

De la Razón en el Islam clásico

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

Tratamos de poner de manifiesto cómo la Razón, en tanto que disposición humana que hace posible un saber distinto al saber revelado, ha estado presente en el seno de una civilización y de una cultura cuyo elemento aglutinante es una religión, y cómo ha sido utilizada en las diversas formas de pensamiento que dieron expresión a esa civilización, hasta desembocar en un sistema explicativo del universo, la llamada *Falsafa* —filosofía de raíz helénica—, donde esa Razón alcanzó su momento culminante y, por eso mismo, su destrucción, en el momento en que Averroes realizó su lectura de Aristóteles. Fue entonces cuando el Islam, al menos en sus formas más rigoristas, anquilosadas y reaccionarias, hubo de destruir la Razón, que comenzaba a obtener su plena autonomía.

DE LA INTRODUCCIÓN DE LA RAZÓN EN EL MUNDO ÁRABE

Desde que los primeros filósofos de Grecia descubrieron el Λόγος, éste ha estado siempre unido a las formas de pensamiento griego. Por ello, se ha supuesto que la presencia de la Razón en el mundo islámico está ligada a la incorporación del pensamiento griego al ámbito de expresión árabe, que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo VIII. Pero esta incorporación no fue un hecho fortuito, sino que venía precedida por una actividad que los musulmanes realizaron desde la primera época del Islam: la elaboración de un pensamiento de raíz islámica.

Entonces, para comprender por qué la Razón griega pudo introducirse en el mundo árabe, es preciso buscar en el Islam mismo unos

principios que den explicación de ese hecho; principios que, además, fueron los que indujeron a los musulmanes a salir del ámbito reducido de la escasa cultura árabe preislámica y crear otra que, andando el tiempo, llegaría a tener un alcance universal.

Creemos que la noción clave para comprender esos fenómenos es la de «conocimiento». De aquí que parece conveniente realizar un análisis de lo que esta noción significó en el Islam.

«Conocimiento» se dice en árabe *'ilm*, término ambiguo que designa, igualmente, «ciencia», expresando así la identidad de ambas nociones para la cultura árabe. En su sentido originario, tal como es posible encontrarla en textos sud-arábigos, la raíz *'-l-m* está asociada al significado de «marca», «señal», «mojón», indicando, como explica F. Rosenthal¹, el hito o poste que delimitaba el camino que el beduino debía seguir. Por tanto, era algo que tenía que ser «conocido» para no perderse en la inmensidad del desierto. Tomando una idea que el profesor José A. García-Junceda ha aplicado al término latino *cultura*, se podría decir que *'alam* era la señal que conducía al beduino del inhóspito desierto al hospitalario oasis. Y, en este sentido, la raíz *'-l-m* podría tener su equivalencia con el *colere* latino². Sin embargo, aunque en virtud de esta analogía el término pudiera estar grávido de una cierta forma de cultura, *'ilm* no tuvo ninguna relevancia en el mundo preislámico.

Es en el Corán, quizá por influencia de la gnosis cristiana³, donde el término se va a cargar con una connotación claramente religiosa: todo conocimiento es algo sagrado en tanto que se presenta como una manifestación de la Divinidad. En otras palabras, en el Islam todo conocimiento ha de reposar sobre la idea de la Unidad, que es la base de la revelación coránica: Dios no es sólo Uno, sino también Único; y esta Unidad divina se manifiesta en la multiplicidad de los seres de la naturaleza. De aquí que el conocimiento sea la «señal» que encamina al hombre para que encuentre la Unidad en las formas de la naturaleza. Por ello, la revelación, como expresión, como palabra, divina de la Unidad, debe estar presente en todas las actividades de la vida humana. Esta es la razón por la que la única ley existente en el Islam, la *sari'a*, que es ley de origen divino, ha de abarcar no sólo la vida religiosa, sino también la vida social, la política y la cultural.

¹ *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden, J. Brill, 1970, p. 10.

² La raíz árabe que corresponde propiamente al *colere* latino es la de *'-m-r*, pues tiene el mismo significado: «cultivar una tierra, hacerla próspera». El término *'umran* tiene el sentido de «civilización», «cultura», y fue elevado a categoría histórica por Ibn Jaldun.

³ F. ROSENTHAL: o. c., p. 26.

De esta manera, el conocimiento, que es algo originalmente religioso, adquiere un sentido más amplio, puesto que ha de incluir todas las áreas de actividad humana, en tanto que en todas ellas tiende a manifestarse la Unidad divina. Concebido así, el conocimiento sirvió de fundamento a todo el sistema educativo islámico: artes y ciencias, sean religiosas o profanas, se proponen mostrar la interdependencia de cuanto existe, de manera tal que el hombre sea conducido, a través de la contemplación del universo, al reconocimiento de la Unidad⁴.

Esta consideración del saber, del conocimiento, se aplicó, en los primeros tiempos del Islam, a todo aquello que, de forma directa o indirecta, hiciera referencia a Dios y a su Palabra, para así obtener una mejor comprensión del Libro revelado y de las enseñanzas del Profeta. Así, la primera actividad intelectual en el mundo islámico se sustentó en el Corán, si exceptuamos la que versaba sobre la poesía, en virtud del carácter tan profundo que la poesía tenía para el pueblo árabe anterior al Islam y que conservó posteriormente: la poesía, que era una manera de percibir la realidad, servía a los árabes de la Yahiliyya para ponerse en comunicación con el mundo de lo invisible. Las formas de pensamiento que nacieron y se desarrollaron al amparo de esa temprana actividad musulmana, fueron integradas en lo que luego sería llamado '*Ulum naqliyya*, «Ciencias tradicionales», esto es, recibidas por tradición y basadas en el Libro sagrado y en la Tradición del Profeta y de sus Compañeros, la primera generación de musulmanes, idealizada en la posterior literatura islámica hasta el punto de ser considerada como Modelo a imitar.

Junto a estas ciencias, y una vez que se hubo ampliado el horizonte de los conocimientos que el hombre puede adquirir, debido a la expansión del Islam y a haber entrado en contacto con otras formas de cultura, surgieron las llamadas '*Ulum 'aqliyya*, esto es, las «Ciencias racionales o intelectuales», que recibieron tal denominación por proceder de la facultad natural propia del hombre, tal como podemos leer en Ibn Jaldun: «Las ciencias racionales, siendo naturales al hombre en tanto que es un ser dotado de reflexión, no pertenecen especialmente a una nación; al contrario, todos los pueblos civilizados se han entregado a su estudio y las han conocido»⁵.

Teniendo en cuenta esta clásica división de las ciencias en el mundo árabe, podemos preguntarnos ahora si la Razón queda fuera de las primeras, es decir, de las Ciencias tradicionales.

⁴ Sobre estos aspectos, cf. S. H. NASR: *Islamic Science*, Westerham, World of Islam Festival Publishing, 1976, y *Sciences et savoir en Islam*, París, Ed. Sindbad, 1979.

⁵ *Muqaddima*, trad. ingl. F. ROSENTHAL, New York, Pantheon Books, 3 vols., 1958, vol. III, p. 111.

Si consideramos que la materia de estas ciencias es dada, o está articulada, por una revelación, en lugar de serlo por la Razón, la respuesta habría de ser, en efecto, afirmativa: la Razón para nada tiene que ver con las ciencias tradicionales, quedando fuera de su ámbito. Sin embargo, tal afirmación no responde a la realidad, porque debemos precisar que, en alguna manera, la Razón está presente en esas ciencias. Y lo está porque las mismas fuentes del Islam, y, por tanto, las hontanas últimas de dichas ciencias, brindan al creyente una invitación al conocimiento.

¿Qué quiere decir esto? Si se invita al hombre a conocer es porque al creyente no se le ha dado todo el conocimiento. La revelación, en efecto, es un conocimiento dado, es la Palabra de Dios que se ha entregado al hombre. Precisamente por ser palabra, ha de ser leída: el Corán, que es un texto que hay que recitar, posee múltiples *signos*, los versículos o aleyas (de *al-aya*, «signo»). Pero hay otro texto que también el hombre tiene que leer: es la Naturaleza, en la que se encuentran numerosos *signos* de Dios. Así lo manda el Corán: «El es Quien extendió la Tierra y puso en ella montañas y ríos. En todos los frutos puso dos parejas. Hace que la noche cubra al día. Ciertamente, en eso hay signos para gentes que reflexionan»⁶. Indagando en la naturaleza, el hombre puede encontrar en ella la manifestación de la Divinidad.

Ya Algazel había ponderado la necesidad de meditar sobre las maravillas creadas como medio para llegar a conocer a Dios, según esta invitación realizada por el mismo Corán⁷. Fue, sin embargo, Averroes quien señaló explícitamente esta estimulación hacia el conocimiento, existente en el Libro revelado: «La ley divina invita a considerar los seres existentes por medio del intelecto y exige conocerlos a través de él. Esto se ve claro en diversas aleyas del Libro de Dios, como, por ejemplo, su expresión: «Extraed enseñanza, ¡oh vosotros, dotados de inteligencia!» (LIX, 2). Este es un texto que obliga a hacer uso de la argumentación racional»⁸.

⁶ Corán, XIII, 3. Se puede señalar otros muchos pasajes: XIII, 4; XVI, 11-13; XXX, 20-28; XLI, 37-39; etc.

⁷ Cf. el análisis de su obra titulada *K. al-hikma fi majluqat Allah*, realizado por M. ASÍN PALACIOS: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada, 4 vols., 1934-1941; vol. IV, p. 80. En otra obra suya inédita, de la que sólo conocemos —y, además, en versión castellana— el prólogo y dos capítulos, gracias a D. CABANELAS: «Un opúsculo inédito de Algazel: El Libro de las intuiciones intelectuales», en *Al-Andalus*, 21 (1956), pp. 19-58, donde edita y traduce el capítulo sobre el lenguaje; y «Un capítulo inédito de Algazel sobre la razón», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 8 (1959), pp. 29-46, donde traduce el prólogo y el capítulo que versa sobre la razón, podemos leer el siguiente texto: «Resulta, pues, evidente con lo que hemos dicho, que la nobleza del hombre, al igual que su capacidad, proceden de la razón, y a esto se refiere Allah en los siguientes pasajes del Alcorán...», p. 43 del segundo artículo citado.

⁸ *Fasl al-maqal*, ed. y trad. L. GAUTHIER, Alger, Éditions Carbonel, 1948, p. 1.

Hay, por consiguiente, una apelación al conocimiento y, más precisamente, al conocimiento racional, a la Razón. Es cierto que este término ('*aql*) no aparece en el Corán; pero sí se halla su raíz, '*-q-l*', que, en su origen, tenía el significado de «asir», «atar», «trabar» al camello con el '*iqal*', una especie de cordón. Este significado se hizo extensivo al pensamiento, que ase, que aprehende lo real. Hay, por tanto, una cierta presencia de la Razón en el mismo Corán⁹.

Pero hay más en los inicios del Islam. Esta invitación a un conocimiento racional no sólo aparece en el Corán, que es la primera de las fuentes de la religión, sino también en la segunda de ellas, la *Sunna* o Tradición, donde encontramos numerosos y suficientes ejemplos: «Buscad la ciencia desde la cuna hasta la sepultura, por lejos que esté, aunque sea en China», «La tinta de los sabios vale mucho más que la sangre de los mártires», «La búsqueda de la ciencia es una obligación para todo musulmán», son hadices —relatos— que remontan a la tradición del Profeta¹⁰.

Estos hadices, aplicados a todo conocimiento humano, dan prueba del interés, la importancia y el respeto que el pensamiento islámico tuvo, en líneas generales, hacia todo tipo de investigación, especialmente la racional. De esta manera, la Tradición misma recogió el sentido de la Razón como constituyente de un saber sobre las cosas, un saber que servía de complemento al conocimiento proporcionado por la revelación.

Y también la tercera de las fuentes de la Ley islámica, la llamada *Iyma'*, el consenso de la Comunidad, parece reconocer implícitamente el uso de la Razón, no tanto el de la razón teórica, pero sí el de la razón práctica, entendida como el buen sentido, el sentido común, merced al cual se pueden dictar reglas para legitimar ciertas actitudes y costumbres y prohibir otras. No hay que olvidar que al-Farabi, cuando clasifica los diversos sentidos del término «intelecto» ('*aql*), en su epístola dedicada a este tema, señala que: «El nombre 'intelecto' se dice de muchas maneras: la primera es aquello por lo que el vulgo dice de un hombre que es inteligente»¹¹, indicando claramente que es el buen sentido, la sensatez, cualidad que posee todo aquel que obra con reflexión, empleada para hacer el bien y evitar el mal.

Vemos, pues, que ya en las mismas fuentes de la religión islámica

⁹ Cf. *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, Actes du colloque tenu au Collège de France, 1974, París, Ed. J.A., 1978, pp. 26-36, discusión mantenida por M. ARKOUN, C. BOYAHYA, L. GARDET y M. RODINSON.

¹⁰ Apud L. GARDET-M. M. ANAWATI: *Introduction à la théologie musulmane*, París, J. Vrin, 1948; 2.ª ed. 1970, p. 94.

¹¹ *Risala fi ma'ani l-'aql*, ed. M. BOUYGES, Beirut, Imp. Cath., 1938, p. 3. Cf. nuestra traducción en *Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e Intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Universidad Complutense, 1981, p. 397.

está presente, en cierta manera, la Razón. De hecho, el Islam se ha pretendido siempre como algo racional: falta en él la región mística, que es la que, en otras religiones, da un carácter más irracional. Pero, además, es la misma Palabra de Dios la que mueve al hombre a hacer uso de su facultad de conocimiento, aunque sea para comprender lo que Dios mismo ha dicho en árabe.

Pese a ello, apenas hallamos un uso de la razón como facultad originante de conocimiento en los momentos iniciales del Islam. Se ha dicho, posiblemente con razón, que las condiciones políticas y sociales del régimen Omeya no permitieron a los musulmanes ocuparse de otras cuestiones que las meramente religiosas¹². En un primer momento, la única actividad a lo que se entregaron los musulmanes fue el esclarecimiento literal del texto coránico, dejando de lado su contenido intelectual; esto tiene su base en el sentido de la fe en el Islam. La fe no es, para un musulmán, la creencia en unas ideas, sino que es un confiarse, un remitirse a alguien; creer es confiar en aquel en quien se cree. De aquí que no sea una adhesión a una verdad, a unas ideas, que no se ven, sino que es un asentimiento que se rinde a un Supremo Garante¹³. El acto de fe máximo que un musulmán puede realizar es recitar la *sahada*: «No hay más dios que Dios»¹⁴.

