoles cuenta de que a Dios no le es semejante ninguno de los seres imaginables y que no se le parecen. Si su intención hubiese sido dar a conocer a la gente común que es incorpóreo, no les habría expuesto nada de esto, sino que, al contrario, como la luz es el más elevado de los seres imaginables, la estableció para ellos como símbolo de Él, ya que la luz es el más conocido de los seres para los sentidos y la imaginación. Con esta clase de representaciones pueden comprender las ideas de los seres en la vida futura, es decir, que estas ideas imitan para ellos las cosas imaginables y sensibles³⁶.

En este pasaje reaparece el mismo tema que se mencionó antes con ocasión de la teoría e la interpretación de Avicena. El Corán describe a Dios de manera antropomórfica con la finalidad de que la religión sea accesible a quienes no pueden comprender la naturaleza propia de Dios. Hacia el final del tratado, Averroes sostiene que hay cinco niveles de significado en lo que respecta a las proposiciones religiosas. A su vez, estos cinco niveles se subdividen en dos, a saber, el indivisible y el divisible. El nivel indivisible consiste en aquellos casos en los que el sentido literal coincide e incluso es idéntico al sentido figurado. El nivel divisible consiste en aquellos casos en los que el sentido literal es diferente del sentido real, es decir, los símbolos o metáforas ocupan el lugar del significado real. El nivel divisible se

subdivide a su vez en cuatro partes: la primera parte consiste en (1) aquellos casos en los que los símbolos dados en la Escritura sólo se conocen a través de largos silogismos compuestos aprendidos durante un largo período de tiempo y a través de las artes argumentativas que sólo aprenden las naturalezas superiores. La segunda parte consiste en lo opuesto, a saber, (2) en aquellos casos en los que es fácil reconocer que la Escritura utiliza un símbolo, y se entiende lo que este símbolo representa. La tercera parte se refiere a (3) aquellos casos en los que un símbolo es reconocible, pero es difícil interpretar a qué se refiere. Por último, la cuarta parte consiste en (4) aquellos casos en los que lo que simboliza está claro, pero es difícil reconocer que se trata de un símbolo³⁷. Estos cinco niveles de significado constituyen el canon de la interpretación al que probablemente se refiera Averroes en al *Faṣl*.

Averroes sostiene enseguida que, las proposiciones religiosas que corresponden al nivel indivisible no deben interpretarse. En lo que respecta a las cuatro clases de proposiciones divisibles, en el primer caso los intérpretes han de ser los más versados en la ciencia, es decir, los filósofos, y no deben exponer el sentido de esos pasajes ante la gente común. En el segundo caso, las proposiciones deben ser interpretadas y explicadas a todos. El tercer caso es más complicado puesto que, en ese caso, la gente común no puede entender la simbología, y sólo los más versados pueden llegar a hacerlo; ahora bien, si alguien no versado reconoce el símbolo, se le debe enseñar que se trata de algo ambiguo reservado para los más versados, y podría traducírsele el símbolo en algo más sencillo, con la finalidad de hacer desaparecer la ambigüedad. Por último, en el cuarto caso, hay que acercarse con cautela a pasajes de ese tipo puesto que en ese caso hay, para los no versados, ambigüedad en lo que respecto al reconocimiento del símbolo y, por lo tanto, si se interpreta, se corre el riesgo de alejarse del sentido literal. Y concluye Averroes:

Cuando se ha ejercido la interpretación en esta Ley religiosa a cargo de quienes no distinguen estos pasajes ni distinguen el tipo de personas a quienes está permitida la interpretación de ellos, entonces se produce confusión con respecto a estos asuntos, y surgen entre ellos sectas que se oponen entre sí y que se acusan de infidelidad las unas a las otras. Todo esto equivale a la ignorancia del objetivo de la Ley religiosa y una transgresión de ella. De cuanto hemos dicho, has podido informarte de la cantidad de errores que resultan de la interpretación. Nos gustaría poder alcanzar este objetivo en todas las proposiciones de la Ley religiosa, es decir, tratar de cuál de ellas debe ser interpretada o cuál no y, si hay que interpretarlas, entre quiénes hay que interpretarlas —me refiero a toda dificultad que haya en el Corán y en la Tradición— y dar a conocer que todas ellas deben reducirse a estas cuatro clases³⁸.

³⁶ AVERROES, *Kashf*, p. 124; HANFĪ, M. (Ed.), pp. 157-158.

³⁷ AVERROES, *Kashf*, pp. 130-133; HANFĪ, M. (Ed.), pp. 206-208.

³⁸ AVERROES, *Kashf*, p. 133; HANFĪ, M. (Ed.), p. 208.

4. Observaciones finales

La distinción entre lo literal y lo oculto es uno de los varios temas en los que existen ciertas similitudes entre las tradiciones abrahámicas. Como explicaba desde un principio, por el momento no es posible, a mi juicio, detectar una influencia directa de Filón de Alejandría en los pensadores del mundo islámico. Si bien es cierto, como han mostrado Parker y Treiger, que fragmentos y quizás hasta alguna versión completa de Filón en árabe pudo haber circulado entre los cristianos de Oriente Medio, hasta ahora la posibilidad de que esa haya sido una fuente directa de transmisión es algo endeble e incierto. No obstante, como he mostrado, la distinción entre lo literal y lo oculto, así como la necesidad de plantear un método alegórico, aparece en distintas vertientes intelectuales del islam y algunas coincidencias son llamativas. Una primera coincidencia sería, en efecto, la detección de pasajes alegóricos que requieren ser interpretados. En segundo lugar, la idea de que la interpretación de las Escrituras no puede llevarse a cabo por cualquier persona sino únicamente por quienes están cualificados para ello, es decir, los profetas y los filósofos. En tercer lugar, en todos los casos revisados se establece que el sentido oculto o esotérico no sustituye el sentido literal, sino que lo complementa y, en este sentido, ambos son verdaderos. En cuarto lugar, en el caso de Filón y los filósofos árabes peripatéticos el método alegórico es filosófico y, aunque en ese sentido arroja una interpretación racional de las Escrituras, ésta no se opone, sino que está en absoluta armonía con el contenido de las proposiciones religiosas.

