

Grado de Historia.

Año académico: 2015-2016

Título: La cosmología propia de la *falsafa* en el Islam entre los siglos VIII al XII.

Trabajo realizado por D. José Alberto Frías Díaz.

Trabajo dirigido el Doctor en Historia D. Eduardo Aznar Vallejo, Catedrático de Universidad de la Universidad de La Laguna.

Resumen.

La filosofía en lengua árabe, durante el islam medieval, generalmente ha sido denominada como *falsafa*, ésta estuvo inspirada en el pensamiento griego y la teología especulativa islámica (*kalam*) y desarrolló su cosmología entre los siglos VIII y XII. La *falsafa* fue consecuencia de las necesidades de la sociedad islámica y de un importante movimiento de traducción y recepción de la sabiduría griega. En la *falsafa*, musulmanes, cristianos y judíos pensaron acerca del "Uno", de la estructura del cosmos, del mundo físico, del alma y de ética o política. Todo este proceso culminó con los grandes filósofos islámicos como: al-Farabí, Ibn Sina (Avicenas) o Ibn Rush (Averroes). Sin embargo, en la filosofía árabe encontramos dos escuelas de pensamiento, una fue la filosofía griega pero la otra fue el intento de encontrar pruebas racionales a la revelación profética y estas dos tradiciones estaban presentes en la *falsafa*. Los filósofos árabes reformularon los temas de la tradición griega para responder a los problemas de su religión y sociedad.

Palabras claves: Filosofía, cosmología, Uno, psicología, política, ideología.

Abstract.

The philosophy in Arabic, in the Islamic medieval world, inspired by Greek thought and the Islamic speculative theology (*kalam*), has been usually called *falsafa*. Its cosmology was developed between the eighth and the eleventh century. It was the result of the needs of the Islamic society and an important movement who translated and spread the Greek wisdom. In the *falsafa*, Muslim, Christian, and Jewish philosophers thought about the "One", the cosmic structure, the physical world, the soul and ethics or politics. This process culminated with great Islamic philosophers, al-Farabí, Ibn Sina (Avicenna) or Ibn Rush (Averroes). However, in the Arabic philosophic knowledge we can find two schools of thought; one of them was the Greek philosophy but the other one was an attempt to find rational evidence to prophetic revelation and both traditions were in the *falsafa*. Arabic philosophers reformulated the topics of the Greek tradition in order to address the problems of his religion and society.

Key words: Philosophy, cosmology, One, phisicology, politics, ideology.

Índice:

- Objetivos y metodología.
- Antecedentes.
- Consideraciones previas acerca del pensamiento islámico medieval.
- Derecho.
- Mística.
- Teología.
- *Falsafa*.
- La recepción de la filosofía griega (las traducciones).
- Los filósofos islámicos.
- La herencia de la ciencia antigua.
- La unicidad (*Tawhîd*).
- La creación o la eternidad del mundo.
- La estructura del universo.
- El Cosmos supralunar.
- El Cosmos sublunar.
- Psicología.
- Política.
- Discusión.
- Conclusiones
- Bibliografía.

Objetivos y metodología.

En este trabajo vamos a vamos exponer la cosmología desarrollada por la filosofía de inspiración helenística en lengua árabe, entre los siglos VIII y XII, esta escuela filosófica que fue conocida en el mundo islámico simplemente como filosofía (*falsafa*), desarrolló una cosmología que fue un reflejo de la ideología dominante en su sociedad. Siguiendo a Ábed Yabri, queremos defender la tesis de que las explicaciones del Universo, obtenidas mediante el uso de las facultades intelectuales (el conocimiento), son fruto del conjunto de ideas que caracterizan el pensamiento de una colectividad en una época (la ideología), pero que a su vez ésta es fruto de los conceptos explicativos desarrollados por el conocimiento, en resumen la cosmología y la ideología se explican mutuamente.

Para ello hemos desarrollado una metodología muy simple, en primer lugar tratándose

del estudio de una parte del pensamiento filosófico islámico, durante el Islam clásico, tenemos el contexto filosófico, el contexto religioso y el contexto histórico y tres han sido los manuales de referencia, para el contexto filosófico hemos acudido al trabajo dirigido por Brice Parain, *Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*, para el contexto religioso hemos recurrido a David Waines, *El Islam* y por último para el contexto histórico hemos recurrido a Dominique Sourdel y Janine Sourdel-Thomine, *La civilización clásica en el Islam*.

A partir de ahí se ha montando una estructura dividida en cuatro grandes bloques: un primer bloque teórico destinado a exponer metodología, objetivos y antecedentes; un segundo bloque que presenta una aproximación histórica al mundo en el que se desarrolló la *falsafa*, en este bloque trataremos otros campos de pensamiento islámico como es el derecho, la teología y la mística, así como su vinculación con la filosofía; un tercer bloque hablara del proceso de trasmisión de la filosofía clásica al mundo islámico, para luego desarrollar brevemente la biografía de algunos de los mayores filósofos islámicos; el cuarto y último bloque comienza con la exposición de las principales ideas presentes en la ciencia antigua para luego centrarse en la cosmología desarrollada por la *falsafa*, para terminar discutiendo la tesis de este trabajo. La mayor parte del trabajo procede de los textos de Miguel Cruz Hernández, *Historia de pensamiento en el mundo islámico I y II*, sin olvidar a Rafael Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*. Pero en un trabajo de este tipo no se puede obviar la figura de Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, cuya sombra planea sobre todos los demás autores. En cuanto al resto de los textos utilizados diremos que por ejemplo para comprender el aspecto ideológico dentro de la *falsafa*, ha sido vital el texto de Mohamed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*. Además, hemos completado los distintos campos con otros autores para realizar una síntesis de los cinco principales temas tratados en la *falsafa*: la unicidad divina, la Creación, la estructura del Cosmos (mundo supralunar y mundo sublunar), la psicología (alma e intelecto) y por último la teoría política.

En cuanto a la bibliografía en ingles su importancia radica en que, con la salvedad de Montgomery Watt, son trabajos más actuales que los que hemos encontrado en español, pero tratándose de un tema tan específico como este, que implica el uso de una terminología propia, los textos en ingles fueron los últimos en ser consultados, no enfrentándolos hasta que se pudo seguir la argumentación.

Finalmente hemos tomado el glosario presente en el texto de Dominique Sourdel y

Janine Sourdel-Thomine y en su defecto el trabajo de David Waines para unificar la forma de los términos árabes.

Pero el primer problema al que nos enfrentamos fue delimitar el campo de trabajo, es decir que entendemos por *falsafa*. En primer lugar nos hemos encontrado que ésta se ha definido tanto como “filosofía árabe” como “filosofía islámica”. Por un lado, los partidarios del término “filosofía árabe” argumentan que muchos de los filósofos no eran musulmanes, pero si escribían en lengua árabe, por lo que la introducción de definiciones religiosas como musulmán o islámico no es apropiado. Por otro lado, los partidarios del término “filosofía islámica” defienden que solo unos pocos filósofos eran árabes, pero que en cambio la *falsafa* fue practicada por diferentes grupos étnicos en diferentes territorios, todos ellos bajo el control del Islam durante el periodo medieval.

Otro problema importante es determinar la importancia del componente teológico. Hay autores que argumentan que los temas tratados, como las pruebas de la existencia de Dios o la explicación racional del fenómeno profético, son en sí desarrollos teológicos. En cambio hay autores que entienden la *falsafa* como una versión en árabe de filosofía griega, y sostienen que todos estos temas estaban presente en la tradición científica y filosófica helenística y fueron tratados, ya antes que por los filósofos islámicos, por autores paganos, judíos o cristianos, así que sostener que el componente teológico es definitorio de la *falsafa* es un anacronismo (McGinnis, Reisman, 2007. pp. xiii-xiv).

En cuanto a la primera cuestión nos decantamos por tratar los términos filosofía árabe, filosofía islámica y la *falsafa* como sinónimos, en el marco de este trabajo todos estos términos se refieren, al pensamiento desarrollado en el mundo islámico, en lengua árabe, por un conjunto de pensadores que se consideraban a sí mismos como herederos y continuadores del pensamiento filosófico griego (los filósofos o *faylasuf*), de hecho los *faylasuf*, como al-Kindi, defendieron el derecho a extraer el conocimiento de una fuente extranjera (Brague, 2013. p. 69). Ahondando en esta idea, tenemos que decir que existen en árabe otras formas de denominar al sabio, ya sea *hakim* (sabio) o *arif* (gnóstico, iniciado) pero *faylasuf* solo denomina a lo que nosotros denominamos como filósofos (Brague, 2013. p. 75).

En cuanto a la segunda cuestión, hemos optado por no entrar en la discusión si la *falsafa* es filosofía o teología, ya que si bien es cierto, que la *falsafa* trata los mismos temas que la filosofía desarrollada desde la República Romana hasta el Islam Medieval, también es cierto fue un intento de dar una explicación racional al Cosmos, pero no podemos pasar por alto que para todos los filósofos islámicos la explicación última de la realidad es

Alá.

Otro elemento a tener en cuenta, es que la filosofía islámica se suelen dividir en dos grandes líneas, una es la búsqueda del lugar de las cosas dentro de un sistema universal racional (la *falsafa*) y la otra es la búsqueda de la iluminación, es decir de la conexión mística, gnóstica y filosófica con el creador que permita conocer la auténtica verdad, esta última línea es la que Henry Corbin ha definido como “teosofía”. A este respecto seguiremos a Renè Brague cuando responde a Corbin diciendo, que si no tiene sentido utilizar el concepto occidental para excluir todo aquello que no se adapta a nuestra definición académica de Filosofía, tampoco tiene sentido utilizarlo para incluir todo, y lo que se piensa en el Islam tras iluminismo de Suhrawardí ha sido cada vez menos *falsafa* y cada vez más teosofía (Brague, 2013. p. 84). Al respecto de esto último, entendemos que hemos optado por una visión restrictiva que nos ha obligado a dejar fuera temas tan interesantes como la *batiniya* ismaelita (*Enciclopedia de los “Hermanos de la pureza y Amigos de la Fidelidad”*), el Corpus alquímico atribuido a Jabir Ibn Hayyan (Geber), el iluminismo y la angelología de Suharawardi o la *Cábala* hebrea, pero solo un tratamiento restrictivo permite condensar en un trabajo de este tipo una tema tan desmesuradamente amplio.