Fue después, cuando las primeras discusiones políticas originaron determinadas cuestiones de orden teórico, cuando los temas de estudio se volvieron hacia éstas: el problema del poder y de su legitimidad, la aporía de la fe y de las obras, el asunto de la libertad y de la predestinación del hombre, tres temas que estaban íntimamente ligados entre sí¹⁵.

¹² Cf. W. HARTNER: «Quand et comme s'est arrêté l'essor de la culture scientifique dans l'Islam?», en *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Actes du Symposium International tenu au Bourdeau, 1956; París, G. P. Maisonneuve et Larose, 1956; nouv. tirage, 1975, p. 322.

¹³ Cf. L. GARDET: *Dieu et la destinée de l'homme*, París, J. Vrin, 1967, pp. 354-356.

¹⁴ Corán, II, 163.

¹⁵ La cuestión se había planteado poco después de la muerte de Mahoma, cuando Mu'awiya, después de haber sido asesinado el cuarto califa, 'Ali, pariente del Profeta, fue nombrado califa, dando inicio a la dinastía de los Omeyas. Surgió, entonces, la siguiente problemática de orden teórico, expuesta muy brevemente: ¿Es el verdadero califa, o es un usurpador? ¿Es legítimo su poder, o no? La respuesta a estas cuestiones dependería de la concepción en torno a la fe y a las obras: si para ser buen creyente sólo era menester la fe, entonces su poder era legítimo; si, por el contrario, se requerían también las obras, entonces no era legítimo. Mas, a su vez, este problema dependía de este otro: si ha actuado como lo hizo, porque el hombre está predestinado, entonces no fue responsable de sus actos, con lo cual, aunque sus obras sean detestables, es buen musulmán y su poder legítimo; en cambio, si el hombre es libre, fue responsable, su creencia no es buena y, por tanto, su poder no es legítimo. Las diversas respuestas que se dieron a estas cuestiones señalan el comienzo de la división entre los musulmanes, especialmente la doble división que aún hoy está presente en ellos: sunníes y sí'ies.

El problema de Mu'awiya todavía se discutía durante el siglo x, encontrándose-

El uso pleno de la Razón en el mundo árabe hay que buscarlo en un hecho de gran trascendencia para todo el pensamiento posterior, y al cual ya hemos aludido al comienzo: la asimilación que se hizo en el Islam de la filosofía griega, donde la Razón, como nuevo decir sobre las cosas, era el elemento fundante de ella.

La tradición historiográfica señala como punto de partida de esta asimilación el inicio de la traducción de obras científicas y filosóficas griegas al árabe, bien directamente, bien a través del siríaco. Esta tarea había comenzado en la segunda mitad del siglo VIII y estaba culminada en el siglo X, cuando casi todo el saber griego estaba vertido al árabe.

Mas este hecho no puede ser comprendido si no se conoce su prehistoria. ¿Por qué los árabes se interesaron de pronto por la traducción de obras griegas? ¿Qué provecho podían extraer de ello? ¿Cómo habían llegado a tener conocimiento de ellas para desear trasladarlas a su lengua?

Sabemos de la rápida expansión territorial de los árabes, quienes en menos de un siglo habían alcanzado la península Ibérica y la India. En su difusión, los árabes entraron en contacto con pueblos que poseían una cultura superior a la suya. Entre estos pueblos cabe señalar a los que pertenecían al círculo cultural helenístico del Oriente Medio, el más próximo, además, al solar arábigo. Entonces, ¿es posible que desde que se inició este contacto hasta el momento en que comenzaron a realizar las traducciones, siglo y medio después, no mediara ningún tipo de comunicación intelectual entre unos y otros? Aunque las noticias historiográficas no lo recogen, hemos de creer que, efectivamente, esa comunicación la hubo, tratándose de una participación de ideas efectuada de modo oral, conocida bajo el nombre de «vía difusa», frente a la «vía erudita», correspondiente a la transmisión del saber a través de las versiones de una lengua a otra¹⁶.

La vía difusa, o modo personal de penetración del pensamiento griego en el mundo árabe, es difícil de conocer por las escasas referencias que de ella se poseen. Parece que está presente bajo la forma de tradiciones populares, dichos, máximas y apotegmas, es decir, todo aquello que encaja dentro del género literario llamado por los árabes de los *antal* y de los *hikam*, proverbios y sentencias, que son reflejo de formas sapienciales.

se un eco de él en al-Farabi, o. c., pp. 4-7; trad. cit., pp. 399-405. Cf. Ch. PELLAT: «Le culte de Mu'awiya au III^e siècle de l'hégire», en *Studia Islamica*, 6 (1956), pp. 55-66.

¹⁶ Cf. P. THILLET: «Sagesse grecque et philosophie musulmane», en *Le mardi de Dar el-Salam*, MCMLV, Paris, J. Vrin, 1958, p. 60.

También el interés por la sabiduría griega debió surgir a partir de las ciencias de tipo práctico, tales como la medicina y quizá la alquimia. No está de más recordar aquí la anécdota, probablemente falsa, de la curación de la dispepsia sufrida por el califa al-Mansur, que realizó el médico nestoriano, jefe del hospital de Yundisapur, Yuryis b. Bajtisu, lo que movió al califa a interesarse por sus conocimientos, anécdota que refleja la realidad: necesidad de estos saberes¹⁷.

Esta necesidad pudo dar origen a la realización de alguna traducción aislada de obras de esta índole, como las que se atribuyen al príncipe omeya Jalib b. Yazid, que murió a comienzos del siglo VIII y de quien se dice que mandó traducir del copto obras alquímicas¹⁸. Sin embargo, estas traducciones, si es que existieron, no pasarían de ser anecdóticas, en tanto que ninguna noticia tenemos de que ejerceran influencia posterior.

Otro campo donde el pensamiento griego pudo transmitirse de modo directo —y tal vez sea éste el más importante y trascendente— es el ámbito del pensamiento religioso, tanto en lo que respecta a la misma ley musulmana como en lo que se refiere a la denominada «teología». Estamos aludiendo al primer contacto que los musulmanes mantuvieron con una teología ya constituida, la cristiana.

Este hecho vino posibilitado por el establecimiento de la capital del califato omeya en Damasco, ciudad donde el cristianismo florecía pujante, según todos los testimonios, y donde hay que destacar la presencia de San Juan Damasceno, entre otros nombres ilustres. A través de sus polémicas con los musulmanes, el Damasceno (m. c. 740) puede ser considerado como el iniciador en la formación filosófica de los teólogos musulmanes¹⁹.

Junto a todo esto que acabamos de señalar no hay que olvidar otro factor que preluvió la realización de las traducciones de Bagdad. Es el concerniente a las versiones de algunas obras filosóficas griegas acometidas por los sirios, en especial determinadas obras de Aristóteles, usadas en la teología cristiana, tales como los primeros libros del *Organon*, que constituyen un auténtico *Corpus aristotelicum syriacum*, cuya importancia está aún por determinar²⁰.

Todas estas circunstancias, sumariamente expuestas, permitieron la auténtica recepción del legado griego a través de traducciones ver-

¹⁷ Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Ed., 2 vols., 1981, vol. I, p. 46.

¹⁸ Cf. J. VERNET: *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 81.

¹⁹ Cf. L. GARDET-M. M. ANAWATI: o. c., pp. 200-207. D. J. SAHAS: *John of Damascus on Islam*, Leiden, J. Brill, 1972.

²⁰ Cf. J. A. GARCÍA-JUNCEDA: «Los Meteorologica de Aristóteles y el *De mineralibus* de Avicena», en *Milenario de Avicena*, Madrid, IHAC, 1981, p. 37.

daderamente científicas. No dudamos en emplear el término «científico» por el carácter de tal que tienen estas versiones, ya que los traductores llegaron a establecer evidentes textos críticos, empleando el cotejo de diversos manuscritos y utilizando completas y complejas técnicas para traducir, tal como podemos leer en el fragmento autobiográfico que nos ha dejado uno de los más famosos traductores de Bagdad, Hunayn b. Ishaq, el Johannitius de las versiones latinas medievales: «El libro de Galeno *Sobre las sectas* había sido traducido al siríaco por un tal Ibn Sahda, que fue un traductor mediocre. Cuando yo era joven —contaba veinte años de edad— lo traduje para un médico de Yundisapur, llamado Sirisu' b. Qutrub, de un manuscrito griego defectuoso. Más tarde, cuando yo ya estaba cerca de los cuarenta años, mi discípulo Hubays me pidió que corrigiera aquella traducción. Como entonces tenía en mi poder mayor número de manuscritos griegos, los cotejé y ofrecí un solo texto correcto; después comparé el texto siríaco con él y lo corregí. Tengo por costumbre hacer esto con todo lo que traduzco»²¹.

Esta labor de traducción comenzó a realizarse poco después de la revolución 'abbasí, régimen que, contrariamente a lo que habían hecho los omeyas, aceptó y fomentó oficialmente esta tarea, probablemente por ser ellos de origen no árabe y estar ligados al movimiento de la *Su'ubiyya*, revuelta de origen persa y de índole étnico-social, que tuvo lugar en el mundo árabe por estas fechas²².

Las traducciones se efectuaron en la ciudad de Bagdad, fundada poco después del advenimiento de los 'abbasíes para establecer en ella su capital, y en cuya perfecta ubicación, como augurio de lo que luego devendría, intervinieron diversos sabios. Bagdad se convirtió en la heredera de las escuelas filosóficas de Atenas y Alejandría²³

²¹ «Ueber die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen», ed. y trad. G. BERGSTRÄSSER, en *Abhandlungen für d. Kunde d. Morgenlandes*, 25 (1925), II, n.º 3, pp. 4-5. Hay traducción castellana de este fragmento en J. VERNET: o. c., p. 90.

²² Cf. H. A. R. GIBB: «The social significance of the Shuubiyya», en *Studies on the civilisation of Islam*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, pp. 62-73.

²³ El episodio de cómo llegó el saber desde Alejandría a Bagdad nos es transmitido por el doxógrafo IBN ABI USAYBI'Á: '*Uyun al-anba'*', ed. A. Müller, El Cairo, 2 vols., 1299/1882, vol. II, pp. 134-135, en el siguiente texto que pone en boca de al-Farabi: «Se trasladó, entonces, la enseñanza desde Alejandría hasta Antioquía, en donde permaneció largo tiempo, hasta que hubo un maestro con el que aprendieron dos hombres, que tomaron los libros. Uno de ellos era de Marw y el otro de Harran. Con el de Marw aprendieron dos hombres, Ibrahim al-Marwazi y Yuhanná b. Haylan. Con el que era natural de Harran aprendieron el obispo Isra'il y Quwayri. Ellos marcharon a Bagdad; Ibrahim se ocupó de religión y Quwayri se dedicó a la enseñanza. Yuhanná también se ocupó de religión; al-Marwazi bajó a Bagdad y se estableció en ella; de él aprendió Mattá b. Yunan. Abu Nasr al-Farabi dijo de sí mismo que había aprendido con Yuhanná b. Haylan hasta el final del *Libro de la demostración* (Analíticos Posteriores)».

Sobre este tema cf. M. MEYERHOF: «Von Alexandrien nach Bagdad», en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 23 (1930), pp. 389-429.

y en ella se dieron cita, igualmente, las cultura iraní e india, cuya influencia en el pensamiento árabe se deja sentir en diversos campos. Y en esta ciudad fue fundada la *Bayt al-hikma*, la Casa de la sabiduría, centro receptor y difusor de cultura, creación del califa al-Ma'mun (m. 833), muy interesado en el saber griego por causa de haber soñado con Aristóteles, con el que mantuvo una kafkiana conversación²⁴.

La cuestión de las traducciones del griego, o siríaco, al árabe plantea diversos problemas aun hoy día difíciles de resolver. Porque no sólo se trata de saber qué y por qué se tradujo, sino también los problemas metodológicos para realizar la traducción, así como los del lenguaje, tanto respecto al vocabulario como a la estructura de la lengua.

Nos interesa ahora señalar que una de las primeras obras que se vertieron al árabe fue el *Organon*, al menos en sus primeros libros, aquellos que corrían en manos de los siríacos. Su traductor fue el renombrado Ibn al-Muqaffa', uno de los creadores de la prosa árabe, que vivió hacia mediados del siglo VIII y que pasa por ser el introductor de la lógica aristotélica en el Islam²⁵. Este hecho fue de gran trascendencia, porque fue la lógica griega, en particular la aristotélica, la que, al introducir la Razón discursiva en el mundo árabe, hizo comprender a los musulmanes la importancia de las sugerencias dadas por el Corán, esto es, que el conocimiento es algo que también puede adquirirse, porque el hombre no debe limitarse a lo que se le ha dado en la revelación. Por ello fue la lógica griega la que proporcionó a los árabes una justificación del conocimiento científico.

Los musulmanes entendieron que la lógica era el instrumento (*ala*, *λογικόν*) que provee de reglas y normas aplicables a todo conocimiento humano. Así nos la muestran los siguientes textos, pertenecientes a diversos pensadores:

«La lógica es un instrumento canónico (*qanuniyya*), cuya observancia preserva del error a la mente al pensar. Es una ciencia práctica instrumental, en tanto que la filosofía (*hikma*) es una ciencia teórica no instrumental»²⁶.

«Le pregunté qué es la lógica. Me respondió Siyistani: Es un instrumento con el que se puede distinguir entre lo correcto y lo erróneo en materia de creencias, entre lo bueno y lo malo en materia de acción, entre lo verdadero y lo falso respecto a las realizaciones de la lengua,

²⁴ Cf. el diálogo en J. VERNET: o. c., p. 88.

²⁵ Recientemente se han editado sus traducciones de *Categorías*, *De la interpretación* y *Analíticos primeros*, así como de la *Isagoge* de Porfirio, IBN AL-MUQAFFA': *Al-mantiq*, ed. with notas and introd. in Persian by M. T. DANISHPAZHUZ, Tehran, Imperial Iranian Accademy of Philosophy, 1978.

²⁶ A. AL-YURYANI: *Kitab al-ta'rifat*, ed. G. FLÜGEL, Lipsiae, Typis Guil. Vogelii filii, 1845, p. 251.

entre lo censurable y lo loable respecto a las realizaciones de la acción»²⁷.