Referencias bibliográficas

- Adamson, Peter. "Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom". *Arabic Sciences and Philosophy*, 13, 2003, pp. 45-77.
- Al-Fārābī. *Kitāb al-milla*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq, 1968.
- Al-Fārābī. *Kitāb al-hurūf*. Ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dar el-Mashreq, 1969.
- Al-Fārābī. *El libro de las letras*. Trad. José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trota, pp. 2004.
- Al-Fārābī. *Libro de la Religión*. En: Rafael Ramón Guerrero (Ed.): *Obras filosóficas y políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trota, 2008, pp. 133-160.
- Al-Nadīm. *The Fihrist*. Trad. de Bayard Dodge. New York: Columbia University Press, 1998.
- Averroes. *Sobre filosofía y religión*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Pamplona: Cuadernos del Anuario Filosófico, 1998.
- Averroes. *Kashf 'an manāhiy al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Ed. Muṣṭafā Ḥānfi. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1998.
- Averroes. *The Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*. Trad. Charles E. Butterworth. Provo: Brigham Young University Press, 2001.
- Avicena. *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. Editado por Fazlur Rahman. Londres: Oxford University Press, 1959.
- Avicena. *On the Proofs of Prophecy and the Interpretation of the Prophet's Symbols and Metaphors*. Trad. Michael E. Marmura, en Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (Eds.): *Medieval Political Philosophy*. Toronto: Agora, 1963, pp. 112-121.
- Avicena. *Epistola sulla vita futura*. Texto árabe, traducción, introducción y notas de Francesca Lucchetta. Padua: Editrice Antenore, 1969.
- Avicena. *Fi ithbāt al-nubuwwāt*. Ed. Michael E. Marmura. Beirut: Dar an-Nahar, 1991.
- Avicena. *The Metaphysics of the Healing*. Texto en árabe y en inglés con introducción y notas de Michael E. Marmura. Provo: Brigham University Press, 2005.
- Cortest, Luis. *Philo's Heirs: Moses Maimonides and Thomas Aquinas*. Brighton: Academic Studies Press, 2017.
- Druart, Thérèse-Anne. "Al-Kindī's Qur'ānic Exegeses". *The Muslim World*, 109 (4), 2019, pp. 535-545. DOI: 10.1111/muwo.12308.
- Druille, Paola. "Los Querubines, la espada flamígera y la Causa en Filón de Alejandría". *Nova Tellus*, 28 (1), 2010, pp. 73-95.
- Filón. "Acerca de la unión con los estudios preliminares". En: José Pablo Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. III. Trad. Marcela Coria. Madrid: Trota, 2012, pp. 223-281.
- Filón. "La creación del mundo según Moisés". En: José Pablo Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. I. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Trota, 2009, pp. 95-158.
- Filón. "La vida contemplativa o de los suplicantes". En: José Pablo Martín (Ed.): *Obras Completas*, vol. V. Trad. José Pablo Martín. Madrid: Trota, 2009, pp. 145-176.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. Londres: Routledge, 1998.
- Harkavy, Abraham. "Abū Yūsuf Ya'qūb al-Qirḡisānī on the Jewish Sects". En: Bruno Chiesa y Wilfrid Lockwood. *Ya'qūb al-Qirḡisānī on Jewish Sects and Christianity: A Translation of Kitāb al-Anwār, Book I, with Two Introductory Essays*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1984, pp. 49-90.
- Janssens, Jules. "Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'ān". *Journal of Qur'anic Studies*, 9 (2), 2007, pp. 1-21. DOI: 10.3366/E146535910800003X.
- Janssens, Jules. "Al-Fārābī: la religion comme imitation de la philosophie". En: Mariano Delgado, Charles Méla y Frédéric Möri (Eds.). *Orient-Occident: racines spirituelles de l'Europe: Enjeux et implications de la translatio studiorum dans le judaïsme, le christianisme et l'islam de l'Antiquité à la Renaissance: Actes du Colloque scientifique international 16-19 novembre 2009*, Paris: Cerf, pp. 497-512.
- Mahdi, Muhsin. "Remarks on Averroes *Decisive Treatise*". En: M. E. Marmura (Ed.): *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY Press, 1994, pp. 188-202.
- Marmura, Michael. "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy". *Journal of Near Eastern Studies*, 22, 1963, pp. 49-56.
- Melara Navio, Abdel Ghani (Trad.). *El noble Corán*. Granada: Madrasa, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideas and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc., 2000.
- Parker, Emily y Treiger, Alexander. "Philo's Odyssey into the Medieval Jewish World: Neglected Evidence from Arab Christian Literature". *Dionysius*, XXX, 2012, pp. 117-146.

- Runia, David. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Steigerwald, Diana. "Ismā'īlī Ta'wīl". En: Andrew Rippin (Ed.). *The Blackwell Companion to the Qur'ān*. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd., 2006, pp. 386-400. DOI: 10.1002/9781118964873.ch31.
- Walzer, Richard. "New Studies on al-Kindī". *Oriens*, 10 (2), 1957, pp. 203-232.
- Wolfson, Harry A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2 vols, 1947.