El último límite que nos marcamos fue el temporal, nos centraremos en el Islam Clásico entre los siglos VIII al XII. Si bien el momento inicial se nos muestra difuso, al tratarse del proceso de traducción y asimilación del saber helenístico. En cambio el hito final es más claro, por razones prácticas hemos optado por la línea más tradicional y tomar como momento final el año 1198, el año de la muerte de Averroes, ya que a partir de ese momento la *falsafa* decae de forma irrevocable en Occidente, mientras que en Oriente seguirá la línea iluminista que la ira alejando del racionalismo griego, además de que la teosofía islámica se desarrollará básicamente en lengua persa.

Antecedentes.

El interés occidental por la filosofía islámica ha tenido tres grandes momentos históricos, el primero es el medieval con la traducción, análisis y estudio de los textos árabes, el segundo durante el Renacimiento como continuación del medieval y el tercero comienza en el siglo XIX y continua hasta la actualidad (Nasr, 2006. p. 13).

En el momento actual varios han sido los caminos que ha tomado el estudio de la filosofía islámica. Por un lado un grupo de intelectuales vinculados al catolicismo y especialmente después del Concilio Vaticano II, se interesaron por el papel que la *falsafa* tuvo en relación al tomismo y la escolástica latina, entre éstos tienen especial

importancia los autores españoles en los que confluyó el catolicismo con el interés por la “identidad española”, aunque su interés se centró casi exclusivamente en la filosofía desarrollada en Al-Ándalus y el Magreb (Nasr, 2006. p15) forman parte de este grupo Miguel Asín Palacios o Miguel Cruz Hernández. Otro grupo que comparte similitudes con el anterior es el de los estudiosos judíos, los que al igual que los católicos se interesaron por la filosofía islámica en relación a su propia filosofía.

Por otro lado están los modernos filósofos seculares occidentales, éstos estudiaron la *falsafa* en función de la escuela seguida por cada uno de ellos, así Ernest Renan vio en Averroes al padre del racionalismo o Henry Corbin, influido por la fenomenología y el pensamiento de Martin Heidegger, se interesó por los aspectos más esotérico de la misma. Por último hay que tener en cuenta que tras la Segunda Guerra Mundial nos encontramos con la “crisis de occidente” y con ella la conciencia de la existencia de otros modelos alternativos de pensamiento. Todo ello condujo al interés por estos modelos alternativos, incluida la filosofía islámica. Finalmente hay que tener en cuenta a los filósofos del mundo islámico moderno, los cuales a veces participan de las corrientes anteriores, pero que han introducido su propia visión en los estudios de la *falsafa* (Nasr, 2006. pp. 15-18). Este movimiento de estudio de la filosofía islámica iniciado en el siglo XIX, editó críticamente un número importante de textos, ya que evidentemente el conocimiento de los textos en árabe o persa solo estaban al alcance de un reducido número de estudiosos occidentales, por ello muchos textos han sido traducidos al inglés, francés, alemán, español, italiano o ruso, por ello no se puede dejar de nombrar al Instituto Franco-Iraní dirigido por Henry Corbin, (Nasr, 2006. pp. 22-23). En cuanto a los trabajos de la “historia de la filosofía islámica”, estos en sus orígenes siguieron la escuela positiva. El punto de inflexión vendrá en los años 60 del siglo XX, con Henry Corbin, éste será el primero en extender los estudios de la filosofía islámica mucho más allá de los límites establecidos por el historicismo decimonónico. Desde entonces han aparecido un importante número de historias de la filosofía árabe o islámica como la *Historia del pensamiento en el mundo islámico* de Miguel Hernández Cruz (Nasr, 2006. pp. 25-28).

Para comprender la forma que han tomado estos estudios, es preciso comprender que el Orientalismo ha sido la visión dominante en el tratamiento del pensamiento islámico, éste se ha caracterizado por entender Oriente en relación a Occidente, en una concepción fruto de las relaciones de dominación cultural, política o económica ejercida sobre los países islámicos durante el periodo colonial, se estableció que el Islam tiene

una forma de pensar y actuar particulares, pero que pueden ser entendidas aplicando los criterios occidentales. Los estudios del pensamiento islámico, enfocados desde una perspectiva occidental, han tratado básicamente de las conexiones entre la filosofía islámica y la griega, qué procede de los griegos, cómo lo transmitieron o cómo lo entendieron y esto ha limitado la comprensión del fenómeno al aislarlo de otras manifestaciones culturales. Se ha presentado como un cuerpo extraño a la propia civilización islámica (Ábed Yabri, 2001. pp. 77-80), de este modo algunos estudiosos vieron la filosofía islámica como una mera variación de lo griego, llegando incluso a que cuando el historiador no podía precisar la fuente original griega, se hablará de un original desaparecido antes de reconocer que se ha desarrollado una formulación propia (Ponzela González, 2015. p. 32-33).

Frente a esta visión surge el trabajo de Henry Corbin y su defensa de una filosofía islámica caracterizada por su espiritualidad y no tanto por su racionalidad, para este autor la filosofía Islámica es un sistema de pensamiento en el que la mística, la crítica al racionalismo y la superación de la lógica griega son sus bases, una filosofía islámica surgida de la recepción de la filosofía griega por el pensamiento chiíta, para Corbin la auténtica filosofía Islámica es la “filosofía oriental”, el iluminismo persa, pero aunque Corbin reclame la originalidad de la filosofía islámica, acaba coincidiendo con los orientalistas al establecer una división entre el pensamiento occidental y el oriental (Ponzela González, 2015. p. 34).

Por último tenemos aquellos que ven la filosofía islámica un elemento que permitiría renovar y reflorece el pensamiento islámico, liberarlo de las interpretaciones fundamentalistas, como es el caso del marroquí Ábed Yabri (Ponzela González, 2015. p. 31), este autor es contrario a lo que él define como desvinculación del material cognitivo (el aparato conceptual) del ideológico que lo explica, ya que ideología y aparato conceptual forman una unidad. Pero aún criticando el orientalismo Yabri comparte sus presupuestos al establecer un componente étnico en la división entre el oriente islámico, persa e iluminista, frente al occidente islámico magrebí, andalusí y aristotélico, con lo que se resitúa en la tesis de Corbin (Ponzela González, 2015. p. 35).

Consideraciones previas acerca del pensamiento islámico medieval.

La civilización clásica en el Islam de Dominique Sourdél y Janine Sourdél-Thomé ha sido el manual de referencia a la hora de intentar contextualizar los aspectos jurídicos, místicos y teológicos del pensamiento islámico medieval, algunos puntos han sido completados con otros autores que en estos casos serán expresamente referenciados,

para todo el resto se debe entender que proceden del texto de Sourdel.

En primer lugar hay que tener en cuenta que no es lo mismo, árabe, musulmán e Islam; árabe tiene un sentido étnico, es la población que habitaba la Península Arábiga, además árabe es la lengua hablada por estas poblaciones y que se extendió por los dominios islámicos; musulmán es el creyente de la religión islámica; y con Islam nos podemos referir tanto a la religión fundada por Mahoma en la Península Arábiga como al espacio cultural conformado en los territorios gobernados por creyentes de esta religión, así existen árabes que no son musulmanes, árabes cristianos o judíos, hay musulmanes hablantes de árabe que no son étnicamente árabes como los magrebíes, hay musulmanes que no son árabes ni hablan el árabe como los persas, afganos, turcos, bereberes o subsaharianos, además hay hablantes de árabe que no son ni árabes étnicamente ni musulmanes, como las comunidades cristianas de Oriente Próximo, en definitiva el espacio cultural islámico es un mundo muy variado y complejo.

Antes de entrar en el análisis también hay que tener en cuenta que en la conformación del pensamiento islámico tienen influencias tanto factores intrínsecos como extrínsecos a la propia sociedad islámica. Como aspectos intrínsecos encontramos la indistinción entre religión y derecho o las implicaciones que las sucesivas divisiones doctrinales tuvieron en el campo político. Como aspectos extrínsecos tenemos los problemas derivados de la expansión territorial y la inclusión dentro del espacio islámico de importantes comunidades con un desarrollo cultural muy superior al de los árabes, comunidades cuya cultura influye de manera muy notable sobre la naciente civilización islámica.

El carácter revelado del Islam explica que la religión rija casi todos los aspectos de la vida, el Corán y los hechos y dichos del profeta conforman un código que regula todos los aspectos de la vida del que se somete a la voluntad de Alá, el musulmán. Este código regula desde aspectos doctrinales y rituales hasta la organización del estado islámico, pasando por el Derecho Privado, el Derecho Público (penal y procesal), la Moral, la Ética o la Filosofía, la fuerza del hecho profético-revelatorio es tal, que para un creyente cualquier conocimiento ya sea teológico, místico o filosófico no es más que una forma de alcanzar un mismo objetivo, el conocimiento de Alá, lo que varía es únicamente el modo de alcanzarlo.

El Islam como religión implica el carácter definitivo de la revelación recibida por Mahoma, éste no es un profeta más, es el último profeta, el Corán confirma y completa las revelaciones anteriores recibidas por judíos y cristianos, en realidad Moisés y Jesús

habrían transmitido el mismo mensaje que Mahoma pero este mensaje se habría corrompido, en cambio Mahoma aporta la profecía definitiva, es el “sello” que cierra el ciclo profético (Brague, 2013, p. 22). Para el Islam el Judaísmo y el Cristianismo no son más que desviaciones anacrónicas del mensaje divino, por lo tanto en teoría no tienen nada que aportar al pensamiento islámico, pero paradójicamente de la confrontación con estas religiones, mucho más desarrolladas teológicamente, surgió en el Islam la necesidad de una teología propia.

Otra diferencia a tener en cuenta entre el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo es la diferente naturaleza de sus textos sagrados, tanto los Evangelios como la Tora son un conjunto de relatos que recogen los acontecimientos fundacionales de estas religiones, en cambio el Corán es la traslación de la palabra de Alá recibida y transmitida por Mahoma, es decir el autor del Corán es el propio Alá, mientras que los autores materiales de los Evangelios y la Torá son seres humanos.