En efecto, la lógica es la que proporciona los cánones, las reglas, porque está basada en la Razón, porque es el despliegue de la Razón. Lógica se dice en árabe *mantiq*, que no quiere decir otra cosa que «el lugar donde está el Logos, la Razón», porque la estructura gramatical de este término corresponde a la de los nombres de lugar. Pertenece a la raíz *n-t-q*, cuyo nombre de acción, *nutq*, significaba originariamente «palabra articulada, proferida, pronunciada». Y puesto que la palabra articulada sólo la puede proferir el hombre, en tanto que está dotado de razón, de ahí que pasó a tener el sentido de «Razón». Dos textos de al-Farabi nos dan razón de esto:

«En árabe, el término *nutq* indica el intelecto²⁸ mismo, pues es la facultad por la que el hombre intelige. Indica la acción de esta facultad y también la pronunciación en el lenguaje»²⁹.

«El término *mantiq* deriva de la palabra *nutq*, que, según los antiguos, significa tres cosas. Primero, la facultad con la que el hombre concibe los objetos de razón y con la que distingue entre los actos loables y vituperables. Segundo, los pensamientos que surgen en el alma en el momento de comprender, a la que llaman *nutq* interno. Tercero, la expresión tomada por la lengua a los pensamientos del intelecto, que llaman *nutq* externo»³⁰.

En consecuencia, es la Razón, tal como se presenta en la silogística aristotélica, la que hizo viable para los árabes un conocimiento

²⁷ AL-TAWHIDI: *Muqabasat*, ed. H. AL-SANDUBI, El Cairo, 1929, p. 171. Este Abu Sulayman al-Siyistani, apodado al-Mantiqi, «el lógico», fue un conocido discípulo de al-Farabi.

²⁸ F. ZIMMERMANN, en su versión inglesa de la obra de al-Farabi a la que pertenece este fragmento, *Al-Farabi's Commentary and short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, Univ. Press, 1981, traduce «differentia» (*fasl*) en lugar de «intelecto» (*ʿaql*). El término, ciertamente, debe estar oscuro o faltar en el manuscrito, pues los editores del texto árabe colocan una interrogación tras él. Sin embargo, el segundo texto que citamos parece confirmar la lectura de los editores, en lugar de la del traductor inglés.

²⁹ *Commentary on Aristotle's De Interpretatione* (*Sarh li-kitab fi l-'ibara*), ed. by W. KUTSCH and S. MARROW, Beirut, Dar el Machreq, 1960; 2.ª ed. 1971, p. 34.

³⁰ «Al-Farabi's Introductory Risala on Logic», ed. by D. M. DUNLOP, en *Islamic Quarterly*, 3 (1956/57), pp. 227-228. Algazel, que fue el que contribuyó a la destrucción del uso autónomo de la razón en el Islam, como más adelante veremos, consideró, sin embargo, que la razón es la facultad más excelente del hombre, aquella que es causa de su «humanidad». Este sentido de la razón que estamos considerando aquí también fue visto por el mismo Algazel, quien, en su obra citada en la nota 7, señala que «la gran mayoría de las gentes sufre una marcada desorientación respecto a la naturaleza de dicha facultad y a su especial manera de comportarse, hasta el punto de que no distinguen entre la razón, el *verbum mentis*, o palabra interior, y el lenguaje... Deseamos, por tanto, exponer el verdadero contenido de estos nombres y diferenciar sus verdaderas significaciones», p. 33 del segundo artículo citado. Como vemos, están en perfecta concordancia con las palabras de al-Farabi.

propriadamente humano, el conocimiento racional. Y la posibilidad de este conocimiento fue lo que puso a los musulmanes en contacto con el νοῦς, con la facultad con la que el hombre puede obtenerlo.

Los árabes se plantearon el problema del intelecto en dos momentos. Primeramente, cuando se intentó establecer el método científico, que debía estar fundado en la lógica, método que ha de seguir todo conocimiento humano: el sabio tiene que buscar los presupuestos del conocimiento y avanzar apoyándose en ellos, de manera tal que se eleve, mediante la demostración, desde esos presupuestos —los primeros principios— hasta las conclusiones, y desde un conocimiento a otro.

Esto implica reconocer la existencia de dos tipos de conocimiento, que ya habían sido señalados por Platón: νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνώτατῷ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ³¹. Pero fue Aristóteles quien los planteó de manera definitiva y de quien los árabes lo tomarían. En primer lugar, aquel conocimiento en que se apoya la demostración, a saber, el de los principios universales evidentes por sí mismos y el de la esencia del objeto, que viene expresada por su definición; es el pensar intuitivo, al que se llega por la inducción, la ἐπαγωγή, y que requiere una facultad capaz de aprehender el concepto universal: el νοῦς entendido como facultad intuitiva. En segundo lugar, la demostración, conseguida a través del silogismo; es el pensar discursivo, dianoético: λέγω δε νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ³²; es un pensar que precisa de una mediatización para obtener la inmediatez de la esencia.

Al primero de estos dos intelectos, al νοῦς con el que el hombre adquiere los primeros principios, es al que se refiere al-Farabi en los siguientes pasajes:

«[Aristóteles] designa con él la facultad del alma por la que llega al hombre la certeza en las premisas universales, verdaderas y necesarias, sin razonamiento alguno y sin reflexión, sino por la disposición natural y por la naturaleza»³³.

«El intelecto especulativo es una facultad por la que nos llega, de modo natural, sin investigación y sin silogismo, el conocimiento cierto de las premisas universales y necesarias, que son los principios de las ciencias»³⁴.

El segundo momento en el que el mundo árabe se enfrenta con el tema de la Razón fue a propósito de la inmortalidad del alma. Con-

³¹ «La intuición intelectual para el más elevado, el pensamiento discursivo para el segundo», *República*, 511 d-e.

³² «Quiero decir el intelecto con el que el alma piensa y concibe», *De anima*, III, 4, 429 a 23.

³³ *Fi ma'ani*, p. 8. Trad. cit., p. 407.

³⁴ *Fusul muntaza'a*, ed. F. NAJJAR, Beirut, Dar el-Machreq, 1971, p. 50.

cebida ésta como substancia separada que tiende a incorporarse al mundo superior del que procede, después de la muerte, ha menester de un elemento que haga factible ese retorno. Y tal elemento es precisamente el intelecto. Este realiza su operación cuando se une con el Intelecto Agente, entidad separada y subsistente que sirve de enlace entre el mundo sensible y el inteligible.

Doble tradición griega es la que confluye, de consiguiente, en el mundo musulmán en torno a la problemática de la Razón. Por una parte, la tradición aristotélica, centrada alrededor del *Organon* y del *De Anima*. Por otra, la corriente neoplatónica, con su exigencia de una realidad superior que dé razón del mundo sensible, siendo el hombre la realidad intermedia entre ambos mundos a través de su alma, cuya potencia superior, el intelecto, exige un *Noûs* universal como fundamento; y con su necesidad de un movimiento de retorno del alma humana hacia el Uno.

Así pues, la Razón griega, como *λόγος* y como *νοῦς*, obligó al pensamiento árabe a experimentar una transformación, a sufrir una nueva orientación. Las tradicionales Ciencias religiosas, que habían surgido como explicitación literal del texto revelado, hubieron de contar, a partir de entonces, con este elemento que inicialmente no fue tenido en cuenta, aunque estuviera contenido virtualmente en las fuentes religiosas. Nuevas ciencias y nuevos conocimientos tomaron cuerpo y maduraron desde él.

II. DE LOS ÁMBITOS APLICATIVOS DE LA RAZÓN EN EL ISLÁM

Ha quedado asentado ya que la Razón no tenía por qué ser rechazada dentro de la religión islámica: era reconocida y aceptada por las fuentes de ésta. Y, merced a esa conformidad, la Razón griega pudo introducirse en la civilización árabe, aflorando en la multiplicidad de formas que dieron expresión a esa civilización.

El Libro revelado a los árabes no contiene un conjunto de doctrinas sistematizadas. Hay en él algunos principios, ciertas disposiciones de tipo jurídico, unos pocos detalles de rito y de culto, pero nada más. Esto lo ha expresado certeramente I. Goldziher cuando afirma: «No comprendemos al Islam sin Corán, pero el Corán solo no basta para entender plenamente al Islam en su marcha histórica»³⁵. Fue menester que los musulmanes hicieran un desarrollo de esos elementos. El Corán introducía, de esta manera, una situación hermenéutica en la vida de los creyentes. El Libro debía ser interpretado para extraer de él cuanto fuera posible para la edificación de la religión y de

³⁵ *Le dogme et la loi de l'Islam*, París, Alcan, 1920; nouv. tirage, P. Geuthner, 1973, p. 26.

la comunidad³⁶. Esta situación hermenéutica implicó un ejercicio de la inteligibilidad, que habría de aplicarse a los diversos niveles de significación contenidos en el Libro: el ético-jurídico, el histórico, el gramatical-literario y el metafísico-científico. A estos diversos planos, señalados por M. Arkoun³⁷, habría que añadir el tal vez más importante de todos, aquel que se refiere al dogma esencial del Islam: la afirmación de la unidad y unicidad de Dios, que dio origen a la ciencia del *Tawhid*, de la cual surgiría posteriormente, en tanto que desarrollo de ese dogma y en tanto que apología defensiva, la llamada '*Ilm al-Kalam* o teología musulmana.

Los tres primeros niveles, más éste que denominaríamos «teológico», engendrarían las Ciencias tradicionales, también designadas «islámicas», que se dividirían en dos grupos: las propiamente religiosas, aquellas cuya finalidad primordial era la exégesis de los enunciados coránicos, y que podríamos reducir a la '*Ilm al-Fiqh* y a la '*Ilm al-Kalam*, Derecho y Teología, respectivamente. Y las auxiliares, que, teniendo como fundamento el mismo Libro, servían de ayuda para esa exégesis, siendo principalmente dos: la '*Ilm al-Nahw* y la '*Ilm al-Ta'rij*, Gramática e Historia. El cuarto nivel daría lugar a las Ciencias racionales, en las que tendrían cabida la Filosofía y las restantes ciencias de origen no árabe.

Las Ciencias tradicionales, como ya hemos señalado, están basadas en un texto sagrado que, precisamente por serlo, no necesita de ninguna justificación. El dato revelado es algo que está exento de las exigencias de la racionalidad. Pese a ello hay una cierta demanda de racionalidad en la misma revelación, según hemos hecho notar ya.

La primera ciencia en la cual encontramos una respuesta o esta exigencia es la ciencia del Derecho, la ciencia de la ley musulmana, en donde no sólo es posible encontrar un elevado grado de coherencia y perfección en el sistema jurídico, lo que nos lleva a afirmar sus méritos desde el punto de vista racional³⁸, sino también un gran uso de la razón en la misma metodología de esa ciencia. Pero, además, el mismo nombre de la ciencia, *Fiqh*, es un término que procede de la raíz *f-q-h*, cuyo sentido originario es el de «comprender», «entender»; *fiqh* sería entonces la aplicación intelectual, la acción de comprender racionalmente.

³⁶ No hay que olvidar que en el Islam religión y política son algo inseparable, lo cual puede explicar acontecimientos actuales del mundo árabe, mal analizados en los medios de comunicación precisamente por creer que, como en el cristianismo, son instancias independientes.

³⁷ *Essais sur la pensée islamique*, París, Maisonneuve et Larose, 1973, p. 17.

³⁸ Cf. R. BRUNSCHVIG: «Logic and law in classical Islam», en *Logic in classical Islamic culture*, ed. by G. E. von GRUNEBAUM, Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1970, pp. 12-14.

En el Islam no se establece ninguna distinción entre religión y ley: la *sari'a* es la única ley, religiosa y civil, que rige todo el acontecer musulmán. De aquí que sean sinónimos, como podemos leer, por citar un ejemplo de ello, en un texto de al-Farabi: «*Milla* (religión instituida), *sari'a* (ley) y *din* (religión) son nombres sinónimos»³⁹. Y la ley estaba contenida, de forma rudimentaria, vacilante e incierta, en el Libro revelado. Era preciso, en consecuencia, constituir un sistema de normas y reglas referente a las obligaciones del creyente; en otras palabras, había que dar forma al conjunto de prescripciones jurídico-religiosas y éticas por las cuales se rigiera la comunidad.

Inicialmente tales reglas surgieron de las decisiones particulares de los primeros responsables del nuevo Estado, basadas en el anterior derecho consuetudinario y en las enseñanzas de Mahoma, recogidas en el texto y en los hadices, palabras atribuidas al Profeta o acciones realizadas por él, referidos por una serie ininterrumpida de testigos auténticos, que constituyen la *Sunna* o Tradición.

El procedimiento que se utilizó para tomar esas decisiones y conformar un primer sistema de reglas era un método en el que ya se adivina la razón: el *iytihad* o elaboración personal, resultado de una reflexión fructuosa sobre el texto y sobre los hadices, cuya finalidad era la de emitir un juicio u opinión personal (*ra'y*). Se solucionaban así los problemas planteados por las cambiantes condiciones sociales en las que el Islam primitivo se desenvolvía. La mutabilidad que caracteriza a este primitivo derecho musulmán hizo posible el perfecto acuerdo entre ley y realidad social, hecho infrecuente en cualquier sistema jurídico establecido⁴⁰.

Los primeros especialistas en cuestiones de jurisprudencia se fueron agrupando en lo que se ha llamado «antiguas escuelas jurídicas», que, sin implicar organización, unidad de doctrina o enseñanza regular, tienen como rasgo en común el ser los primeros que integraron la tradición viva en sus soluciones.

Del desenvolvimiento de estos primeros grupos nacieron las auténticas escuelas de derecho, cuya característica fue el constituirse en torno a un maestro. De ellas surgió la auténtica '*Ilm al-Fiqh*, siendo el sistematizador de esta ciencia al-Safi'i (m. 820). Lo que verdaderamente impulsó el nacimiento de esta ciencia fue el cambio de régimen político, la suplantación de los Omeyas por los 'Abbasíes. La preocupación islamizadora, pero no arabizante, del nuevo sistema político inició la transformación teocrática del Islam; los 'abbasíes,

³⁹ *Kitab al-milla*, ed. M. MAHDI, Beirut, Dar el Machreq, 1968, p. 46.

⁴⁰ Cf. J. SCHACHT: «Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam», en *Classicisme*, pp. 141-143.

como ha señalado I. Goldziher⁴¹, no sólo realizaron una revolución política, sino también religiosa.

Con excepción de las dos escuelas literalistas, la *hanbali* y la *zahiri*, que defendían una lectura literal del texto y que rechazaban todo juicio emitido por la razón, las restantes fueron las que estabilizaron la metodología racional en el Fiqh, aceptando incluso principios provenientes de la filosofía griega.

El *qiyas*, considerado por muchos autores como cuarta fuente de la ley, no pasa de ser un procedimiento metodológico. Las connotaciones racionales de esta técnica nos las proporciona el mismo término: *qiyas* designa, en filosofía, el silogismo aristotélico. Este primer método del derecho consistía en extraer de una regla preexistente una nueva norma aplicable a un caso nuevo, análogo o similar al anterior; ello requería el uso de cualquier modo particular de razonamiento lógico, fuera el razonamiento por analogía, fueran los razonamientos «a potiori», «a maiore ad minus» o «a minore ad maius»⁴². Se trataba, en definitiva, de un razonamiento de dos términos, que se apoyaba en un tercero oculto que constituía la *'illa*, la causa o *ratio legis*. Este método surgió como reacción contra las soluciones excesivamente personales de los *muytahidun*, de aquellos que practicaban el *iytihad* ya descrito; es decir, fue concebido como limitación de la excesiva casuística formada en torno a la opinión personal.

Una segunda fórmula empleada, también con fundamento racional, fue el *istihsan*, el encontrar algo bueno y hermoso, esto es, determinar lo mejor haciendo prevalecer una regla válida para la comunidad, estableciéndola a través de un razonamiento basado en consideraciones sociales y prácticas. Método usado especialmente por la escuela de Abu Hanifa (m. 767), servía para justificar la adopción de reglas y criterios ya existentes y para admitir normas contrarias a las precedentes.

Finalmente, el *istislah*, encontrar algo apropiado, era una técnica muy semejante a la anterior, distinguiéndose de ella en leves matices. Se cifraba en reconocer como útiles y apropiadas aquellas reglas que tendían a conservar y favorecer los elementos de interés general para la comunidad. Fue empleado en la escuela *maliki*, de gran implantación en al-Andalus, que, siendo una escuela defensora de la tradición, sin embargo admitía la interpretación personal en tanto que podía favorecer al bien público.

Hay, pues, en la Ciencia del Derecho islámica una presencia de la Razón, oculta ya en la misma etimología del término que la nom-

⁴¹ O. c., p. 40.

⁴² Cf. J. SCHACHT: *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 124.

bra, pero presente en la metodología empleada, en especial en el primero de los tres procedimientos citados. Hay, además, incluso una presencia de la lógica aristotélica en esa metodología, sobre todo en las escuelas jurídicas del 'Iraq⁴³.

El origen de la ciencia de la Gramática en el Islam es más controvertido que el de la constitución de las demás ciencias. Hay quien la ve como dependiente en gran manera de la lógica griega; hay quien sugiere que su origen radica en los primeros problemas jurídicos planteados en el Islam; hay, en fin, quien opta por decir que se trata de una derivación de la gramática griega⁴⁴.

No obstante, hemos de partir de un hecho claro y evidente: la revelación había sido dada en una lengua determinada, la árabe: «Esto es una lengua árabe clara»; «Libro cuyas aleyas se han explicitado como Corán árabe para gente que sabe»⁴⁵. Otros pasajes coránicos insisten en este hecho. Entonces, con el fin de fijar la lengua hablada por Mahoma y el texto comunicado en ella, se procedió, poco después de la muerte del Profeta, a la constitución de un texto único, la llamada Vulgata de 'Utman, lo que implicó la elección de unas determinadas pautas gramaticales en detrimento de otras. Ello suponía la existencia de unas ciertas preocupaciones gramaticales, que fraguaron en la configuración de una cierta «escuela gramatical» de Medina, centrada en la elaboración de ese texto único, cuya actividad versaría sobre los primeros problemas que dicho trabajo plantearía, tales como la adopción de los puntos diacríticos y el sistema de vocalización⁴⁶.

El origen de la gramática árabe entonces hay que buscarlo en los mismos árabes, sin necesidad de recurrir a influencias ajenas, como ya reconociera G. Weil⁴⁷ y como recientemente ha explicitado H. Fleisch. Pero también hay que reconocerlo en la necesidad en que se vieron los pueblos árabes, aunque musulmanes, para acceder a la lengua en la que Dios se había expresado.

⁴³ Cf. I. MADKOUR: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, París, J. Vrin, 1934; 2.ª ed., 1969, pp. 256-265.

⁴⁴ Sustentan la primera opinión: A. MERX: *Historia artis grammaticae apud syros*, Lipsiae, 1889; reimp. Nendeln, 1966. I. MADKOUR: o. c., pp. 16-19. H. FLEISCH: *Traité de philologie arabe*, Beirut, Dar el-Machreq, vol. I, 1961, p. 23. La segunda opinión es mantenida por M. C. CARTER: «Les origines de la grammaire arabe», en *Revue des Etudes Islamiques*, 40 (1972), pp. 69-97. La tercera es la emitida por C. H. M. VERSTEEGH: *Greek elements in Arabic linguistic thinking*, Leiden, J. Brill, 1977, p. 15.

⁴⁵ Corán, XVI, 103; XLI, 3, respectivamente.

⁴⁶ Cf. AL-FARRA', gramático de Kufa, m. en 822, quien en su *Ma'ani al-Qur'an*, El Cairo, 1955, vol. II, p. 81, hace alusión a los «gramáticos de Medina», interesados en conservar la integridad de la lengua coránica y en profundizar, a través de las palabras, en el conocimiento del texto.

⁴⁷ *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, Leiden, J. Brill, 1913, p. 12.

Los primeros intentos, conocidos a través de una tradición *si'si*, para crear una gramática remontan a un tal Abu-l-Aswad al-Du'ali, por consejo del último de los califas *rasidun* (los bien guiados), 'Alí. Los discípulos de al-Du'ali se ocuparon, al parecer, en descubrir e identificar los hechos gramaticales en el texto revelado, comparándolo con otras obras; procedían a clasificarlos y reunirlos con el fin de extraer algunas leyes que permitieran interpretar las estructuras gramaticales.

La consolidación de la Gramática como ciencia tuvo lugar una vez más, bajo el califato 'abbasí, a través de los trabajos realizados en las escuelas de Basra y Kufa, surgidas en la segunda mitad del siglo VIII, en cuyas concepciones lingüísticas se pueden encontrar dos tipos de filosofía que reflejan percepciones distintas del universo y donde podemos encontrar una aplicación de la Razón a esta ciencia, pues ya se encuentra en ella una profunda influencia de la lógica aristotélica.

La escuela de Basra, en la que hay que destacar la presencia del persa Sibuyen, o Sibawayh, según la arabización de su nombre (m. 793), cuyo *Kitab* marca el comienzo de la ciencia gramatical en tanto que ciencia, se caracterizó por una coordinación racional de la lengua, para lo cual era preciso determinar unos criterios generales que excluyeran toda excepción. El lenguaje es como un espejo en el que se reflejan finalmente los fenómenos, los objetos y los conceptos; por ello debe seguir las mismas leyes que el pensamiento y la naturaleza, en las cuales no se puede encontrar excepción alguna. Los gramáticos de esta escuela se entregaron a la tarea de mostrar la recíproca relación entre lenguaje e intelecto: era necesario que el lenguaje se incluyera en las categorías racionales y lógicas para mostrar la validez universal de sus normas; éstas eran reglas que debían aplicarse necesariamente. La escuela basri era, por tanto, estrictamente normativa.

Como rival político de la escuela de Basra apareció la de Kufa, que, unida a tendencias *si'ies*, era mucho más libre en admitir reglas, puesto que éstas podían ser tanto generales como particulares, siendo válidas para cada caso individual. De esta manera, la noción de excepción perdía su sentido. Era, en consecuencia, un método anomalístico, como lo ha denominado G. Weil⁴⁸: los kufies estaban dispuestos a incorporar todo caso anómalo a su sistema de reglas. Esto no quiere decir otra cosa más que la fuente primera y principal de la gramática debía ser la tradición; su sistema consistía en una suma

⁴⁸ O. c., vol. II, 1979, p. 507, donde retoma la tesis de su primer volumen y de su «Esquisse d'un historique de la grammaire arabe», en *Arabica*, 4 (1957), pp. 1-22.

⁴⁹ O. c., pp. 29-37.

de decisiones particulares, pronunciadas ante cada caso individual. Así, los esquemas paradigmáticos se multiplicaban infinitamente.

Una tercera escuela, la de Bagdad, parece que trató de conciliar las dos posiciones anteriores, aunque en opinión de H. Fleisch⁵⁰ fue la misma escuela de Basra la que se prolongó en Bagdad, siendo los bagdadíes los creadores del fantasma de la escuela de Kufa. Lo cierto es que a finales del siglo IX y en la primera mitad del siguiente, Bagdad aparece poblada de gramáticos, en los que se puede apreciar una nueva mentalidad. Si se comparan los tratados anteriores con los de esta época se observan nuevos elementos no presentes en los precedentes, elementos que pertenecen tanto a la gramática como a la lógica griegas: uso frecuente de términos lógicos y métodos dialécticos en los debates gramaticales y presencia de aspectos compartidos por las dos gramáticas, tales como definiciones de nombres y verbos; argumentos sobre la prioridad de los nombres; la distinción estoica entre dos niveles de lenguaje, transformada en la diferenciación entre palabras simples y compuestas; etc.⁵¹

La importancia de esta escuela de Bagdad en el ámbito de la racionalidad dentro del pensamiento árabe está puesta de manifiesto por el interés que despertó entre los filósofos. De la íntima relación existente entre lógica y lenguaje nos da constancia uno de los pocos hechos biográficos que se nos han conservado de al-Farabi: mientras estudiaba gramática árabe en Bagdad con el célebre gramático al-Sarray, éste aprendía lógica de él⁵². Y también nos da testimonio de ella la renombrada discusión habida en Bagdad en el año 932 en presencia del visir del califa al-Muqtadir, sobre los respectivos méritos del lenguaje y de la lógica, celebrada entre el famoso traductor y lógico Abu Bisir Mattà b. Yunus y el joven jurista, teólogo y gramático Abu Sa'id al-Sirafi⁵³.

Es así como la Razón se nos muestra presente también en la ciencia de la Gramática. Partiendo del modelo perfecto, que es el Corán, esta ciencia pudo ofrecer al pensamiento musulmán un conjunto de categorías y un vocabulario con el cual expresarse. La importancia de las consideraciones gramaticales en el Islam no sólo afecta al punto de vista de la lengua, sino igualmente al pensamiento mismo.

⁵⁰ *Traité*, vol. I, p. 15.

⁵¹ Cf. VERSTEEGH: o. c., pp. 115-116.

⁵² IBN ABI USAYBI'A: o. c., vol. II, p. 134. El mismo al-Farabi ha dedicado varias páginas a este tema en diversas obras, en especial, *Ihsa' al-'ulum, Kitab al-huruf* y su ya citado *Sarh li-k. al-'ibara*.

⁵³ El texto de este debate se nos ha conservado en AL-TAWHIDI: *al-Imta' wa-l-mu'anasa*, El Cairo, 3 vols., 1939-1944, vol. I, pp. 108-128. Cf. M. MAHDI: «Language and Logic in classical Islam», en *Logic in...*, pp. 51-83.

Un nuevo ámbito del pensamiento islámico donde la Razón pudo asentarse fue la ciencia de la Historia. Esta, en tanto que ciencia, se fundamentó en la concepción que el Islam se había hecho de la historia, concepción que ofrece muchos paralelismos con las que se encuentran en el judaísmo y en el cristianismo.

El Corán presenta la historia como el tiempo que transcurre entre la creación del hombre y el día del Juicio Final. Durante ese transcurso tienen lugar las vidas de los hombres y de los pueblos, en una serie de actos que se repiten continuamente; por esto todas las acciones humanas toman una apariencia de permanencia que sirve de estímulo para recordarlas. De modo que, como tiempo que ha de ser vivido, el hombre tiene la necesidad de conocer la historia para extraer de ella todas las enseñanzas que le sean útiles para su salvación. Hay que estudiar las acciones del pasado para apreciar el valor de las acciones presentes, cuyo fin es el futuro, determinado éste por el fin del mundo. Pasado, presente y futuro se funden así en estrecha unidad.

Los árabes preislámicos no tenían conciencia de su situación histórica. Quizá por ello su único quehacer histórico se limitara a la narración de los días de batalla y a la enumeración de las genealogías de clanes y tribus, lo que implica un concepto biológico de patria en lugar del territorial hoy imperante⁵⁴. Fue el Islam lo que hizo que los árabes tomaran conciencia de ella y fue entonces cuando pudo surgir la ciencia.

El inicio de la Historia tuvo su base en los distintos datos históricos presentes en el Libro revelado. Sin embargo, el estímulo más grande radicó en la vida de Mahoma, quien, en virtud de aquella concepción, era el máximo ejemplo que había de ser imitado⁵⁵. Es la razón por la que la Historia debía comenzar por la vida del Profeta, por las circunstancias que atravesó hasta completar su misión, las actividades de los Compañeros y el período privilegiado de los orígenes del Islam. Conocer todo esto ayudaría a comprender el sentido de la revelación. Se trataba, por tanto, de buscar unos fines edificantes, pero que, a la vez, eran partidistas, puesto que a través de ellos se intentaba justificar unas determinadas opciones políticas con el consiguiente menoscabo de otras. De esto surgieron los dos grandes objetivos que presidieron la ciencia histórica en el Islam: legitimar el poder del sucesor de Mahoma y señalar el carácter de lección que tienen los acontecimientos pasados, en los que el hombre aprende las acciones imitables y las evitables.

⁵⁴ Sobre esto último, cf. J. VERNET: o. c., p. 55, n. 130.

⁵⁵ Cf. Corán, XXXIII, 21.

Ambos fines, siempre presentes de un modo u otro, marcan las dos etapas, claramente diferenciadas, que existieron en la ciencia de la Historia, caracterizada cada una de ellas por el predominio de un objetivo sobre el otro. Entre las dos cabe señalar un período intermedio, que indica el tránsito de una a la otra.

Las obras que pertenecen a la primera etapa, que comprende los dos primeros siglos del Islam, exhiben manifiestamente el primer objetivo. Ya hemos aludido antes al problema de la legitimación del poder constituido. Esta cuestión está expresada en las primeras obras historiográficas, donde se trata de juzgar y guiar la acción política del presente poniéndola en relación con la experiencia espiritual y temporal del Profeta. Hay un rasgo común a todas las obras de este momento: la idealización de la «Edad fundadora»⁵⁶, momento histórico que representa el prototipo de la conducta religiosa, de la acción humana y de la organización político-social. Es una historiografía de claro corte religioso, cuyo problema era definir el estatuto del creyente para justificar así la legalidad del poder.