La palabra de Alá fue transmitida a Mahoma en árabe, por ello ésta es la lengua de la revelación, el prestigio que esto le aportó a una lengua que hasta ese momento carecía de una tradición cultural relevante llevó a fijarla. Además una formulación religiosa de la importancia del Islam llevó aparejado el desarrollo de ciencias destinadas a comprender el mensaje divino, el estudio de los recitados coránicos, el estudio de las tradiciones del profeta, la exégesis del texto, así como el Derecho, la Teología y la Mística (Hernández Cruz, 2013, p. 60). El árabe se convirtió en la lengua del conocimiento en todo el sentido de la palabra (Brague, 2013, pp. 227-230), así sí el aporte étnico árabe se diluyó en la expansión islámica, el prestigio de lo árabe experimentó una expansión al mismo tiempo que la lengua árabe se expandía con la nueva fe (Brague, 2013, pp. 238-239).

En cuanto a los aspectos externos estos son consecuencia de la incorporación de nuevos territorios y con ello de la ampliación del medio, que implicó la aparición dentro del espacio islámico de nuevas formas de relación social, de nuevas tradiciones culturales, de nuevas normas jurídicas, de grandes núcleos urbanos, unos creados ex-novo como Basora o Bagdad y otros con una larga historia como Damasco o Córdoba, como dice Sourdel, en estos territorios el elemento étnico árabe se diluyó como una gota de agua en un mar de individuos de otras etnias, estos individuos tenían otras creencias que polemizaban con las islámicas, pero si bien el elemento étnico árabe se volvió insignificante en cuanto a su aportación cuantitativa, no ocurrió lo mismo en cuanto a su aportación cualitativa. La lengua árabe se convirtió en la lengua vehicular de todo el

nuevo espacio, el prestigio del Profeta y de sus Compañeros conllevó un prestigio para todos aquellos que se reconocían como auténticos árabes, ya fuesen poseedores de una genealogía auténtica o inventada, se conformó así un nuevo espacio en el que surgieron nuevos problemas para los que el Corán no tenía respuesta, problemas doctrinales, pero también problemas prácticos, surgidos de la absorción de nuevas comunidades que tenían tradiciones culturales muy antiguas. Las necesidades de la nueva sociedad, las necesidades de la sistematización del pensamiento religioso, sin olvidar el gusto por el conocimiento en sí mismo, condujeron a la recepción del pensamiento antiguo y su desarrollo dentro del mundo islámico (Hernández Cruz, 2011, p. 61).

Derecho.

El primer problema al que se enfrentaron los sabios islámicos o *ulemas* fue que a pesar del carácter de texto revelado del Corán, lo cierto es que éste no se fijó hasta un momento relativamente tardío, posterior a la muerte del profeta el año 632, Mahoma nunca se preocupó por fijar los términos exactos en los que se estaba produciendo la revelación, pero a partir de su muerte comenzó el proceso de compilación y fijación del texto sagrado. En los primeros tiempos circularon varias versiones del Corán, algunas de las cuales continuaron en uso al menos hasta el siglo X, durante el reinado de Otmán (644-656) se fijó definitivamente el texto tal como ha llegado a la actualidad. Pero además al problema evidente de que un texto revelado fuese fijado en un momento posterior a la muerte de aquel que recibió la revelación, habría que añadirle el hecho de que existen varias lecturas posibles de cualquier texto, así cada una de las facciones en que se dividió el Islam buscó y encontró en el Corán argumentos a favor de sus doctrinas. Por último hay que comprender que la *sharía* no se compone exclusivamente del Corán, sino que también incluye los hechos y dichos del profeta, lo que se ha denominado la Tradición o Costumbre del profeta o *sunna*, estos hechos y dichos fueron transmitidos por los “compañeros” que conocieron personalmente al profeta.

Todo lo anterior explica la necesidad imperiosa en el Islam de las primeras generaciones, de conocer de forma fidedigna el mensaje y la vida de Mahoma, para así poder separar el mensaje de Alá de los añadidos humanos. Se produjo un intenso esfuerzo por establecer el sentido preciso del mensaje, estos expertos en el Corán y los dichos y hechos del profeta, expertos en la tradición, fueron denominados las “gentes del conocimiento” (*ulemas*), volcados originalmente en el estudio de la tradición, posteriormente algunos fueron derivando a otras formas de conocimiento como el místico o el filosófico. Así en un proceso reflexivo de relación con las culturas más

desarrolladas que fue encontrando, surgió una cultura, que según Sourdel, se podría definir con propiedad como “árabe”, ya que independientemente de que los grandes pensadores fueran árabes o no, musulmanes o no, sí fue en árabe y bajo el espacio político y religioso islámico en el que se desarrolló en esa cultura.

El derecho islámico se conformó a lo largo del siglo VIII en cuatro grandes escuelas que no discrepan entre sí más que de una forma muy relativa, pero cada escuela jurídica quedó vinculada al régimen político que la promovió. Así el *hanbalismo* se vinculó al Califato Abasida o el *malikismo* tuvo una especial importancia en Al-Ándalus, etc.

En el ordenamiento jurídico influyeron muchos elementos, como la existencia de importantes comunidades de otras religiones dentro del territorio islámico, la existencia del otro en un número tan considerable, es un hecho diferencial entre el Islam y las otras religiones del libro, así el Judaísmo no ha tenido un marco territorial propio desde las rebeliones contra Roma del siglo I y II y el Cristianismo fue primero perseguido pero posteriormente se estableció como la religión del Imperio Romano y tuvo una aplastante superioridad en los territorios en los que se desarrolló. En cambio el Islam en su rápida expansión se encontró con numerosas comunidades de creyentes de otras religiones, durante generaciones fue minoritario o en el mejor de los casos fue una exigua mayoría en los territorios que gobernaba y no es posible hablar de una sociedad masivamente musulmana hasta al menos un siglo después de la muerte del profeta (Waines, 1998. p. 68.), por ello debió afrontar su relación con estas comunidades y surgió así el concepto de protegidos o *dhimmíes*, las gentes del libro, seguidores de religiones incluidas en el ciclo profético (judíos y cristianos) ampliado por conveniencia a otras religiones como el Zoroastrismo. Estas comunidades de “protegidos” no eran obligados a convertirse, pero a cambio debían pagar un impuesto, la *yizia*, este impuesto no era excesivamente gravoso, pero sí era un marcador de estatus, el impuesto se pagaba en reconocimiento de la dominación musulmana, de la superioridad de la fe islámica y por lo tanto actuó como un acicate a favor de la conversión.

Por otro lado, si los Omeyas fueron una élite árabe-musulmana, sobre súbditos de otras religiones, aunque algunos de éstos fueran convirtiéndose y formando los primeros “clientes” conversos, los Abasidas realizaron una política apologista que fomentó la conversión, *mutazilitas* o *hanbalistas* tenían una auténtica vocación “misionera”, entre los nuevos conversos no árabes, apareció un grupo de especial relevancia, los “secretarios”, funcionarios de la administración califal, arameos (sirios e iraquíes) y persas, eran los miembros de la vieja administración imperial bizantina o sasánida que

dominaban las técnicas de gobierno, individuos orgullosos de su cultura que formaron un grupo enfrentado a los *ulemas*. Este conflicto se manifestó dentro del Califato Abasidas en la rivalidad por el control de la administración entre los secretarios (de origen persa y *chiítas*) y los *ulemas* (de cultura árabe y *sunnitas*), por lo que a su vez era una manifestación de la rivalidad entre la cultura persa y la cultura árabe y entre los *chiítas* y los tradicionalistas que eventualmente darán lugar a los *sunnitas*. Otros clientes que formarán parte de la élite islámica serán los militares, el ejército se surtirá de bereberes y turcos. A la par que los campesinos, que originalmente estaban formados por las poblaciones cristianas o persas no convertidas, que pagaban impuestos, la *yizia* y el *jaray* o impuesto sobre la tierra, bases de las finanzas califales, también se fueron convirtiendo, con lo que se vieron afectadas las finanzas y fue preciso ampliar la base de cotización del *jaray* a los campesinos musulmanes, Sourdel nos plantea el problema que esto suponía en relación a la supuesta igualdad de toda la *umma*. Por último, la existencia de estas comunidades con sus propias prácticas culturales y el peso demográfico con respecto a la minoría árabe implicó que a medida que se producían las conversiones, ciertas prácticas fueran absorbidas a través de la idea de la validez jurídica de la tradición de la comunidad y del consenso de los sabios.

En cuanto a los aspectos internos hay que tener en cuenta la guerra interna o *fitna* que fue definiendo quién pertenecía a la comunidad y en qué condición quedaban los disidentes (Waines, 1998. p. 63). Si la voluntad de Alá se manifestó a través del Corán y de los hechos y los dichos del Profeta (los *hadiz* que conforman la *sunna*), la expresión de esto será la ley divina, la *sharía*, una ley de obligado cumplimiento, los *ulemas* se fueron especializando en la *sharía*, esto es vital importancia ya que la *sharía* recoge tanto el ritual, como el derecho privado, el derecho público o la organización estatal, por lo que define quién puede ser el legítimo gobernante, por ello la enseñanza de los *ulemas*, que en origen se impartía de forma privada en las mezquitas, posteriormente será controlada por los gobernantes con la creación de las *madrazas*, centros estatales de enseñanza del Derecho (*fiqh*).

La indistinción que en el mundo islámico existe entre religión y estado nos lleva al hecho de que el derecho islámico tenga una relación muy estrecha con la teología, el derecho islámico incluye dos aspectos; la relación de los hombres con Dios y las normas de relación de los seres humanos entre sí. Los *ulemas* especializados en el Derecho, son los *alfaqúes*, que forman un cuerpo de “jurisconsultos” que asesoran al juez o *cadí*, y responden cuestiones de cualquier tipo, espiritual o material, mediante máximas o

fatuas. Luego en la aplicación del derecho, al conocimiento de la voluntad de Alá, se le unieron otras bases como la opinión bien fundada, la deducción analógica, la conveniencia y el bien de la comunidad, el consenso de la comunidad, manifestado a través del acuerdo de los *ulemas*, todo ello se complica con la inclusión de las costumbres locales, algunas de las cuales fueron racionalizadas como islámicas.