Durante el período de transición el carácter religioso desaparece para convertirse en una historia utilitaria. Las obras ahora entran a formar parte del género *adab*, esto es, de todos aquellos conocimientos considerados necesarios para todo hombre culto (*adib*). Son escritos dominados por una idea general: el deseo de conocimiento. Los historiadores ya han entrado en contacto con el pensamiento griego. Unos lo aceptan, otros lo rechazan. Entre estos últimos hay que destacar a Tabari (m. 923), formado en el ambiente de controversia entre tradicionalistas y helenizantes; para él, la historia no es una disciplina racional, pues la razón no puede tener ningún significado dentro de ella: «Los historiadores no han de usar deducciones racionales ni explicaciones intelectuales», nos dice al comienzo de su *Ta'rij*⁵⁷. Al contrario de él, Mas'udi (m. 956) ve la historia como un ámbito referido a ideas filosóficas y científicas, por lo cual hay que tratar en ella problemas y cuestiones nuevas, tales como la relación del entorno natural a la historia humana y la analogía que existe entre los ciclos de las plantas y los animales, por una parte, y las instituciones humanas, por otra⁵⁸. Ambos fueron los más grandes historiadores de esta época.

Es este ideal de conocimiento el que da paso a una nueva concepción de la historiografía, en la que el segundo objetivo señalado se hace más patente y adquiere su primacía. En las obras de esta época

⁵⁶ Cf. M. ARKOUN: *La pensée arabe*, París, PUF, 1975, p. 21.

⁵⁷ Ed. M. J. de GOEJE et al., *Lugduni Batavorum*, 15 vols., 1897-1901; vol. I, p. 6.

⁵⁸ Cf. *Muruy al-dahab (Les prairies d'or)*, ed. BARBIER DE MEYnard et P. de COURTELLE, París, 9 vols., 1861-1917; vol. IV, pp. 101-104 y 179-286. *Al-Tanbih wal-israf*, ed. A. I. AL-SAWI, El Cairo, 1357/1938, pp. 2-8.

la perspectiva se hace más universal y gira en torno al hombre. La obras de Mas'udi ya lo preludia. Ahora interesan menos los problemas religiosos; tampoco se tiende a un conocimiento como un fin en sí mismo. Es porque la Razón ha entrado de lleno en el campo de la historiografía: la historia tiene que referirse, a partir de este momento, a la incardinación del hombre en una sociedad; por eso su punto de referencia tiene que ser una filosofía ética y política.

Con la aceptación del pensamiento griego, la sabiduría que éste representa, queda ligada a la historia: la sabiduría señalaba la conducta ideal a seguir, que coincidía con la manifestada por la revelación; la historia, al examinar las conductas de los pueblos, proporcionaría los medios para alcanzarla. Fue así como las acciones humanas se consideraron bajo una perspectiva ética que había de influir en la conducta política. La historia se convertía en «lección» que había de ser aprendida.

Aunque ya en la obra de Sa'id al-Andalusi (m. 1070), *Tabaqat al-Umam*⁵⁹, donde el autor nos ofrece la historia, el carácter, la vida social y la cultura de las diversas naciones, encontramos la concepción de las ciencias, cultivadas en cada una de esas naciones, como expresión de la razón humana, representando cada uno de esos pueblos un momento decisivo en la historia de la humanidad, sin embargo, las dos obras más representativas de este período pertenecen al persa Miskawayh (m. 1030) y al tunecino Ibn Jaldun (1406).

La historia no es más que una continua repetición de hechos, nos dice Miskawayh en sus *Tayarib al-Umam*⁶⁰, por lo cual el hombre puede extraer enseñanzas útiles. De aquí que la historia apunte al comportamiento moral y sea misión del historiador enseñar al hombre el camino que ha de seguir para alcanzar la felicidad. Pero el hombre sólo puede aprender la lección positiva si apela a la razón, única que le ha de permitir escapar de las dificultades que le impiden su marcha hacia la perfección. Por tanto, es misión de la historia enriquecer la experiencia de los hombres, perpetuar las lecciones del pasado y, sobre todo, hacer posible un adecuado ejercicio de la razón⁶¹. Se aprecia en esta obra un propósito didáctico filosófico-político.

Por su parte, Ibn Jaldun, autor del *Kitab al-'ibar* (Libro de las lecciones), cuyo prefacio —la *Muqaddima*— le ha valido fama universal, considera la historia desde un punto de vista más sociológico que ético: la historia debe ser un estudio científico de todos los pueblos,

⁵⁹ Ed. L. CHEIKHO, Beirut, 1912. Trad. franc. *Les catégories des nations*, par R. BLACHÈRE, Paris, Larose, 1935.

⁶⁰ Prefacio editado por M. ARKOUN, en *Essais*, p. 81.

⁶¹ Cf. M. ARKOUN: *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 329-354.

en el que se lleve a cabo un análisis crítico de las causas explicativas de la civilización ('*umran*)⁶² humana. Y debe ser un estudio científico porque la historia, en su aspecto interno, ha de ser una investigación racional y teórica «de las causas y orígenes de las cosas existentes», ha de proporcionar «un profundo conocimiento del cómo y del porqué de los sucesos; por esta razón, la historia está firmemente enraizada en la filosofía»⁶³. La indiscutible finalidad de la historia es, entonces, darnos a conocer el verdadero estado natural del hombre: que es una realidad social y que vive, en consecuencia, en una civilización; como complemento de ello, la historia ha de exponer todos los acontecimientos que tengan que ver con ese estado del hombre.

La Teología musulmana, el *Kalam*, surgió con posterioridad a estas otras ciencias que hemos considerado hasta aquí, pues fue uno de los frutos que produjo la nueva orientación que supuso la recepción del pensamiento griego en el Islam, aunque sus orígenes y precedentes puedan rastrearse anteriormente.

El *Kalam*, término que no empezó a utilizarse con regularidad hasta comienzos del siglo IX, encuentra sus primeros fundamentos en las elaboraciones que los primitivos grupos religioso-políticos habían hecho respecto a la doctrina musulmana, a raíz de las actitudes adoptadas ante el problema de la sucesión al califato, de lo que ya hemos dado noticia. El conjunto doctrinal de esta elaboración fue ambiguo y variable, mas, unido al desarrollo natural del pensamiento religioso habido en Medina en el período llamado de «preformación»⁶⁴, suscitó problemas tales como el de la creación del Corán, el pecado y la libertad del hombre.

La auténtica constitución del *Kalam* como ciencia tuvo lugar más tarde, después que el incipiente pensamiento musulmán hubo entrado en contacto con una teología ya elaborada, la cristiana de los Padres de la Iglesia. La polémica suscitada entre cristianos, entre los

⁶² Véase nota 2.

⁶³ *Muqaddima*, trad. cit., vol. I, p. 4. Existe traducción castellana de esta obra, realizada por Juan FERES, con estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías TRABULSE, México, FCE, 1977. Aunque se presenta como «vertida del árabe al español», p. 8, sin embargo, según la comparación de diversos pasajes que hemos realizado, nos parece que es una re-traducción de la versión francesa de M. de SLANE, París, Imp. Imperiale, 3 vols., 1863-1868, reimp. P. Geuthner, 1938, con alguna modificación introducida, posiblemente, de la otra versión francesa existente, a la que se cita, la de V. MONTEIL, Beirut, 1967. Las mismas notas corresponden, en su mayor parte, textualmente a las de SLANE. Incluso en las páginas 942-946 se introduce un apartado titulado *Observaciones del traductor francés* (j), al final del cual se advierte que estas observaciones pertenecen a M. de Slane. También la transliteración de los nombres árabes es la existente en la versión francesa, sistema de transliteración desusado ya en todos los ámbitos internacionales. ¿Hasta cuándo las editoriales —máxime si son de prestigio, como es el caso de F.C.E.— nos van a seguir dando gato por liebre?

⁶⁴ Cf. L. GARDET - M. M. ANAWAIT: o. c., pp. 26-31.

que destacó el Damasceno, y religión islámica, a la que hemos aludido antes, tuvo como resultado la defensa que los musulmanes tuvieron que hacer de su fe. Por ello, como certeramente afirman L. Gardet y M. M. Anawati⁶⁵, el *Kalam* fue en sus orígenes una «apología defensiva».

La consecuencia de esto fue que los musulmanes hubieron de acudir a los mismos métodos que la teología cristiana empleaba para combatirla: el uso de la razón, tal como venía dado por la filosofía griega. Para Juan de Damasco la filosofía tenía como objeto aportar los elementos necesarios para la exposición teológica. Hay en él una utilización de la filosofía como instrumento de la teología, instrumento que servía para la definición de términos y para delimitar los problemas; pero en ningún momento se apropia la teología de la filosofía. La misma fórmula encontramos en el *Kalam*, si bien, al contrario que en el Damasceno, los *mutakallimies* sí adaptan una filosofía a la teología: hay en ellos una gnoseología que intenta autenticar el conocimiento y el razonamiento; una cosmología que, en forma de atomismo, expresa el dogma coránico de la trascendencia divina; y hay una elaboración de la lógica, de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica. Pero es una filosofía que tiende a legitimar el esfuerzo dialéctico del *Kalam*: se trata de defender la fe por la razón⁶⁶. Ello implicaba considerar los principios de la religión a la luz de la razón, como afirmó el *mu'tazilí* Abu Hayyan al-Tawhidi (m. 1019)⁶⁷.

De esta manera, el *Kalam* no sólo fue concebido como apología defensiva, sino también como comprensión racional de la fe. De hecho, el término se ha aplicado a todos los intentos realizados en el Islam para elucidar racionalmente el dato revelado, motivo por el que esta ciencia corresponde, en cierta manera, a la Teología cristiana; pero sólo «en cierta manera», porque no responde exactamente al mismo concepto de teología, ya que ésta fue entendida en el cristianismo como una ciencia cuyo fin era sacar sus propias conclusiones a partir del dato revelado, mientras que en el Islam hay que entenderla como el intento de explicitar y precisar, a través de la razón, el sentido de la revelación. El *Kalam* se caracterizó entonces como una dialéctica racional que operaba sobre conceptos teológicos,

⁶⁵ Ibidem, p. 312. Esta opinión es rechazada por A. BADAWI: *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J. Vrin, 2 vols., 1972, vol. I, pp. 9-11. Sin embargo, la confirma J. VAN ESS: «The logical structure of Islamic theology», en *Logic in...*, p. 24, al expresar que el *Kalam* tuvo que pensar en categorías de defensa y ataque desde sus comienzos.

⁶⁶ Cf. L. GARDET - M. M. ANAWATI: o. c., pp. 200-204. L. GARDET: «Philosophie et religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire», en *L'élaboration de l'Islam*, colloque de Strasbourg, 1959, París, PUF, 1961, pp. 46-47.

⁶⁷ *Tamarat al-'ulum*, El Cairo, 1923 h., pp. 192-193. Sobre el racionalismo de este autor, cf. M. ARKOUN: *Essais*, pp. 95-100.

siendo los *mutakallimies* unos apologistas dedicados a sostener los artículos de su creencia recurriendo a la dialéctica. Por ello, Van Ess afirma que el término «*kalam*» deriva del griego *διάλειξις*⁶⁸. Es una dialéctica que arguye con los argumentos del contrario, una dialéctica que tiende a convencer y a triunfar sobre cualquier asunto. La crítica que les dirigió al-Farabi a los *mutakallimies* estaba, pues, justificada⁶⁹.

Los primeros teólogos fueron los que recibieron el nombre de *Mu'tazila*, que pasan por ser los teólogos racionalistas del Islam. Sin llegar a constituir un grupo homogéneo, pues hay entre ellos notables divergencias, estuvieron animados por un mismo espíritu: el de ampliar las fuentes del conocimiento religioso. Y elevaron al rango de criterio en los asuntos de fe a la razón humana. De la importancia que ésta adquirió nos da razón un fragmento de Bishr b. al-Mu'tamir, en el que expresa la magnificencia de la razón como exploradora y compañera en el bien y en el mal⁷⁰.

Muchos de ellos consideraron que la razón es la facultad capaz de alcanzar la ciencia teórica y de dirigir las actividades del hombre, siendo su guía interior y aquella que le impulsa a decidir sobre el bien y sobre el mal. Sin embargo, la ciencia que el hombre adquiere por mediación de ella tan sólo le permite asimilar el dato revelado. La *Mu'tazila* fue así la primera que hizo valer los derechos de la razón en la teología islámica, pese a lo cual no fueron capaces de hacer que la razón alcanzara sus últimas consecuencias. Fue su actitud racionalista, en cambio, la que preparó y abonó el terreno para la aparición de la filosofía en el Islam. Logrando evadirse de los presupuestos dogmáticos del *Kalam*, al-Kindi pudo comenzar a desarrollar un pensamiento filosófico: para él la razón no sería ya solamente una facultad que sirve para proporcionar los métodos de interpretación de la revelación, sino que está por sí misma capacitada para obtener la verdad. A pesar de que los *mu'tazilites* fueron considerados como forma heterodoxa del Islam, la razón que ellos habían aportado a la teología fue institucionalizada en la llamada ortodoxia, a través de otra escuela de teólogos.

Con el fin de refutar las novedades introducidas por la *Mu'tazila* y como reacción contra su racionalismo, apareció una tendencia hacia la tradición como fuente de conocimiento en la ortodoxia sunní. El artífice de ella fue Abu -l-Hasan al-As'ari (m. c. 960), quien pretendió

⁶⁸ O. c., p. 24. Cf. también H. CORBIN: *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, pp. 152-153.

⁶⁹ En diversos lugares, al-Farabi dirige una viva crítica contra los *mutakallimun* y sus métodos, en especial en las siguientes obras: *R. fi ma'ani -l-'aql*, *Tahsil al-sa'ada*, *Comentario a los Topica*, cf. G. VAJDA: «Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia», en *Revue des Etudes Juives*, 126 (1967), pp. 376-397.

⁷⁰ Cf. I. GOLDZIEHER: o. c., pp. 81-82.

volver a un pensamiento religioso más conforme con el espíritu profundo del Islam y más cercano al texto revelado. Su movimiento, como ya lo viera W. Spitta⁷¹, fue un intento de regenerar la religión, excesivamente penetrada de elementos extraños.

No obstante, al-As'ari no desdeñó el valor de la demostración racional, aunque mantuvo la tesis de que la razón no era criterio absoluto ante la fe. Hay, por consiguiente, en él un intento de combinar razón y tradición.

Su reacción teológica dio lugar a un cambio profundo en el *Kalam*, tanto teórica como metodológicamente. Por lo que se refiere a este último aspecto, se aprovechó del conocimiento de las obras lógicas de Aristóteles, mientras que en el aspecto doctrinal se situó en un término medio entre los tradicionalistas más radicales y el racionalismo teológico, siendo recibido favorablemente por muchos musulmanes hasta el punto de que sus opiniones se constituyeron en los fundamentos de la teología ortodoxa, después de haber sido elaborados los principios que formuló por sus discípulos, quienes adoptaron el atomismo griego para explicitar algunas doctrinas religiosas. Con ello, el legado griego se introducía definitivamente en la forma más ortodoxa —y por ello más contraria a ese legado— del pensamiento islámico.

Para comprender la situación científica y filosófica en el Islam hay que recurrir a la confluencia de los aspectos que ya hemos analizado, la invitación de las fuentes religiosas a usar de la razón y la recepción y asimilación del pensamiento de la antigüedad. La nueva actitud frente al mundo y frente al hombre, que muchos musulmanes adoptaron como resultado de esa confluencia, reposaba en la idea de que todo puede ser conocido. La unidad del universo, que se ha de reflejar en la unidad del saber, es la que da explicación del interés que despertó en los sabios la ciencia de otras naciones y de otros pueblos: hay una correspondencia universal entre todos los seres. Esta correspondencia podría encontrarse no sólo a través de las ciencias naturales y de la filosofía, sino también por medio de la astrología, la alquimia y demás ciencias ocultas.

Ese empeño por conocer las ciencias de la antigüedad se diversificó en los árabes en dos tendencias. Una fue la hermético-pitagórica, que suponía que las ciencias de la naturaleza reposan en la interpretación simbólica de los fenómenos físicos y de las matemáticas. Considerada como continuación de la sabiduría de los antiguos profetas, estaba fundada más en una supuesta inspiración divina que en el conocimiento humano. Fue una corriente que estuvo unida

⁷¹ Zur geschichte Abu -l-Hasan al-As'ari's, Leipzig, 1876, pp. 8-9.

a los círculos *si'íes*, para quienes, como señala H. Corbin, gran conocedor de este grupo islámico⁷², el Imam es el depositario del saber oculto, recibido por inspiración de Dios. Esta tendencia dio origen a una gnoseología de tipo profético en la que actúan como facultades de conocimiento no sólo la sensación y la razón, sino especialmente la imaginación, que adquiere en ellos una extraordinaria valoración en tanto que imaginación creadora⁷³, susceptible de aprehender el mundo imaginal, el mundo simbólico, que le es propio.

La otra tendencia es la neoplatónico-aristotélica, más filosófica que la anterior en su formulación, seguidora del racionalismo silogístico. Para sus partidarios, el fin de las ciencias consistía en encontrar el lugar de las cosas en un sistema racional, presente en todo el universo, y para alcanzarlo es menester realizar un gran esfuerzo humano; esfuerzo que está limitado por la propia naturaleza de la razón⁷⁴. Fue esta corriente la que hizo un amplio uso de la razón en el Islam y la que llevó a su más alto grado la tensión entre la razón y la tradición; tensión que recibiría su formulación más rica y sugerente en las obras de Algazel y de Averroes.

Común a ambas tendencias fue el deseo de establecer una clasificación sistemática de las ciencias. Al estar fundamentadas en la unidad de lo existente, las ciencias que el hombre puede alcanzar sin mediar una revelación se presentan como un camino que hay que seguir y recorrer de un modo ordenado, según una jerarquización que ha de desembocar ante la Unidad Suprema. Se tendía a mostrar con ello la conexión lógica habida entre cada una de las disciplinas particulares para exteriorizar así su posición en la estructura del universo. Nació de esta manera la necesidad de inventariar las ciencias, idea que fue tomada de Aristóteles, cuya clasificación seguirán los árabes en líneas generales.

El primero que nos ha transmitido una clasificación de las ciencias en el mundo islámico fue al-Kindi, quien dedicó dos obras, a juzgar por sus títulos, a este asunto⁷⁵, aunque no se nos ha conservado ninguna de ellas. Sí disponemos, en cambio, de la clasificación que establece en su *Risala fi kamiyya kutub Aristu*⁷⁶, donde, valiéndose de los libros de Aristóteles, inserta una distribución de las ciencias según el orden en que éstas deben ser conocidas por todo

⁷² O. c., pp. 41-52.

⁷³ Cf. H. CORBIN: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, París, Flammarion, 1958.

⁷⁴ Cf. S. H. NASR: *Sciences*, p. 26.

⁷⁵ Cf. IBN AL-NADIM: *Fihrist*, El Cairo, 1348/1929, p. 358. IBN AL-QIFTI: *Ta'rij al-hukama'*, ed. J. LIPPERT, Leipzig, 1903, p. 369.

⁷⁶ Ed. por M. ABU RIDA: *Rasa'il al-Kindi -I-falsafiyya*, El Cairo, 1950, vol. I, pp. 363-384.

aquel que desee llegar a ser un verdadero filósofo: Matemáticas, Lógica, Física, Psicología, Metafísica y Ética.

Otras muchas clasificaciones es posible encontrar en diversos pensadores musulmanes, especialmente en al-Farabi, cuya obra *Ihsa' al-'ulum*⁷⁷ fue conocida en la Edad Media latina por la traducción realizada en Toledo por Gerardo de Cremona y por Juan de Sevilla, y sistematizada en el *De scientiis* de Domingo Gundisalvo⁷⁸.

Parece que estas clasificaciones sólo tuvieron un valor propedéutico, esto es, como resumen y programa de la tarea a realizar. Fueron los científicos los que desarrollaron este quehacer: trataron de patentizar la estructura profundamente racional de la realidad, incluso a través de aquellas ciencias, como la astrología y la alquimia, parecen escapar a los postulados de la razón.

Ciencia y filosofía permanecieron estrechamente ligadas en el Islam. Todos los filósofos son conocidos también por haber destacado en alguna actividad científica. Pero en ellos el problema de la racionalidad está más unido a su filosofía que a esa actividad científica. Precisamente podemos hablar de filosofía en el Islam porque la razón se introdujo en su cultura de base y dio lugar a esa especial y peculiar forma de pensamiento que los griegos denominaron *φιλοσοφία* y que los árabes transliteraron en *Falsafa*.

Este pensamiento filosófico en el Islam ha sido presentado por los heresiógrafos como una heterodoxia, esto es, como un conjunto de doctrinas que intentaron interpretar la revelación y los signos de la naturaleza desde el exterior del propio pensamiento islámico, basándose en elementos ajenos al mismo. Ahora bien, el problema que esta conceptualización plantea estriba en la definición del estatuto de la ortodoxia.

Según el esquema conceptual de esos heresiógrafos, pertenecientes a un ambiente tradicionalista, el Islam estaría dividido en dos grandes grupos: el verdadero sería el ortodoxo, aquel que representa la única vía evocadora de un sistema de principios concernientes al pensamiento y a la conducta, practicable para todos, en todo tiempo y en todo lugar, y cuya violación significaría desviarse del camino verdadero. El otro grupo, que se saldría de estos esquemas, estaría constituido por todas aquellas formas consideradas como heterodoxas.

⁷⁷ Ed. trad. cast. y trads. latinas por A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid-Granada, Publicaciones Escuelas de Estudios Árabes, 1.ª ed., 1932; 2.ª ed., 1953.

⁷⁸ Sobre las diversas clasificaciones, cf. L. GARDET - M. M. ANAWATI: o. c., pp. 101-124. R. ARNALDEZ - L. MASSIGNON: «La ciencia árabe», en R. TATON: *Historia general de las ciencias. I. La ciencia antigua y medieval*, Barcelona, Ed. Destino, 1971, pp. 474-564. F. ROSENTHAL: *The classical heritage in Islam*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 52-73.

Pero, ¿quién fija los límites divisorios entre ambos grupos? En el Islam este problema se ve agravado (o tal vez solucionado) por la inexistencia de una autoridad eclesiástica susceptible de establecerlos. La respuesta, en tal caso, compete a cada uno, una vez que se haya realizado un estudio crítico de la historia en el que se prescinda de interpretaciones y prejuicios partidistas y en el que se tengan en cuenta las obras de quienes han sido rechazados y olvidados por su supuesta heterodoxia. Es decir, sólo podrá contestarse certeramente cuando se considere que esa presunta vía única puede significar también un único camino para cada individuo, una verdad válida para cualquier persona que la admita. De esta manera, ortodoxia y heterodoxia, en lugar de oponerse, resultan términos complementarios: siendo una sola la verdad, hay diversos caminos de acceso a ella. Como esta relación de complementariedad no suele aparecer de modo claro, entonces la fijación de esos límites ha quedado como una competencia propia de quien en cada momento detenta el poder político; y ello porque, al menos en el Islam, toda opción política está fusionada con una opinión religiosa ⁷⁹.

De cuanto decimos se deduce que sería falsear la realidad histórica de la *Falsafa* si se ve en ésta una forma de heterodoxia. Es la razón por la que conviene afirmar —independientemente de que se la considere ortodoxa o heterodoxa, y ello dependerá de la posición ideológica de quien se entregue a su estudio— que la única clasificación en la que podría ser incluido este movimiento helenista sería el situarlo entre aquellos que concedieron a la Razón un alto grado de valor como fuente de conocimiento de la verdad, sin menoscabo del valor concedido por cada uno de ellos a la revelación y a la tradición. Pero es que, además, los *falsafa*, nombre que engloba a los integrantes de este movimiento, fueron los que, dentro de esa tendencia racionalista, elevaron a la Razón a su grado más elevado, hasta el punto de que los seguidores de la tradición les reprocharan haberse separado del camino de la verdad. Sin embargo, esta recriminación sólo conviene propiamente a un grupo de pensadores, desconocidos casi en su totalidad justamente por esta reprobación, basada en su racionalismo radical y en su negación de la religión.

A comienzos de la segunda mitad del siglo VIII, junto con el nuevo régimen político del Islam, hace su aparición en el mundo musulmán un movimiento de origen iranio, conocido en los libros de los heresiógrafos bajo el nombre de *Zandaqa*, que dirige una crítica enérgica y mordaz a la raíz misma del Islam, a sus estructuras, al carácter de la revelación profética y a la representación coránica de la divini-

⁷⁹ Cf. C. CAHEN: «La changeante portée de quelques doctrines religieuses», en *L'élaboration*, pp. 5-6.

dad⁸⁰. Además del traductor ya citado Ibn al-Muqaffa', otros dos personajes parecen haber pertenecido a este movimiento, siendo exponentes de un racionalismo absoluto, hecho que les atrajo las críticas de todo el mundo islámico y que explica su práctica desaparición en el pensamiento árabe. Se trata de Ibn al-Rawandi (m. 910) y al-Razi (m. 925), el Rhazes latino, sólo conocido por su obra médica, traducida al latín en la Edad Media.

Partiendo de la filosofía aristotélica, Ibn al-Rawandi atacó encarnizadamente a la *Mu'tazila*. Apenas conocemos su doctrina, por la desaparición de todas sus obras, de las que sólo se han conservado aquellos fragmentos que citan los autores que lo refutaron. Parece que en su *Kitab al-zumurrud* mantenía posiciones extremas: superioridad total de la razón, falsedad e inutilidad de las enseñanzas de Mahoma y de los conocimientos revelados⁸¹.

Algo más conocemos de Abu Bakr Muhammad b. Zakariyya' al-Razi, por haberse descubierto algunas obras suyas durante este siglo. Para él, filosofía y religión son términos encontrados; de su enfrentamiento se deduce que la única que puede obtener la verdad es la filosofía, a través de la razón, facultad que el hombre debe poner en práctica continuamente, pese a que ello requiere un gran esfuerzo. El valor absoluto de la razón está expresado claramente en el siguiente texto suyo:

«El Creador, cuyo nombre sea loado, nos ha concedido la razón; nos la ha otorgado para obtener y alcanzar las cosas útiles, presentes y futuras, que nos sea posible lograr. Es el don más grande de Dios para nosotros y lo más beneficioso y provechoso que tenemos. Por la razón somos superiores a los animales irracionales, hasta el punto de que podemos poseerlos, dominarlos, gobernarlos y disponer de ellos con fines de utilidad, encontrando provecho para nosotros en ellos. Por la razón comprendemos todo lo que nos honra y nos es conveniente; por ella nos es grata nuestra vida y alcanzamos nuestros deseos y anhelos. Por la razón logramos el arte de navegar..., la medicina... y las otras artes que nos son útiles; por ella percibimos las cosas oscuras y alejadas de nosotros, que nos están ocultas; por ella conocemos la figura de la tierra y de las esferas, el tamaño del sol, de la luna y demás astros, sus distancias y sus movimientos; por ella llegamos a conocer al Creador, que es lo más excelso que podemos aprehender y lo más beneficioso que podemos lograr. En resumen, es aquello por lo cual nuestro estado no es el mismo que el de las bestias, los niños y los locos... Si tal es su capacidad, su lugar, su importancia y su grandeza, entonces, en verdad, no debemos rebajarla ni

⁸⁰ Sobre este movimiento, cf. G. VAJDA: «Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside», en *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1938), pp. 173-229. F. GABRIELI: «La Zandaqa au I^{er} siècle Abbasside», en *L'élaboration*, pp. 23-38.

⁸¹ Cf. AL-KHAYYAT: *K. al-intisar (Le livre du triomphe et de la refutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique)*, ed. avec introd. par H. S. NYBERG, El Cairo, 1925.

hacerla descender de su rango y de su grado; no debemos demandarla en juicio, pues ella es la juzgadora; ni cercarla, por ser la que toma las riendas; ni subordinarla, por ser ella la que subordina; antes al contrario, debemos volvernos en todo hacia ella, ponderar todo por medio de ella y confiar en ella para todo»⁸².

Su radical racionalismo le lleva a una feroz crítica contra el Islam, contra la profecía y contra toda concepción religiosa revelada. Según él, todo hombre ha nacido con la misma disposición para el conocimiento por medio de la razón; pero unos se distinguen de otros por el grado de actividad de esa facultad: mientras que unos la cultivan, otros la olvidan o la orientan hacia distintos caminos. Los filósofos son aquellos cuya disposición para el conocimiento es mayor, y su misión consiste en liberar al alma de sus sueños y en dar a conocer el mundo. No hay lugar entonces para el profetismo, que es el sustento de toda concepción revelada, ni para la intuición mística, fruto de la irracionalidad. La falsedad de los profetas se pone de manifiesto por las contradicciones existentes entre ellos y porque cada uno se considera como el único depositario de la verdad. De ahí que la única fe que puede tener el hombre es creer en sí mismo y en las fuerzas de la razón, que es la que nos puede proporcionar la ciencia, a través de la cual el hombre puede mejorar verdaderamente y sólo a través de ella.