Estos aspectos tendrán una valoración diferente y la reflexión sobre su valor y aplicación dio origen a las cuatro grandes escuelas jurídicas; Abu Hanifa es un exponente de importancia de la analogía, además introdujo la opinión personal como fuente del derecho, junto al Corán y la *sunna*, y si estos no era suficientes daba libertad al juez para que aplicara su racionalidad (Cruz Hernández I, 2011. p. 99), el *hanafismo* se difundió por Siria y hacia el este hasta alcanzar Afganistán y La India; Malik Ibn Anas y el *malikismo*, que dominó la práctica jurídica en el Magreb y Al-Ándalus era especialmente tradicionalista ya que hacía especial hincapié en la costumbre de la ciudad de Medina, identificada con la práctica original de los musulmanes, posteriormente la idea de la aplicación de la costumbre se ampliaría a las “costumbres locales” de los lugares donde se sigue esta escuela, por otro lado también tomaron en consideración el “interés público” que se manifestaba a través del consenso de los “colegios” de alfaquíes; al-Shafí trató de unificar la práctica jurídica matizando la importancia de la costumbre árabe contemporánea al profeta, argumentando que ésta era solo la práctica de su época, pero mantenía el valor de la tradición profética, los dichos y hechos del profeta o *hadiz*, aunque debía de estar clara la cadena de transmisión de cada *hadiz*, además la analogía debía estar firmemente razonada en el Corán y la *sunna* y por último el “consenso” de la totalidad de la comunidad debía ser tenido en consideración ya que consideraba que el conjunto de la comunidad no podría desconocer la auténtica voluntad de Alá. La “teoría clásica” del derecho islámico se debe en gran medida al trabajo de al-Shafí y comprende cuatro elementos, el Corán, la *sunna*, el método analógico (*qiyas*) y el consenso de los *ulemas* de la comunidad, el *shafismo* es la escuela que menos éxito ha tenido en cuanto a su distribución geográfica: Ahmad ibn Hanbal es el último de los cuatro grandes fundadores, es el representante de la corriente más fideísta, defendía que el Corán no podía ser interpretado y debía ser tomado en sentido literal, no podía recurrirse a la analogía, además las tradiciones consideradas auténticas formaban la segunda fuente del derecho, la tercera fuente del derecho eran las opiniones legales (*fatuas*) de los Compañeros del profeta, ya que ellos conocían de primera mano la *sunna* del profeta y por último el consenso de la

comunidad sería interpretado como el consenso general sostenido sobre el Corán y la *sunna*, el *hanbalismo* en origen solo tuvo importancia en Bagdad y Basora. Se considera que estas cuatro escuelas forman una cadena ininterrumpida que desde mediados del siglo VIII a mediados del siglo IX conformaron el derecho islámico (Waines, 1998. pp. 92-93).

Mística.

En el monoteísmo el examen contemplativo de la vida es un tema central del que se derivan dos preguntas centrales; ¿Cuánto puedo conocer de Dios? Y ¿Qué quiere Dios? Y el Islam clásico no fue una excepción, al-Gazalí estableció cuatro caminos para poder responder a estas preguntas; la imitación de los ejemplos autorizados, la aceptación de las normas y tradiciones proféticas, el discurso racional argumentado y la experiencia mística (el puro sabor), en el pensamiento de al-Gazalí el uso de la filosofía era desaconsejado porque sus verdades no coincidían con las de la verdad revelada, en cambio la experiencia mística fue loada, la diferencia procedía de que la razón es un medio indirecto de alcanzar la verdad, el argumento razonado, en cambio la experiencia mística permite el contacto directo con la verdad (Rizvi en Adamson y Taylor, 2006. p. 224.).

La mística islámica tiene un origen incierto, no poseemos fuentes anteriores al siglo IX, pero sí referencias a místicos y ascetas desde el siglo VII, por otro lado hay que tener en cuenta que las prácticas ascéticas estaban presentes en la Arabia preislámica, el propio Mahoma las realizaba, además ninguna de las religiones monoteístas se conforma con el cumplimiento de las normas, en todas ellas surgen fieles que desean una unión personal con la divinidad (Cruz Hernández I, 2011. pp. 133-134). Así si bien es cierto que el Corán no prescribe el monacato, también lo es que no es ajeno a la espiritualidad. Sobre el surgimiento de la mística islámica hay diversas opiniones, unas hablan de la influencia oriental, vinculándola a la expansión del monacato budista hasta Asia Central y a la conversión de budistas al Islam, como en el caso de los Barmécidas, que tuvieron una relevante importancia política en el Califato Abasida, según esta hipótesis los primeros místicos islámicos procederían de las zonas budistas y mazdeístas del Imperio Sasánida. Otra hipótesis vincula el origen de estas prácticas con el ascetismo cristiano, el Cristianismo estaba presente en la sociedad árabe previa y contemporánea al propio Mahoma, había árabes cristianos y los árabes preislámicos ya visitaban los cenobios cristianos, además en la expansión islámica incorporan Siria o Egipto, zonas donde la vida ascética y los cenobios estaban muy desarrollados, y además existe un fuerte

paralelismo entre los métodos ascéticos cristianos e islámicos. La tesis filo-budista vincula la mística islámica al *chiismo* y la tesis filo-cristiana la vincula al *sunismo*.

El misticismo islámico tomó la forma del *sufismo*, cuyo nombre parece proceder de la vestimenta de lana cruda que visten sus practicantes, la teoría que está detrás de esta mística es simple, Alá puede ser inaccesible a nuestra razón pero no a nuestro amor, el ejercicio ascético y el amor místico puede llevar a la unión con la divinidad, la mística *sufí* postula una doctrina del amor divino, hay que practicar el examen de la propia conciencia y abandonarse a prácticas como la meditación o la repetición de letanías, así mediante el abandono de la propia persona se puede obtener el amor de Dios, encontrarse, incluso fundirse con la divinidad. A lo largo del siglo IX se van conformando estas prácticas, desde el siglo X se conocen “conventos” de místicos y a lo largo del siglo XII surgen “cofradías” *sufís*, estas “cofradías” se abrían a las clases populares. Los *sufís* no solo practicaban las recitaciones y letanías sino que recurrían a otras prácticas que favorecían la unión mística con Dios como la famosa danza pivotante de los derviches *mawlawiyas*.

Pero hay que tener claro que hay una diferencia entre las prácticas populares y los campos de reflexión mística de las élites, en este sentido hay que entender la relación entre el misticismo y el neoplatonismo, el neoplatonismo tardío reconocía diversos caminos para llegar a la verdad, incluyendo la racionalidad mística, la cual podía ser captada y transmitida a través de un discurso filosófico, ya que la filosofía era interpretada como un método de establecer verdades y también como un camino, una preparación de la vida y el alma. Los pensadores islámicos siguieron el camino de los neoplatónicos y los neopitagóricos al entender la filosofía como un método para adquirir sabiduría, perfección ética y alcanzar la salvación, que incluía prácticas físicas como el ayuno, la automortificación, la meditación contemplativa o las prácticas discursivas y pedagógicas, en consonancia la *falsafa* tampoco era un simple método especulativo, era una práctica transformadora que combinaba lo racional y lo irracional y esto a su vez afectó a la conceptualización y autodefinición de la mística, al dotarla de un metalenguaje que le permitió explicar estas experiencias (Rizvi en Adamson y Taylor, 2006. pp. 224-228.).

Teología.

La más compleja de todas estas formas de pensamiento relacionadas con la *falsafa* es la teología, los problemas teológicos son esenciales para comprender el desarrollo del Islam; temas como la unicidad de Dios, los nombres y atributos divinos, la relación

entre la omnipotencia divina y el libre albedrío, la amenaza y la promesa divina (el premio y el castigo) o la legitimidad del Califa o Imán (Hernández Cruz I, 2011. p. 101) junto al hecho de que el Islam se debió enfrentar, en los territorios sobre los que se expandió, con teólogos cristianos y persas maniqueos (esta fe resistió mejor al Islam que el zoroastrismo), son fundamentales en el desarrollo interno del pensamiento islámico. Los debates con los cristianos se centraron en temas como la creación, la supervivencia del alma, la misión de Mahoma, la negación del dogma cristiano en asuntos como la Trinidad (confrontada a la defensa islámica de la radical unicidad de Alá), etc. (Brague 2013, pp. 102-103). En este punto todos los autores consultados sostienen que con estas controversias, los apologistas islámicos trataban de demostrar la superioridad del Islam, y fueron perfilando sus doctrinas. Pero los teólogos cristianos dominaban la lógica aristotélica, un conocimiento del que los islámicos aún no tenían una práctica desarrollada. También hay que tener en cuenta que con los Abasidas se produce un movimiento proselitista y esto precisa de capacidades argumentales, por eso los primeros textos filosóficos griegos que se traducen van en este sentido, el primer texto aristotélico traducido fue *Las refutaciones sofísticas*, como dice Sourdel, el uso de las obras filosóficas con el objetivo de refutar el cristianismo y el maniqueísmo fue familiarizando a los sabios musulmanes con el uso de los métodos argumentativos.

Pero tan importante como las críticas externas fueron los enfrentamientos internos, tras la muerte del profeta se produce el primer conflicto cuando algunas tribus árabes tratan de retornar al paganismo, luego la comunidad se vio sacudida por la guerra civil, la disensión, *fitna*, la comunidad se divide entre los partidarios de Alí, los partidarios de los Omeyas y los *kharidjitas* (un tercer grupo con una doctrina rigorista e igualitaria que se escindió de los partidarios de Alí), todos se enfrentaron entre sí y esto tuvo importantes implicaciones teológicas.

Así los *kharijitas* siguen la doctrina de que la comunidad de creyentes fue fundada perfectamente por el Profeta y por tanto su camino en la vida es el de la Revelación, no confiaban más que en la propia comunidad y no seguían a ningún líder inspirado, ya que se consideraban los únicos musulmanes auténticos, de hecho sus campamentos se denominaban “casa del Islam” y excluían de la comunidad a todos aquellos que no compartieran sus ideas hasta el más mínimo detalle, lo que les daba derecho a matar a los “pecadores” y a sus familias. Los *kharidjitas* se dividieron en dos sub-grupos, unos se asentaron al este de Basora y otros se asentaron primero en Arabia central y luego se trasladaron al sureste de la península, ambos grupos formaron bandas que atacaban al

resto de los musulmanes, por lo que se les consideraba simples rebeldes o bandidos (Watt, 1985. pp. 3-13).