Nadie más, que sepamos, mantuvo en el Islam actitud tan extremista. La razón de ello puede suponerse fácilmente. Quizá conscientes de esta consecuencia, los filósofos clásicos del mundo árabe mantuvieron una postura más conciliadora, en tanto que vieron la religión como algo necesario. Ello no quiere decir que no concedieran a la razón toda su importancia: sus sistemas de explicación del universo lo prueba. Pero intentaron mantenerse siempre dentro de los cauces del Islam. ¿Fue mera actitud exterior o hubo en ello una convicción profunda?

Esta actitud conciliadora aparece en el primero de los filósofos árabes, al-Kindí, para quien filosofía y religión tienen un mismo objeto y fin, aunque sigan distintos caminos para alcanzarlo. La religión, la revelación, es algo que procede directamente de la Voluntad divina, que la comunica en un instante a los profetas; la filosofía, en cambio, ha de proceder metódicamente en los conocimientos; de ahí la necesidad de establecer la ordenación de las ciencias, como ya hemos expresado antes. En razón de su método, la filosofía parece inferior a la religión, puesto que ésta nos da a conocer, a través de los profetas, rápidamente y sin recurso a ninguna instancia humana,

⁸² *Kitab al-tibb al-ruhani*, ed. A. BADAWI: *Rasa'il falsafiyya li-l-Razi*, Beirut, 1977, pp. 17-18. El descubrimiento y primera edición de las obras de este autor se debe a P. KRAUS: *Razis Opera Philosophica*, El Cairo, 1939.

lo mismo que el filósofo obtiene tras un largo tiempo y después de un gran trabajo y aplicación:

«Al conocimiento [que tienen] los profetas, Dios Altísimo ha dado como propiedad el ser obtenido sin estudio, sin esfuerzo, sin investigación, sin necesidad de recurrir a las matemáticas y a la lógica, y ni siquiera precisa de tiempo; al contrario, es alcanzado por Voluntad de Dios y por la purificación e iluminación de sus almas hacia la verdad, mediante la ayuda, el apoyo, la inspiración y los mensajes de Dios. Este conocimiento es propio de los profetas, pero no [lo es] del resto de los hombres; es uno de los maravillosos prodigios [que poseen], es decir, uno de los privilegios que los distinguen de los otros hombres. Aquellos que no son profetas no pueden acceder a esta excelsa ciencia, a saber, al conocimiento de las substancias primeras sensibles y de los accidentes que tienen, a no ser que estudien, que hagan uso de la lógica y de las matemáticas, que hemos mencionado, y después de un largo tiempo»⁸³.

Sin embargo, al-Kindi no plantea en toda su profundidad el problema de las relaciones razón-revelación. Da la impresión de someter la razón a los dictados de la revelación; mas parece una falsa impresión, pues toda su obra es una constante preocupación por exponer la verdad de modo racional y en forma apodíctica. Su actitud, completamente nueva respecto a las otras formas del pensamiento musulmán, está caracterizada por su intento de dar una explicación filosófica de la realidad. Esto nos lleva a preguntarnos si es que al-Kindi no está afirmando implícitamente la superioridad de la razón. En otras palabras, si la revelación da a conocer todo aquello que el hombre debe saber, ¿qué necesidad tiene éste de esforzarse en adquirir lo que ya se le ha dado? ¿No será que, llevándonos religión y filosofía a una misma verdad, ésta se nos muestra con un doble revestimiento? En tal caso habría un doble discurso sobre la realidad: el religioso y el filosófico, en lo cual habría que ver entonces el origen de la teoría de la doble verdad, que los latinos atribuyeron a Averroes. Esto sería cierto siempre que se entienda que no se trata de dos verdades distintas, sino de una única y misma verdad bajo dos formas diferentes de expresión.

Esto es algo que está presente en todos los filósofos en el Islam. De aquí la importancia de al-Kindi por ser el primero que abrió el

⁸³ *Risala fi kamiyya*, ed. cit., vol. I, pp. 373-373. La ciencia de las substancias segundas es el conocimiento de los inteligibles y universales que percibe el intelecto, caracterizada por ser una substancia estable y no sujeta al cambio, pues es separable de la materia; la ciencia de la substancia primera sensible es el conocimiento de las cosas concretas y particulares, aprehensibles por los sentidos a través de los accidentes que inhiere en ellas, y tiene como peculiaridad el ser una substancia sujeta al cambio, a la pluralidad y a la limitación. Este texto prueba la identidad de fines, aunque no de métodos, de la filosofía y de la religión.

camino que la filosofía tenía que seguir en el mundo árabe, franqueando las puertas plenamente a los postulados de la Razón. Los posteriores desenvolvimientos nos expondrán, en efecto, cómo la religión es un lenguaje que traduce en símbolos, imágenes y alegorías, accesibles a todos los hombres, aquello mismo que el discurso de la Razón da a conocer a los filósofos. Empleando la terminología hegeliana, diríamos que la religión es la forma de la representación, en tanto que la filosofía es el pensamiento, el concepto, expresando ambas un mismo contenido común⁸⁴. En consecuencia, podríamos afirmar, sin temor a equivocarnos, que al-Kindi es el primero en el mundo árabe donde la Razón se manifiesta plenamente, aunque él mismo no lo haya expresado de modo patente y aunque parezca que la investigación filosófica deba dejarse guiar por la revelación, según lo que L. Gardet denomina «confortación de la razón por el dogma»⁸⁵.

La supremacía de la filosofía sobre la religión, por tanto de la razón sobre la revelación, está claramente expresada por al-Farabi, para quien la religión es fruto de la imaginación, facultad por la que el profeta puede traducir la verdad que le ha sido revelada en símbolos capaces de ser entendidos por todos los hombres. Esta revelación le ha llegado a través de una iluminación efectuada por el Intellecto Agente, que actualiza la potencialidad de la imaginación. Las religiones, por tanto, constituidas por los profetas-legisladores y definidas por ideas, creencias y actos culturales⁸⁶, no son más que transcripciones de las verdades inteligibles en un lenguaje apto para ser comprendido por el pueblo, según los esquemas habituales de pensamiento de éste.

De esto se infiere que la filosofía es la que puede reinar en el dominio del pensamiento, puesto que la verdad filosófica es universal, mientras que los símbolos que expresan la verdad religiosa varían de nación a nación y de pueblo a pueblo, lo que explica la diversidad de religiones.

Pero también difieren en cuanto a su método, pues la religión utiliza procedimientos inferiores a los de la filosofía. La técnica empleada por la religión para comunicar los símbolos es la persuasión, mientras que la usada por la filosofía es la demostración, que se en-

⁸⁴ Cf. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. W. ROCES, México, FCE, 1955, vol. I, pp. 62-79.

⁸⁵ «Le problème de la philosophie musulmane», en *Mélanges offerts à E. Gilson*, Paris-Toronto, J. Vrin, 1959. Reimp. en *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, J. Vrin, 1972, p. 120.

⁸⁶ En el *K. al-milla* define la religión, en tanto que institución (*milla*), de la siguiente manera: «La religión consiste en ideas y acciones, decretadas y fijadas por las condiciones que instituye para el grupo el Jefe Primero (= el profeta-legislador)», ed. cit., p. 43.

cuentra en la cima de las formas de argumentación. Así, la superioridad de la filosofía es expresada por al-Farabi en el siguiente texto:

«Puesto que lo propio de las demostraciones es ser percibidas después de las argumentaciones dialécticas y sofísticas, se sigue necesariamente que las facultades dialéctica y sofística, en tanto que son filosofía basada en la opinión probable o en el discurso mendaz, han de preceder en el tiempo a la filosofía basada en la certeza, esto es, la demostrativa. Y puesto que la religión es considerada como algo humano, es posterior en el tiempo a la filosofía en general, ya que por medio de ella sólo se pretende enseñar al vulgo las cosas teóricas y prácticas que se han deducido en la filosofía, a través de medios que permiten al vulgo comprender eso, a través de persuasión o representación, o a través de ambas cosas a la vez»⁸⁷.

Se reconoce en este texto no sólo la identidad de objeto en filosofía y en religión, sino también la subordinación temporal y metodológica de la religión a la filosofía, lo que comprobamos en otro pasaje correspondiente a otra obra:

«Las dos partes de que consta la religión están bajo la filosofía; porque de algo se dice que es parte de una ciencia, o que está bajo una ciencia, por uno de estos dos modos: o bien porque las demostraciones de lo que es aceptado en ella sin demostrar, están en esa misma ciencia; o bien porque la ciencia que contiene las cosas generales es la que proporciona las bases de las cosas particulares que están bajo ella»⁸⁸.

Numerosos textos más podríamos citar para ilustrar esta actitud de al-Farabi. La revelación es algo necesario para dar a conocer a las gentes la verdad; sin embargo, por encima de ella, sirviéndole de apoyo y fundamento, está la filosofía, la razón, única que puede proporcionarnos una demostración apodíctica de la verdad. La razón, pues, se impone a la revelación.

Esto también es válido para Avicena. En él, como en al-Farabi, hay una especie de conciencia del peligro que implicaba dar excesiva publicidad a nociones libres, como ha señalado A. J. Arberry⁸⁹. Ello le pudo llevar a aceptar también la conveniencia de afirmar una verdad para las masas y otra para los filósofos. Sin embargo, hay dos aspectos que merecen ser destacados en Avicena. Uno es su concepción del profeta, que, a diferencia de al-Farabi, debe su revelación no a la imaginación, sino a la unión de su intelecto con el mundo

⁸⁷ *Kitab al-huruf*, ed. M. MAHDI, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, p. 131.

⁸⁸ *K. al-milla*, p. 47.

⁸⁹ *Revelation and reason in Islam*, London, Allen and Unwin, 1957, p. 56.

superior, siendo el grado más elevado de la humanidad⁹⁰. ¿Quiere decir esto que la revelación es una forma superior a la razón? Podría ser. Sin embargo, disponemos de un pasaje en el que parece afirmar lo que decíamos antes, a saber, las dos formas o revestimientos que puede adquirir la verdad:

«Es así como tal ser (= el profeta) es el vicario de Dios sobre la tierra. Su existencia es compatible con la razón»⁹¹.

El otro aspecto que indicábamos es su supuesta vitola de místico, lo que hace más difícil precisar su posición respecto a la razón. A través de algunas de sus obras, en las que parece exponer una concepción mística, Avicena podría incardinarse en la otra corriente a la que aludíamos antes, la de la tradición gnóstica, que desarrolló en el Islam una filosofía iluminativa, cuya carácter, esencialmente anti-racionalista, le aseguró su pervivencia en el mundo musulmán prácticamente hasta nuestros días. Mas la pregunta que surge es si realmente fue Avicena un místico de este tipo. Las obras de H. Corbin así parecen mostrarlo⁹². En cambio, A. M. Goichon se inclina por la índole racionalista de Avicena⁹³. Sea de ello lo que fuere, y el problema parece difícil de resolver por ahora, debiéndonos limitar a expresar, con M. Cruz Hernández, que «no hay más filosofía de Ibn Sina que la que tenemos»⁹⁴, lo que sí nos consta es que el filósofo fue atacado por Algazel en virtud de su carácter resueltamente racionalista. Tal es, al menos, lo que evidencia su gran obra enciclopédica *al-Sifa'*, cuyas partes más importantes ejercieron una gran influencia en la configuración del pensamiento latino medieval a partir del siglo XII, una vez que habían sido traducidas.

El peligro que suponía para la religión admitir esa trascendencia de la razón, con las consecuencias que para la fe podía traer, fue visto prontamente por Algazel (m. 1111). Le correspondió a él dar el golpe fatal a la filosofía en el Islam oriental⁹⁵. Después de haberse dedicado

⁹⁰ Cf. *Al-Sifa', Al-Ilahiyat*, ed. G. ANAWATI, S. ZAYID, Y. MUSA, S. DUNYA, El Cairo, 1960, 2 vols., vol. II, pp. 441-455. AVICENNA LATINUS: *Liber de philosophia prima sive Scientia Divina*, Livres V-X, ed. critique de la trad. latine médiévale par S. VAN RIET, Louvain-Leiden, E. Peeters-J. Brill, 1980, pp. 531-553.

⁹¹ *Le livre de science. II. Physique, Mathématiques*, trad. par M. ACHENA et H. MASSÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 90. Es una versión de su obra, escrita en persa, *Danis -nameh*, exposición sumaria de las materias tratadas en *al-Sifa'*.

⁹² Cf. especialmente *Avicenne et le récit visionnaire*, Tehran-París, A. Maisonneuve, 1954.

⁹³ Cf. en particular su *Le récit de Hayy b. Yaqzan, commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959. La misma opinión de Avicena racionalista sustenta E. BLOCH: *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlín, 1952, trad. cast.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1966.

⁹⁴ O. c., vol. I, p. 213.

⁹⁵ Cf. A. J. ARBERRY: o. c., p. 61.

al estudio de la filosofía, según nos cuenta él mismo en su autobiografía espiritual⁹⁶, en su búsqueda del saber cierto, llegó a la conclusión de que esto sólo puede ser obtenido por el estudio y la comprensión de la Verdad revelada, no a través de la razón, que es incapaz de ello:

«Cuando hube terminado de examinar y estudiar la filosofía, observando las falsificaciones y errores que hay en ella, conocí que es insuficiente, pues la razón no es independiente para conocer todos los problemas ni puede descubrir la envoltura de todas las dificultades»⁹⁷.

De aquí que se propusiera llevar a cabo la «vivificación del Islam»⁹⁸ a través de la experiencia religiosa, para lo cual era preciso destruir los sistemas que confiaban en la razón. Y puesto que los máximos exponentes de esto eran los filósofos, en especial al-Farabi y Avicena, necesario era combatirlos. Concibe, pues, Algazel una gran obra compuesta de dos partes. En la primera, *Maqasid al-falasifa*⁹⁹, expone las cuatro ramas de que consta la filosofía: matemática, lógica, física y metafísica. De estas cuatro secciones, la matemática nada tiene que ver con la revelación, pues sus verdades son necesarias y evidentes; la lógica tiene como fin dirigir a la razón en la investigación de la verdad, siendo preámbulo de todas las ciencias y necesaria para los defensores del Islam; las otras dos ramas, en cambio, deben ser rechazadas por los peligros que entrañan para la religión. A su crítica dedica la segunda parte de la obra, el *Tahafut al-falasifa*¹⁰⁰, donde señala que la decadencia de la fe islámica nace de la fascinación que los filósofos griegos ejercieron sobre los árabes. Por esta razón se propone demostrar, a lo largo de veinte cuestiones, que lo que estos filósofos creyeron y sostuvieron carece absolutamente de fundamento al entrar en contradicción con las doctrinas religiosas.