En cuanto a los *chiítas*, su principal doctrina es precisamente seguir a un líder carismático, considerado como infalible (*kharidjitas* y *chiítas* se consideraban enemigos mortales), los primeros *chiítas* apoyaban al primo y yerno de Mahoma, Alí, siguiendo la costumbre árabe de obedecer a un líder surgido dentro de una familia de especial relevancia, tras la muerte de Alí en el año 661 seguirán a su hijo Hasan, y tras su muerte en el año 680 seguirán a su hermano al-Husayn, éste será sorprendido por las tropas omeyas en Karbala, la muerte de al-Husayn y la masacre de sus seguidores será recordado anualmente por los *chiítas* como la “Pasión de al-Husayn”. El siguiente paso en la consolidación de la facción *chiíta* se producirá a partir de entonces y hasta mediados del siglo VIII cuando cada vez más clientes (*mawali*), musulmanes no árabes, que se sentían marginados en el régimen árabe-aristocrático omeya se fueron uniendo a la facción *chiíta*, la mayoría de estos *mawalis* eran persas o arameos iraquís de cultura persa y para ellos era tradicional la existencia de reyes semidivinos, por lo que les resultaba natural seguir a este tipo de líderes. A lo largo del último cuarto del siglo VII y la primera mitad del siglo VIII, el Califato Omeya se descompuso en guerras civiles y levantamientos *chiítas*, y cuando en el año 750 los Abasidas dan el golpe de gracia a los Omeyas muchos *chiítas* forman parte de sus tropas (Watt, 1985. pp. 14-16.).

Pero el triunfo de los Abasidas defraudó las expectativas tanto de los *chiítas* como del resto de los musulmanes no árabes, así muchos de estos *mawalis* acabaron uniéndose a los *chiítas* y por esta vía fueron entrando ideas budistas, gnósticas, maniqueas o mazdeístas, doctrinas como la sucesión de los mundos, la identificación de Iblis (Satanás) con Ahrimán, la idea de la existencia de un *logos* celeste, las jerarquías angelicales, etc. (Hernández Cruz I, 2011. p. 77).

Los Abasidas que alcanzan el poder en el año 750 sostenían su reclamación en que el imanato había pasado, tras la muerte de al-Husayn en Karbala, a su medio-hermano Muhammad Ibn-al-Hanafiyya, éste sería hijo de Alí pero no de Fátima (la hija del Profeta), de al-Hanafiyya pasará a su hijo Abu-Hashim y éste último habría designado sucesor al padre de los dos primeros califas Abasidas, esta línea sucesoria tenía un evidente problema de legitimidad, por lo que el Califa al-Mahdí (775-785) lo remplazará por el argumento que sostenía que el auténtico sucesor del profeta había sido su tío al-Abbas y continuaría en la familia de éste (Watt, 1985. P. 33). Con la legitimidad califal cuestionada los *ulemas* fueron elaborando doctrinas favorables a cada

facción en conflicto, pero como en el Islam no existe una jerarquía religiosa institucionalizada y los *ulemas* no responden ante ningún superior jerárquico, la formación del dogma es consecuencia de acuerdos, de consensos, por eso mientras los *sunnitas*, como partidarios del poder califal mantuvieron una cierta integridad, los *chiítas* que no tenían ningún elemento de unidad se fueron dividiendo en diversas subdivisiones. Los partidarios de Alí, “la facción de Alí” (*chiítas*) se dividieron básicamente en dos grandes líneas, los duodecimanos y los septimanos.

Doctrinalmente el *chiísmo* incluye muchas creencias extrañas al Islam primitivo, así el Imán goza de aspectos sobrehumanos o semidivinos como la impecabilidad, es el conocedor de un cuerpo de verdades profundas que están veladas al resto de los creyentes, etc. En esta creencia aparecen influencias del neoplatonismo como la idea de que el mundo estaba dirigido por una “inteligencia” superior (*logos*) a la cual los sabios podían tener acceso, el Imán oculto es el mediador entre los hombres y esta inteligencia, además existe una verdad esotérica (*batiní*), ésta es un compendio de todas las sabidurías, tanto las antiguas como la revelada, el Imán *chiíta* es el más sabio de los teólogos, el primero de los filósofos y el mejor rey, todos los sabios anteriores han sido sus predecesores, además el retorno del Imán oculto garantizará el triunfo de la verdad, Sourdel plantea la doctrina *chiíta* como una doctrina mesiánica sostenida sobre la idea del retorno de un guía semidivino.

Mientras los duodecimanos tuvieron durante el Islam Clásico un escaso éxito político, los septimanos tuvieron mucho más éxito, sus apologistas consiguieron introducirse en el Magreb y en el siglo X lideraron un movimiento bereber que proclamó la llegada del *Mahdí* (el representante del Imán oculto) y establecieron el Califato Fatimita, primero en Kairuan y luego en El Cairo.

Pero la mayoría de la comunidad islámica se mantuvo fiel al poder califal, estos serán conocidos como “tradicionalistas” o *sunnitas* y entre ellos surgieron dos posturas diferentes a la hora de afrontar las discusiones doctrinales; los partidarios del razonamiento, como elemento que permitiera convencer a los otros del error, y los contrarios a cualquier tipo de compromiso, los fideístas, básicamente los *hanbalistas*, para estos cualquier pregunta sobre el significado del Corán carecía de sentido ya que su significado era literal. La línea apologista dio origen a la teología especulativa o *kalam* cuyo elemento definitorio consistía en compaginar los datos coránicos con la argumentación racional, pero en estos enfrentamientos dialécticos debieron afrontar complejas cuestiones teológicas, para afrontarlas buscaron sus argumentos en el pozo de

sabiduría antigua, por ello, al mismo tiempo que las combaten, utilizan las ideas de origen filosófico helenístico, la idea es convencer y convertir, pero siempre en defensa del orden califal.

En este sentido es importante la teología *mutazalita*, cuyo éxito estuvo en que fue utilizada por los califas para alcanzar una vía que permitiera superar el conflicto entre los *chiítas* y los *sunnitas*. Durante el reinado de al-Ma'mun el califato se tambaleaba por la rivalidad entre “secretarios”, persas y *chiítas* y los *ulemas*, *sunnitas* y árabes, por lo que en busca de una solución de compromiso se apuesta por los *mutazalitas* y su doctrina del “Corán creado” (Watt, 1985. pp. 33-35). La doctrina del “Corán creado” quiere decir que éste es la palabra de Dios materializada en una forma y revelada en un momento determinado, el texto sería “contingente”, revelado, memorizado y escrito para guiar la vida temporal del hombre en un momento histórico concreto, es decir su sentido es ser la ley religiosa positiva y temporal que guía la vida social, en cambio en el Paraíso el hombre se fundirá con la divinidad y no habrá necesidad de ley porque no habrá libertad de acción (Hernández Cruz I, 2011, p. 104). Esto tenía importantes implicaciones políticas, si el Corán fuese increado tal como sostenían los tradicionalistas, sería inamovible, una ley definitiva y eterna, y la posición de los *ulemas* como interpretes reconocidos de la ley divina se vería reforzada, en cambio si el Corán fuese creado, Alá podría haber creado otras leyes, con ello los *ulemas* perderían mucho poder a favor de un líder divinamente inspirado, el Califa, capaz de adaptarla a las nuevas situaciones, la doctrina del Corán creado suponía un refuerzo de la autoridad del Califa, sus ministros y secretarios, así se estableció la obligatoriedad de aceptarla (Watt, 1985. pp. 33-35). Otros aspectos de la doctrina *mutazilita* serían; la unicidad radical de Dios; Dios como pura bondad o, dicho de otra manera, el mal solo puede ser consecuencia de las obras del propio ser humano, de su libre albedrío; el estatus intermedio del pecador, que si bien no debía ser totalmente excluido de la comunidad, tampoco podría ser un musulmán auténtico, esta doctrina obligaba a todos incluido el Califa, que no podía ser más que un creyente justo, pero el pecador siempre es parte de la comunidad y así se salvaba la defensa del principio de autoridad, ya que era preferible un Califa injusto que una rebelión.

Los *mutazalitas* fueron apologistas con una misión práctica, defender la religión islámica frente a cristianos y maniqueos, trataban de reforzar el mensaje revelado con una concepción intelectual de la divinidad, las necesidades de esta misión y la gran influencia que los *mutazalitas* alcanzaron bajo el Califato Abasida llevó a que bajo su

influencia se tradujeran numerosas obras filosóficas y científicas griegas. La influencia *mutazilita* llegó hasta que el conflicto con los religiosos tradicionalistas (que contaban con el apoyo del pueblo) provocó revueltas y disturbios que obligaron finalmente a los califas a abandonar la teología *mutazilita*.

La recepción de la filosofía griega (las traducciones).

Lo primero que debemos considerar es que la filosofía moderna y la *falsafa* no comparten la misma metodología, si la filosofía es un campo de investigación y generación de nuevas ideas, la *falsafa* consistía en la búsqueda de la verdad en un corpus filosófico preexistente, básicamente la obra aristotélica (Brague, 2013. p. 194), pero se trata de un aristotelismo neoplatonizado al que se le sumarán contribuciones filosóficas islámicas.

Para comprender la *falsafa* es preciso conocer el proceso de recepción de las obras filosóficas griegas. Este proceso se inicia siglos antes del propio nacimiento del Islam, durante los conflictos doctrinales sobre la naturaleza de Cristo que sacudieron el cristianismo desde el siglo III, como consecuencia del enfrentamiento entre la ortodoxia promulgada por el Concilio de Nicea y los disidentes nestorianos y monofisitas. En estas discusiones aparecen formulaciones doctrinales de influencia helenística (Hernández Cruz I, 2011. p. 39). Los nestorianos eran particularmente fuertes en Siria, perseguidos dentro del Imperio Bizantino muchos se trasladaron buscando la protección del gran enemigo de Bizancio, el Imperio Sasánida. También buscaran allí refugio los filósofos tras el cierre de las escuelas griegas por los emperadores bizantinos. En el año 489 el emperador Zenón cierra la escuela de Edesa por su tendencia nestoriana y sus integrantes se refugian en Nísbis, en la frontera entre ambos imperios. En el año 529 Justiniano cierra la escuela de Atenas y los últimos filósofos se refugiarán en el Imperio Sasánida, en Gonda-Shapur (a 150 Km al norte de Basora) donde Cosroes I había fundado una escuela cuyos maestros eran mayoritariamente cristianos nestorianos. Este es el origen del primer gran núcleo de traductores, sirios arameos asentados al norte y sur del Imperio Sasánida y sus traducciones son básicamente textos filosóficos y médicos (Corbin, 2000. pp. 30-31). Montgomery Watt sostiene que el sistema educativo helenístico estaba asentado en Iraq desde el periodo sasánida, continuó durante el musulmán, su principal campo de enseñanza fue la Medicina y que ésta estaba en manos de cristianos (su mayor centro de enseñanza era Gonda-Shapur). Fue el ejercicio de la medicina lo que les acercó a la corte califal, posteriormente los médicos cristianos también enseñaron en el Hospital de Bagdad (creado por los Abasidas).

Las primeras traducciones durante el Califato Abasida debieron ser fruto de la iniciativa privada, pero el Califa al-Ma'mud (813-833) organizó un centro de traducciones a gran escala, la "Casa de la Sabiduría", allí se tradujeron nuevos textos y se revisaron las antiguas traducciones, el principal responsable de estas traducciones fue Hunayan un médico cristiano, profesor de Medicina en el Hospital de Bagdad y médico de la corte del Califa al-Mutawakkil (847-861). Estas traducciones fueron posibles debido a la existencia de varias tradiciones vivas, la principal, la ya reseñada escuela de Gonda-Shapur, dirigida por médicos nestorianos que servían en la corte califal. Una segunda tradición procede de la escuela de Alejandría, ya antes de la ocupación islámica de Egipto, esta escuela había comenzado a trasladarse a Siria, debido al clima hostil que el nacionalismo copto tenía hacia lo griego. Sobre el año 718 la vemos en Antioquía y sobre el año 850 se han instalado en Harram (en el camino a Mosul) y poco después llegarán a Bagdad (Watt, 1985. pp. 38-39).

Además de estas líneas de contacto hay otras que nos son peor conocidas. En Harram además del colegio alejandrino existía una "secta" pagana conocida como los sabeos, practicaban una religión astral que incluía una base filosófica griega, sobre el año 872 uno de sus principales estudiosos emigró a Bagdad y allí bajo la protección del Califa tradujo y compuso textos de medicina y matemática (Watt, 1985. pp. 38-39) el concurso de los sabeos que se hacían remontar a Hermes y Agathodaimón y su religión astral que aunaba la tradición caldea, matemática y astronómica, con aportaciones del neopitagorismo y el neoplatonismo, es fundamental para comprender el esoterismo islámico (Corbin, 2000, pp. 32).

Pero para los filósofos musulmanes el proceso de traducción no tenía relevancia alguna, es más el árabe ennoblecía los textos, y consideraban que la traducción no alteraba el sentido del texto, esto explica que no se conserven los manuscritos originales, una vez traducido al árabe el texto original carecía de valor y no había por qué conservarlo (Bregue, 2013. pp. 244-246). Por ello sería un error pensar que existía una "admiración" por la cultura clásica al estilo del Renacimiento, lo que hay es un interés instrumental, de la sabiduría clásica solo se traducen los textos que responden a las necesidades internas, por eso no se traducen los textos sagrados, ya que Mahoma completa todas las revelaciones anteriores, como tampoco se traducen las tragedias griegas, ni las epopeyas homéricas, (Bregue, 2013. pp. 240-242). En cambio se traduce gran parte del *corpus aristotélico*, comenzando por la *Lógica*, además los nestorianos se sentían particularmente atraídos por la doctrina platónica del alma, lo que a su vez tuvo

influencia sobre diversas corrientes doctrinales islámicas, pero no podemos precisar cuánto se conoció realmente de Platón. Por otro lado muchas de las obras traducidas fueron falsamente adscritas, como la *Teología* basada en la obra de Plotinio pero atribuida a Aristóteles, a lo que hay que añadir al pseudo-Platón, pseudo-Ptolomeo, pseudo-Pitágoras, etc.

Tampoco se puede obviar la influencia oriental, persa e incluso india, la Alquimia, la Astrología o la Astronomía, son campos donde fueron particularmente importantes las traducciones del pahlavi al árabe, así por ejemplo tiene este origen la denominada “Álgebra árabe”. Otra fuente de conocimiento oriental es el monasterio budista de Balkh, al norte del actual Afganistán, este monasterio había sido un centro de recepción de las ideas griegas, maniqueas, zoroastrianas o cristianas disidentes, además de las propias del budismo y la familia de los Barmácidas derivan su nombre del título que ostentaba el gran sacerdote de este monasterio. En definitiva, las Matemáticas, la Astrología, la Astronomía, la Alquimia o la Medicina, también tiene su origen en las ciudades situadas a lo largo de la ruta de Oriente (Corbin 2000, pp. 34-35).

Los filósofos islámicos.

Durante el Califato Abasida dos fueron los periodos de aceptación de las ideas procedentes de la Filosofía Griega, el primero situado alrededor del año 800, encarnado principalmente por estudiosos religiosos y que tras un periodo de calma en la que se limitaron a criticar lo ya hecho, se producirá un segundo movimiento situado en el siglo X, entonces un pequeño grupo de eruditos, vinculados directamente con la enseñanza de la Medicina fueron desarrollando un pensamiento que culminará con el pensamiento aviceniano (Watt, 1985. p. 69).

También son dos las áreas geográficas donde se desarrollara principalmente la *falsafa*, por un lado el extremo oriental del Islam, el mundo persa y por otro el extremo occidental, Al-Ándalus.

En Oriente y durante la primera parte del siglo X la *falsafa* estará dominada por la figura de al-Farabí (870-950), conocido como el “Segundo Maestro” (Aristóteles había sido el primero), nacido en el Turkmenistán, estudió la Filosofía Griega en Bagdad, bajo la enseñanza de maestros cristianos nestorianos, en el año 942 acepta la invitación del príncipe Hamdani de Alepo y allí pasará el resto de su vida. Su filosofía se ha descrito como una estructura aristotélica con una superestructura metafísica neoplatónica, así en su reflexión política, sostenida sobre el estudio de la *República* y las *Leyes* de Platón, aparece su metafísica, continuadora del pensamiento de al-Kindi. En el centro de todo

está el Primer Ser o lo absolutamente Uno, identificado con el Dios proclamado en la doctrina islámica. De Dios emanarán todas las otras cosas en un orden jerárquico y por analogía en el Estado habría una cabeza de la que emana la autoridad, establece así un orden jerárquico desde el gobernante a los gobernados, en lo alto “la cabeza” del Estado que lo gobierna todo, al-Farabí utiliza preferentemente términos generales pero su pensamiento se dirige Islam, luego vendrían los grados intermedios que son a un tiempo gobernados y gobernantes y abajo de todo, la masa cuyo función es simplemente obedecer (Watt, 1985. pp. 69-70).

Hay otros filósofos islámicos en la segunda mitad del siglo X como Abu-Sulayman al-Mintiqui “el lógico” (muerto sobre el año 985), Abu-Hayyan at-Tawhidi (muerto en el año 1023) que estudió, como otros, con el filósofo cristiano nestoriano Yahay ibn-Adi (muerto en el año 974), otros mezclan la filosofía con la literatura como Ibn Miskawayah (muerto en el año 1030), un persa que escribió *El eclipse del Califato Abasida*, otros serán a un tiempo filósofos y teólogos, etc.

La filosofía será cultivada en varios centros a lo largo del mundo islámico, y en uno de estos centros, en una pequeña ciudad situada al sur del Mar Caspio nacerá el filósofo, que en opinión de muchos, es el mayor filósofo que ha escrito en lengua árabe, Abu-Ali ibn-Sina o Avicenas (980-1037) (Watt, 1985. p. 71), un persa que tal vez también tenía sangre turca, crecido en Bujará (en el actual Uzbekistán), estudió el Corán, la poesía árabe, jurisprudencia y posiblemente también la lógica aristotélica, con un apetito insaciable de conocimiento leía toda la ciencia y filosofía que podía, estudió Medicina, en el curso de su formación polifacética (el único campo que le dio problemas fue el metafísico), en su autobiografía dijo que había leído la *Metafísica* de Aristóteles cuarenta veces sin entenderla, hasta que encontró un pequeño libro de al-Farabí que le “iluminó”.

Avicenas tuvo acceso a los textos griegos conservados en la biblioteca del Sultán de Bujará, el propio Avicenas afirma que en torno a los dieciocho años ya había alcanzado todo el conocimiento filosófico posible, pero alrededor del año 1.000 sus circunstancias cambiaron a peor, las constantes luchas entre las pequeñas dinastías locales le obligaron a moverse de plaza en plaza, entre 1015 y 1022 está en Hamadán como visir del príncipe de esta ciudad. Alrededor de 1023 estará en Ispahán bajo el patronazgo del príncipe local. Filósofo y médico, su principal obra médica es el *Cannon de Medicina*, en cuanto a su obra filosófica serán *Shifa* y *Najat*, el primero es un gran compendio de ciencia y filosofía, mientras que el segundo es una versión abreviada de las partes

filosóficas del primero, dividido en tres partes, una sobre la lógica, otra sobre la “Filosofía natural” (realmente son reflexiones sobre la sustancia y el accidente y la naturaleza del alma humana) y la última sobre teología (incluyendo la cosmología). Sigue un desarrollo similar al de al-Farabí, Dios es Uno, el Ser cuya existencia es necesaria por sí mismo, del que todo emana, las inteligencias puras y las esferas celestes. Además la concepción aviceniana del alma procede de la reformulación neoplatónica de la filosofía aristotélica y como la mayoría de los filósofos islámicos trata de explicar racionalmente la profecía, pero en Avicenas no aparecen reflexiones políticas, tratará básicamente la relación entre la filosofía y el misticismo y la religión en general, la concepción aviceniana de la profecía y del viaje del alma se vincula tanto con la filosofía como con la mística, lo filosófico y lo místico forma un sistema integrado (Watt, 1985. pp. 71-73).