El resultado de la crítica de Algazel fue la desaparición de la filosofía racional en el Oriente musulmán. Solamente los seguidores de la línea iluminativa, en la que se conservaron elementos neoplatónicos, pudieron permanecer y desarrollarse libremente. La Razón, como instancia superior a la revelación, había quedado destruida en el Islam oriental, aunque continuara existiendo limitada al ámbito de la lógica, en tanto que apoyo y ayuda para la explicitación de los datos coránicos. Incluso el mismo Algazel le dio este valor¹⁰¹.

⁹⁶ *Al-munqid min al-dalal*, ed. F. JABRE, Beirut, 2.ª ed., 1969.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 28 del texto árabe.

⁹⁸ Es el título de una de sus obras más importantes: *Ihya' 'ulum al-din* (Vivificación de las ciencias religiosas), ed. HALABI, El Cairo, 4 vols., 1352/1933.

⁹⁹ Trad. M. ALONSO, Barcelona, Juan Flors, 1963.

¹⁰⁰ Cf. análisis y extractos en M. ASÍN PALACIOS: *La espiritualidad*, vol. IV, pp. 303-372.

¹⁰¹ Cf. *El justo medio en la creencia*, trad. por M. ASÍN PALACIOS, Madrid, Instituto Valencia de don Juan, 1929, pp. 46-56 y 316-347. Cf. también las pági-

Mas la crítica destructiva de Algazel no alcanzó a al-Andalus, donde la filosofía había ido penetrando paulatinamente por conducto de diversas doctrinas y sectas¹⁰². Las primeras noticias que nos transmiten los biógrafos árabes se refieren tan sólo a la lógica, destacando la figura del cordobés Ibn Hazm por su intento de adoptar y aplicar la lógica griega. Pero hay que esperar a finales del siglo XI y comienzos del siguiente para encontrar a un auténtico *falasifa*, continuador de la tradición iniciada por al-Kindi. Se trata del zaragozano Avempace (m. 1138), quien nos ofrece una psicología y una ética de claro corte aristotélico: por el puro pensar, por la razón, alcanza su fin último y su felicidad. El hombre que vive bajo el régimen de la razón, que es movido a obrar por la recta razón, es un ser que posee dones naturales y espirituales extraordinarios, siendo perfectamente autónomo y solitario en medio de una sociedad corrompida¹⁰³.

La razón que Avempace introduce en la filosofía de al-Andalus, es heredada por el accitano Ibn Tufayl (m. 1185), autor de una sola obra llegada hasta nosotros, la *Risala Hayy b. Yaqzan*, editada y traducida al latín en 1671 por E. Pococke bajo el título de *Philosophus autodidactus*, que es el más usado hoy para referirse a ella¹⁰⁴. La obra es una magnífica exaltación de la Razón: Hayy, que desde pequeño vive en una isla solitaria, es capaz, a través de la razón y de la experiencia, y siguiendo métodos deductivos e inductivos, de elevarse a la cima de la ciencia, de construir una filosofía que le permite obtener una vida ética superior y una visión intuitiva y mística de Dios. Cuando el hombre de religión, Asal, llega a la isla, se sorprende y maravilla al ver cómo, por la razón natural, ha alcanzado las mismas verdades que él había aprendido por la religión.

nas 419-423 donde M. Asín analiza el *Mihakk* y el *Mi'yar*. Y véase también el análisis y los extractos del *Qistas*, en *La espiritualidad*, vol. IV, pp. 273-297. Cf. R. BRUNDSCHVIG: «Los teólogos-juristas del Islam en pro o en contra de la lógica griega: Ibn Hazm, al-Gazali, Ibn Taymiyya», en *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 143-177, especialmente, pp. 158-169. En la obra de Algazel que citamos en nota 7, encontramos la siguiente definición de razón: «Resulta, por ende, que la razón no es la forma de expresarse, ni el signo mismo, ni la figura de las letras, ni la silabización de los sonidos, sino que es la capacidad del alma humana para expresarse mediante formas abstractas fijadas en su conocimiento, aisladas en su entendimiento, exentas de imágenes y despojadas de cuerpos y figuras», D. CABANELAS: «Un capítulo inédito...», p. 37. Que Algazel no creyó que esta «capacidad» pudiera desarrollarse de manera libre y espontánea, lo prueba tanto su autobiografía, como el hecho de que considere que la razón es «el lugarteniente de Dios en la tierra del cuerpo», *ibidem*, p. 41.

¹⁰² Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ: o. c., vol. II, pp. 17-20.

¹⁰³ Cf. *El régimen del solitario*, ed. y trad. por M. ASÍN PALACIOS, Madrid-Granada, Escuelas de Estudios Árabes, 1946. M. ASÍN: «La Carta del Adiós de Avempace», en *Al-Andalus*, 8 (1943), pp. 1-87.

¹⁰⁴ Existen dos traducciones castellanas: *El filósofo autodidacto de Abentofail*, por D. F. PONS BOIGUES, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo, Zaragoza, Comas, 1900. *Ibn Tufayl: El filósofo autodidacto*, nueva trad. española por A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid-Granada, 1934; 2.ª ed., 1948.

Esta expresión sublime de la Razón será recogida por Averroes (m. 1198,) cuyo único maestro en filosofía fue, precisamente, Ibn Tufayl. Averroes, impávido ante los ataques demoleedores lanzados por Algazel contra los campeones de la razón pura, alzó de nuevo el estandarte llevado por al-Farabi y por Avicena y lo elevó a cotas jamás superadas posteriormente en el Islam.

Mucho se ha hablado del racionalismo o del fideísmo averroísta ¹⁰⁵. En verdad, Averroes es el único filósofo en el Islam que escribe obras dedicadas explícitamente a mostrar la concordancia entre religión y filosofía: el *Fasl al-maqal*, el *Kasf 'an manahiy* y el *Damima* ¹⁰⁶, a más de los substanciosos párrafos que podemos encontrar en su *Tahafut al-Tahafut* ¹⁰⁷. No queremos terciar en la polémica sobre las obras «teológicas» de Averroes; hay textos que favorecen una u otra posición ¹⁰⁸. Sí vamos a esbozar, en cambio, un nuevo punto de vista para abordar el tema de la Razón en Averroes ¹⁰⁹: el de comprender el sentido de la lectura averroísta de Aristóteles.

Diversos pasajes de la obra de Averroes nos dan prueba de la admiración casi supersticiosa que sintió por Aristóteles, según ya señalara E. Renan ¹¹⁰. Resultado de ella fue el extraordinario esfuerzo que hizo por comprender a Aristóteles, esfuerzo que se plasmó en los tres tipos de lecturas o comentarios. ¿Cuál fue la auténtica intención que le movió a escribirlos?

Si tenía tal fe, casi absoluta y exclusiva, en Aristóteles, no parece que pretendiera ofrecer un sistema nuevo o modificarlo profundamente. Lo cual no quiere decir, por otra parte, que no haya doctrinas que lleven su sello particular y su visión personal. Pero lo que él ha hecho, ha sido intentar dar una fiel interpretación de Aristóteles, como leemos en su *Taljís*, o comentario medio, a la *Física*:

«Lo que hemos escrito sobre estos temas no lo hemos hecho más que para dar la interpretación de ello en el sentido de los peripatéti-

¹⁰⁵ Cf. estado de la cuestión en M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1957, vol. II, pp. 81-103. A. BADAWI: *Histoire*, vol. II, pp. 766-789.

¹⁰⁶ Las tres obras han sido traducidas por M. ALONSO: *La teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada, 1947, pp. 149-364.

¹⁰⁷ Ed. M. BOUYGES, Beirut, Imp. Cath., 1930. Ed. de la traducción latina de Calo Calonimos por B. H. ZEDLER, Milwaukee, The Marquette Univ. Press, 1961.

¹⁰⁸ Cf. el reciente artículo de E. TORNERO: «Religión y filosofía en al-Kindi, Averroes y Kant», en *Al-Qantara*, 2 (1981), pp. 89-128.

¹⁰⁹ Nos ha sido sugerido por la lectura de M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia del pensamiento*, vol. II, pp. 139-146 y 163-164, y su «Los límites del aristotelismo de Ibn Rusd», en *Múltiple Averroès*, Actes Colloque International, París, septembre 1976; ed. préparée par J. JOLIVET, París, Les Belles Lettres, 1978, pp. 129-153.

¹¹⁰ *Averroès et l'averroïsme*, París, 2.^a ed., 1861, p. 54: «L'admiration superstitieuse d'Averroès pour Aristote a été souvent remarquée. Petrarque s'en est égayé; Gassendi l'a rapprochée du culte de Lucrèce pour Epicure; Malebranche s'en est fait une arme dans sa lutte contre l'aristotelisme».

cos, a fin de facilitar su comprensión a aquellos que desean conocer estas cosas, siendo nuestro fin el mismo que el de Abu Hamid (Algazel) en sus *Maqasid*; porque, si no se profundizan las opiniones de los hombres en su origen, no se pueden reconocer los errores que se les atribuyen, ni distinguirlos de lo que es verdadero»¹¹¹.

¿Por qué esa «interpretación en el sentido de los peripatéticos»? Los filósofos orientales del Islam, en su deseo de conciliar las creencias religiosas con la filosofía griega, habían recurrido al neoplatonismo, a cuya luz entendieron a Aristóteles. Pero, al hacerlo así, se encontraron o en oposición a algunas tesis aristotélicas, o en contradicción con doctrinas religiosas.

Para refutar las contradicciones de los *falasifa*, escribió Algazel su *Tahafut*, como ya hemos dicho. Y, a su vez, para defender la filosofía de los ataques de Algazel, Averroes escribe su *Tahafut al-Tahafut*, donde hace uso de las doctrinas que ha encontrado en sus lecturas de Aristóteles y que ha desarrollado en sus comentarios. Pero, su fin es también restaurar el significado auténtico y puro del aristotelismo, librándolo de las injerencias neoplatónicas de los *falasifa* orientales.

Algazel utilizaba el lenguaje de al-Farabi y de Avicena, esencialmente neoplatónico, para refutarlos. Y Averroes rechaza el carácter filosófico de este lenguaje, al que tacha de vulgar, mal definido y falto de contenido, porque él sólo lee el lenguaje aristotélico. Por esto, las discusiones que emplea Algazel no son, en su opinión, razonamientos filosóficos, sino discursos dialécticos:

«Este argumento está en el más alto grado dialéctico, pero no alcanza el grado de prueba demostrativa, pues sus premisas son nociones comunes; las nociones comunes se aproximan al equivoco, mientras que las premisas demostrativas se refieren a cosas del mismo género»¹¹².

Estos reproches aparecen de continuo por toda la obra. Pero, lo más importante es que los hace extensivos a los neoplatónicos musulmanes:

«Quien trata de probar la existencia de un agente por este medio, sólo da argumentos persuasivos y dialécticos, pero no pruebas demostrativas. Al-Farabi e Ibn Sina han seguido esta línea para establecer que cada acto debe tener un agente, pero ello no es prueba de los antiguos filósofos»¹¹³.

¹¹¹ Apud S. MUNK: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, A. Franck, 1859; nouv. éd., J. Vrin, 1955, p. 442, texto traducido de la versión hebrea.

¹¹² *Tahafut*, ed. árabe, p. 5; trad. lat., p. 70. Estas palabras son expresadas por Averroes después de haber expuesto el primer argumento de Algazel, concerniente a la eternidad del mundo.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 54 árabe, 97-98 latín.

Para destruir el ataque de Algazel contra la filosofía, Averroes no utiliza lo que parecía más lógico, a saber, la obra de los propios filósofos atacados, sino la filosofía de Aristóteles:

«Las demostraciones están en las obras de los antiguos que han escrito sobre estas ciencias, especialmente en las de Aristóteles, no en lo que han dicho Ibn Sina y otros filósofos del Islam sobre este problema, si es que se encuentra algo en ellos sobre esto. Pues sus teorías metafísicas son puras presunciones, porque proceden de nociones comunes, no particulares, esto es, nociones que son ajenas a la naturaleza de la investigación»¹¹⁴.

Así, pues, lo que Averroes está haciendo no es defender a los filósofos musulmanes, sino la verdadera filosofía, la de Aristóteles, salvaguardándola de la mala interpretación que aquéllos habían hecho de ella. Su tarea consistió, por tanto, en introducir dentro del Islam el verdadero pensamiento filosófico que había sido considerado, en gran medida, como contrario a las verdades establecidas por la religión. Tarea tanto más difícil, cuanto que la comunidad a la que se dirigía había aceptado, hasta cierto punto, sus ideas modificadas por otra tradición filosófica. Por ello, si Averroes quería introducir al genuino Aristóteles, debía mostrar antes, para evitar suspicacias, que nada nuevo hay en él o, al menos, que nada hay en el Estagirita que amenace las creencias religiosas, porque la filosofía, el auténtico producto de la razón pura, está completamente de acuerdo con la religión; porque la filosofía da a conocer la misma verdad, aunque por distinto camino, que la religión. Es aquí, justamente, donde cobran sentido sus obras teológicas.

La filosofía, para Averroes, es la vía exclusivamente humana que nos da a conocer lo mismo que la religión, que es vía divina. Intentar leer a Aristóteles sin ninguna limitación significa, entonces, la apertura de una estricta filosofía como sabiduría humana, su posibilidad. En otras palabras, su proyecto de restaurar el verdadero aristotelismo entrañaba una consagración y dedicación a la filosofía sin ningún prejuicio, sin ningún otro magisterio que el de la sola razón. Representaba, en suma, el triunfo total de la Razón. Pero esto era algo que el Islam, al menos una parte del Islam —la no andalusí¹¹⁵—, no podía tolerar: de ahí que su lectura aristotélica significase la clausura del pensamiento filosófico en el Islam.

La defenestración de todo atisbo de razón —después de Averroes, ésta quedó confinada al campo de la lógica entre los teólogos—, tuvo lugar con el tradicionalista Ibn Taymiyya (m. 1327), en su obra de título bien significativo: *Al-radd 'alà -l-mantiqiyyun*, «La refutación

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 325 árabe, 269-270 latín.

¹¹⁵ Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ: *Historia del pensamiento*, vol. II, pp. 125-127.

de los lógicos»¹¹⁶, donde expone su rechazo total y completo de la lógica griega, denunciando sus insuficiencias y peligros, siendo el único y exclusivo criterio de verdad el de la tradición.

La única facultad humana que quedaría, dentro del mundo islámico, con cierto valor en cuanto fuente de conocimiento, sería la imaginación; reconocida por muchos musulmanes como la facultad superior, daría origen a esa corriente de pensamiento, llamada «filosofía iluminativa», que ya hemos mencionado, y a diversas actitudes ante el Libro revelado.

¹¹⁶ Ed. por A. SHARAFUDDIN, Bombay, 1369/1948.