En cambio en Al-Ándalus la *falsafa* se desarrollará más tardíamente, en el siglo XII, anteriormente la oposición de los *ulemas* malikí, que dominaban la práctica jurídica en Al-Andalus y luego la instauración del régimen almorávide limitó el desarrollo del pensamiento filosófico, si bien es cierto que el conocimiento científico y místico está presente en el Islam peninsular con anterioridad al siglo XII. Así, Muhammad ibn Masarra (883-931) fundó una corriente mística de cierta importancia. Ese mismo fue el caso de Ibn al-Arif (1088-1141) cuyos discípulos formaron grupos sectarios que se opusieron al poder almorávide desde Silves, declarándose independientes en el Algarve. Pero el gobierno almorávide se caracterizó por su oposición al desarrollo filosófico e incluso se manifestó contrario a las manifestaciones reformadoras de la espiritualidad, sobre el año 1109 se quemaron públicamente en Córdoba las obras de al-Gazali, en la polémica contra al-Gazali se encontraban involucrados muchos *ulemas* y *alfaquíes malikitas*. En este sentido hay que reseñar el descontento entre muchos eruditos de la época por el anquilosamiento que mostraba la práctica jurídica dominada por la escuela *malikita*. El apoyo a las tesis de al-Gazali sería una manifestación de este descontento, pero otra reacción frente al *malikismo* será el recurso al racionalismo de los filósofos (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009. pp. 357-359).

La *falsafa*, que se desarrollará plenamente en la etapa almohade, comenzará a manifestarse en los últimos momentos del régimen almorávide, Ibn Bayya (1082-1132), nacido en la tafia de Zaragoza y conocido en el mundo latino como Avempace, es considerado el primer filósofo racionalista andalusí, vivió desde la conquista de Al-Ándalus por los almoravides a la decadencia de estos, estudió Matemáticas, Lógica,

Astronomía y Física, centrándose en el aristotelismo más científico y cuestionando el avicenisismo, su gran obra es el *Régimen del solitario* que inspirará a Averroes, la obra de Avempace contradecía a la sospechosa mística sufí de al-Gazali, pero a pesar de ello los almorávides también sospecharon de Avempace, de hecho fue acusado de herejía, aunque no fuese condenado (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009 . pp. 361-362). El camino iniciado por Avempace será continuado ya en la etapa almohade por Ibn Tufayl (muerto en 1185) y sobre todo por Averroes, pero la relación entre los califas almohades y la cultura es complicada, su posición como *imanes* los legitimaba tanto para protegerla como para censurarla, por lo tanto su relación depende de la figura de cada califa particular, así Abu Ya'qub Yusuf (1163-1184) no solo estuvo interesado por la *falsafa* sino que incluso encargó a Averroes que comentara a Aristóteles, en cambio al-Mansur (1184-1198) no solo no apoyo dicha medida, sino que prohibió la enseñanza de la *falsafa* y el *kalam*, condenando a muerte al sevillano al-Qasari al-Faylsauf (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009 . p. 370).

Abu Bakr ibn Tufayl, del que se sabe muy poco sobre su vida, debió nacer en Guadix a comienzos del siglo XII, fue médico y secretario del gobernador de Granada, al igual que había ocurrido tiempo atrás en Oriente, el ejercicio de la medicina y de la filosofía se encuentran muy vinculados, y al igual que en Oriente el ejercicio de la medicina los acercó a las élites gobernantes, Ibn Tufayl fue médico del califa Abu Ya'qub, cargo que ejerció hasta muy anciano. De Ibn Tufayl solo se conserva *El filósofo autodidacta*, una novela filosófica que trata las relaciones entre la religión como ley positiva, la religión como espiritualidad y la filosofía (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009. p. 372).

Pero el más grande de los filósofos andalusí será el córdobes Abu I-wali Ibn Rush (Averroes) (1126-1198), se ha considerado tradicionalmente que su obra supuso la última gran aportación de la cultura islámica a la filosofía hasta el siglo XX, además su labor de comentarista de la obra aristotélica lo situó como elemento de transición del pensamiento del estagirita al mundo medieval occidental. Averroes, conocido en el mundo latino como “el Comentador”, nació dentro de una prestigiosa familia de *ulemas*, su abuelo fue un jurisconsulto de renombre, él mismo dominaba la ciencia jurídica (*fiqh*), estudió Gramática, Poesía, Medicina, Física, Botánica, Zoología, Astronomía, etc. profesionalmente se dedicó tanto al derecho como a la medicina, cadí de Sevilla en 1169 y cadí mayor de Córdoba en 1180, tras ser presentado al califa almohade sustituyó a Ibn Tufayl como médico de la corte de Abu Ya'qub Yusuf. La cosa cambiará con Abu Yusuf al-Mansur, los enemigos de la familia de Averroes consiguieron su condena y

destierro en 1197, aunque poco después fue rehabilitado, pero ya estaba muy cerca la fecha de su muerte en 1198 (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009. p. 373)

La filosofía averroísta se centra en la racionalidad frente al iluminismo, defensor de Aristóteles al que pretende liberar de los añadidos neoplatónicos, en su obra destacan las tres series (breve, media y mayor) de comentarios sobre el pensamiento aristotélico. Averroes trata de separar la filosofía de la teología y delimitar el campo de cada una, pero no piensa en ciencias opuestas sino independientes (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009. p. 373)

Pero el reconocimiento de la obra averroísta no descansa tanto sobre su propia producción filosófica, como sobre su labor como comentarista del pensamiento aristotélico, sus comentarios fueron apreciados por los estudiosos cristianos y judíos y traducidos al hebreo y al latín, su obra es fundamental en el desarrollo del tomismo, incluso si aceptamos que esto distorsionó la comprensión de la idea de la “doble verdad” (Watt, 1985. pp. 118-119)

Contemporáneo a Averroes es el judío Moshe ben Maimon (1135-1204), nacido en Córdoba y conocido como Maimonides, morirá lejos de Al-Ándalus, en el Cairo, siendo su gran obra filosófica la *Guía de perplejos*. Nacido en una importante familia de rabinos cordobeses, estudio Filosofía, griega y árabe, la presión almohade sobre los judíos (decretaron la conversión forzosa de todos los judíos y cristianos residentes en su territorio), obligó a la familia de Maimonides a emigrar, primero a Fez (donde al parecer se convirtieron externamente al Islam) y luego a Jerusalén y el Cairo. En 1185 es nombrado médico de palacio de Saladino, al tiempo que se convierte en el jefe de la comunidad judía de Fustat. La obra de Maimonides presenta influencias aristotélicas pero también de al-Farabí o Averroes (Carrasco en Carrasco, Matos y Souto, 2009. p.376).

La herencia de la ciencia antigua.

Los principales presupuestos de la ciencia antigua que influyeron en la *falsafa* seguirían la *Physis* de Aristóteles, ésta establece cuatro causas que son objeto de investigación, la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final, además el principal interés de la física es el estudio del movimiento (del cambio), que es, según la física antigua y medieval, consecuencia de la mezcla de los cuatro elementos primarios, tierra, agua, aire y fuego y subyacente a estos existiría una materia indefinida que suele ser denominada como “materia prima”, por último la forma sería el aspecto o cualidad subyacente a las cosas que produce el cambio. Así un tema central es la búsqueda de la

primera causa que inició el proceso del cambio (o movimiento), el Motor Inmóvil. Además, se trata de responder a la pregunta de si el Cosmos en sí mismo es eterno o creado (movido o cambiado) en un momento del tiempo, la mayoría de los filósofos griegos y sus homólogos árabes se decantan por un universo eterno, pero con excepciones, como al-Kindi que sostiene que si el universo fuese eterno entonces habría habido un número infinito de días desde su origen y el concepto de “infinito” era considerado imposible (McGinnis, Reisman, 2007. pp. xxii-xxiii).

En cuanto a la estructura del Cosmos la física antigua sostenía que la Tierra estaba fija en el centro del Universo, el elemento tierra era el más pesado de todos, por ello tendía a caer hacia el centro del Universo, rodeando a la tierra estaban el agua, el aire y finalmente el fuego, el más ligero de los elementos que se encontraba justo debajo de la esfera de La Luna. Sobre ella estarían las esferas de los siete planetas conocidos: La Luna, Mercurio, Venus, El Sol, Júpiter y Saturno, ocupando esferas concéntricas alrededor de la Tierra, finalmente se encontraría la esfera de las estrellas fijas.

Aproximadamente cada veinticuatro horas la esfera de las estrellas fijas completaba un giro hacia el oeste, rotando alrededor de La Tierra, arrastrando con ella al resto de las esferas y produciendo el día y la noche. A esto hay que añadir un movimiento más lento hacía el este de las esferas donde se encuentran los planetas, esto explicaría el cambio de la posición relativa de los planetas sobre el fondo de las estrellas fijas. La astronomía de Ptolomeo corrige este esquema introduciendo el sistema de deferentes y epiciclos, el deferente es la esfera mayor en la que se encuentra el centro de rotación del planeta, que a su vez gira sobre este eje en una esfera menor o epiciclo, variando el tamaño, velocidad y dirección de las deferentes y los epiciclos la Astronomía medieval explicaba el movimiento aparente de los planetas (McGinnis, Reisman, 2007. pp. xxiii-xiv)

En cuanto al mundo sublunar hay que tener en cuenta que los elementos (tierra, agua, aire y fuego) tienen a su vez cualidades, caliente-frío, húmedo-seco, la Tierra es fría y húmeda, en cambio el fuego es caliente y seco, la proporción de estas cualidades marcaba muchas cosas, sobre todo en la Medicina de los seguidores de Hipócrates y Galeno. Para estos autores el cuerpo tendría cuatro humores; la bilis negra, la bilis amarilla, la flema y la sangre: la flema sería fría y húmeda, la sangre caliente y húmeda, etc. y la salud y el carácter de las personas dependería de cual fuese el humor dominante.

En cuanto al alma, el trabajo aristotélico dominante fue *De Anima*, el alma sería “la primera actualización de un cuerpo orgánico que tenía en sí mismo vida en potencia”

pero por eso mismo el alma no era algo exclusivamente del ser humano, todos los seres vivos tenían alma. El debate medieval con respecto al alma se centra en la inmortalidad del alma y en la relación entre el alma racional y el intelecto (McGinnis, Reisman, 2007. pp. Xviii-xiv). En cambio para los neoplatónicos que seguían las ideas de Platón sobre el alma, ésta era una realidad aparte del cuerpo que tenía en sí misma el conocimiento de la auténtica realidad de las cosas, ya que el cuerpo que percibe las cosas a través de su estructura sensorial solo es capaz de percibir el cambio (una derivación de la auténtica realidad de las cosas), pero el alma, que también es el elemento que da vida al cuerpo, está ligada al cuerpo pero su estructura cognitiva no depende del apartado sensorial, ya que una parte del alma siempre está en contacto con la estructura real de las cosas. Ésta última parte era la responsable del razonamiento, el alma era el nexo de unión entre los dos mundos del ser (el mundo de los inteligibles perfectos y el mundo de la percepción sensorial) (D'Ancona en Adamson y Taylor, 2006. p.11).

En cuanto a la metafísica, ésta también se desarrolla a partir de las ideas de Aristóteles y de los neoplatónicos, sobre todo de Plotino (204-270) y Proclo (411-485). Para Aristóteles el Motor Inmóvil era simplemente la primera causa del movimiento en el Cosmos, pero no así de las formas que constituyen el Mundo. Sin embargo, para los neoplatónicos el "Uno" es el origen de todo en sí mismo, el Uno surge del principio neoplatónico de la simplicidad primera, este principio dice que todo está constituido por diferentes componentes que están cada vez más cercanos a la unicidad (más simples), así de componente en componente se alcanza el principio absoluto de la unicidad, los neoplatónicos argumentan que este principio de la unicidad es el Uno (McGinnis, Reisman, 2007. p. xxvi).

El mecanismo por el que del Uno surge el Cosmos es el denominado como "emanación", se trata de un principio que dice que desde un fundamento primario emana uno secundario, por ejemplo la luz emana del Sol o el calor emana del fuego, se trata de elementos que en sí son distintos de su origen pero que necesariamente deben seguirse unos de otros. En el emanantismo, cada sucesiva emanación es algo menos perfecto, es cada vez menos acto y más potencia, así hasta alcanzar un punto del que emana el mundo sublunar que es en sí mismo el mundo de lo potencial (McGinnis, Reisman, 2007. p, xxvii). La formulación neoplatónica procede básicamente de Plotino y Proclo, el primero defiende que las causas suprasensibles son solo tres: el Uno, el intelecto y el alma; del segundo procede la formulación de la procesión de lo creado (la emanación), del Uno a la multiplicidad a través de una serie de principios intermedios,

del Uno al Ser Inteligible, luego del Ser Inteligible a los intelectos y luego de los intelectos al alma. Así se organiza un sistema jerárquico tanto para el mundo inmaterial, como para el material o para el alma. El alma que ha “caído” desde el mundo perfecto de los inteligibles al mundo sensorial solo puede lograr su retorno a través del proceso adecuado de perfeccionamiento. El neoplatonismo pagano había ido forjando frente al cristianismo una doctrina que ofrecía el retorno del alma al mundo “divino” (D’Ancona en Adamson y Taylor, 2006. p.16).

Por último la ética y la teoría política suscitaron entre los filósofos árabes menos interés que la lógica, la física o las teorías cosmológicas, pero la *República* de Platón sirvió de inspiración a algunas reflexiones políticas, especialmente la idea del Rey-filósofo fue utilizada por los pensadores islámicos ya que se adaptaba muy bien a su idea de Califa, el Rey-filósofo de Platón está en la base del trabajo de al-Farabí (McGinnis, Reisman, 2007. pp. Xxvii-xviii).

Así la *falsafa* se asienta sobre ideas aristotélicas y su desarrollo por la filosofía y la ciencia griega posteriores. Utilizará el pensamiento de Aristóteles completado con Galeno para la medicina, de Ptolomeo para la astronomía o del neoplatonismo para la metafísica, para desarrollar un sistema filosófico propio. (McGinnis, Reisman, 2007. p. ix), pero responde a un proceso de confluencia entre el pensamiento filosófico de la Antigüedad tardía y la teología islámica, aunque entre el pensamiento helenístico y el islámico existen evidentes diferencias, fruto de la diferente concepción que tienen del mundo, por ejemplo para los griegos “nada surge de la nada” en cambio en el Islam es “dogma” la creación *ex-nihilo*, es un pilar irrenunciable de la fe. Los filósofos islámicos trataron de restar importancia a estos hechos (Ábed Yabri, 2001. P. 90) y esto provocó a su vez un distanciamiento entre las explicaciones filosóficas y la “ortodoxia” islámica, Para al-Gazali los tres principales errores de los filósofos serían: la defensa de la resurrección del alma pero no del cuerpo; la manifestación de que Dios conoce los universales pero no lo particular; y la eternidad del Universo (Watt, 1985. P. 90.).

Las ideas enunciadas a continuación proceden básicamente de Miguel Hernández Cruz (*Historia del pensamiento en el Mundo Islámico, I y II*).

La unicidad (*Tawhîd*).

La unicidad en la teología islámica se resume en una fórmula que se ha convertido en un lema, “Alá-Ahad” (Dios es uno), una fórmula que en su versión más radical lleva incluso a negar la posibilidad de predicar, adscribir atributos o comprender a Dios.

Para al-Kindi y los filósofos posteriores, si la religión nos da a conocer a Dios, el mismo

objetivo debe conducir a la filosofía, sobre todo a la “Filosofía Primera” (metafísica) cuyo campo de reflexión es la “Verdad Primera”, la “Causa Primera” por lo tanto la metafísica es teología porque se encarga de conocer al Uno verdadero, causa de todo lo causado, es decir a Dios (Ramón Guerrero, 2001. p. 102). El “Uno” heredado del neoplatonismo tardío, es un ente que aunaría todo en sí mismo, es al tiempo objeto y sujeto de conocimiento (intelecto e inteligible), lo conocería todo y lo habría creado todo, por lo que es una idea aceptable en cualquier religión monoteísta, máxime para el Islam en el que es “dogma” la unicidad radical de Dios (Brague, 2013. pp. 103-104).

En el pensamiento griego la existencia nunca fue un problema, “ser es estar”. Lo que los griegos se preguntaban es: de qué están hechas las cosas. Para Platón las cosas son realmente la “idea” de la cosa, la “idea” no es la forma sensible de la cosa sino su auténtica esencia, su *ousía*. Plotinio establecerá que la raíz del ser es el Uno y el ser se deriva de él. El otro elemento de la síntesis neoplatónica es el aristotelismo, para Aristóteles el ser es uno, eterno e inimitable pero concreto, si existe algo así es lo divino (*tò theiôn*), luego los pensadores cristianos traducirán “lo divino” por Dios. Tanto para Aristóteles, como para Platón, el sentido del ser era la *ousía*, pero para Aristóteles y su universo físico la cosa no es su esencia sino su sustancia y los accidentes de la sustancia, lo que permanece en movimiento (la generación y la corrupción). La identificación entre el Uno neoplatónico, “lo divino” aristotélico y Dios se produjo tanto en el cristianismo como en el judaísmo o en el islamismo y esta síntesis neoplatónica del Uno fue tomada por al-Farabí, luego continuada y ampliada por Avicenas, para conformar lo que Ábed Yabri define como el sistema farabiano-aviceniano y es la que siguen otros filósofos.

El sistema farabiano-aviceniano, que será la concepción mayoritaria dentro de la filosofía islámica, a grandes rasgos se sostiene sobre dos patas, la metafísica de la diferencia entre esencia y existencia y la procesión de lo creado. Dios en un acto único, libre e independiente, fruto exclusivo de su voluntad, creó un sola cosa, de este “Primer creado”, derivado único del Uno emanó sucesivamente en un orden jerárquico todo lo existente. Esta idea parte del Uno neoplatónico, identificado con la causa primera, con el motor inmóvil aristotélico, el único ser que es necesario por sí mismo. Es decir, todos los seres necesitan de un acto de creación, existen por otros, por la acción de otro que actualiza su esencia en su existencia, pero el Uno como causa primera no ha sido creado, existe por sí mismo. Al-Kindi defiende que el auténtico Uno no posee materia o forma, cantidad o cualidad, o relación, y no puede ser descrito por ninguna otra

categoría, no posee género, diferencia, individualidad, propiedades, accidente o movimiento, por lo tanto no es más que la unidad pura (Adamson, 2006 en Adamson y Taylor, 2006. pp. 36-37). Este Dios es absolutamente perfecto e indefinible, porque su unicidad implica su simplicidad, además por ser inteligencia pura supera nuestra inteligencia, Alá es concebido como eterno, existe siempre en acto, la formulación dice que no tiene más esencia que su propia existencia.

Esta incapacidad para definir a Alá implica que las definiciones que de él se hacen no expresan lo que Alá es realmente, en todo caso expresan las relaciones de lo creado con Dios. Según Avicenas, los atributos que podemos predicar sobre Alá son diferentes de los que se pueden predicar sobre cualquier otro ser. Así, es inteligencia pura, ya que solo se contempla a sí mismo, solo se conoce a sí mismo, pero siendo absolutamente perfecto, conociéndose a sí mismo, conoce la verdad absoluta; además, como se conoce absolutamente a sí mismo es inteligible puro. Por otro lado como la vida es la cumbre de la creación, es vida pura, pero su vida es absolutamente intelectual y contemplativa, la actividad intelectual de Alá es un único acto de conocimiento eterno, de un solo acto conoce todo, sin que por ello se produzcan cambios en su unicidad. Su conocimiento perfecto incluye todas las causas y todos los efectos, todos los cambios sin que se produzcan cambios en él, ya que para que se produzca el cambio hace falta la existencia del tiempo y Dios está por encima del tiempo, así su conocimiento es siempre presente, eterno y universal.

Todo ello llevó a la formulación de las pruebas racionales de la existencia de Dios, existiría porque es el único ser necesario por sí mismo, es decir, el ser necesario para poder ser causa del resto, ya que todo lo engendrado debe tener un autor. Otras pruebas racionales de la existencia de Dios serán: si el atomismo supone que la realidad es una cadena finita de divisiones, entonces responde a un orden, si existe un orden debe existir una voluntad que lo ordene, esta es la voluntad divina; si la existencia de la vida se concibe como la animación de lo inanimado, debe haber un ser que insufla ese anima a los cuerpos inertes. Por último, nos encontramos con el argumento aristotélico de la imposibilidad de la contradicción (algo no puede ser él y su contrario al mismo tiempo y bajo la misma forma), este argumento también se fundamenta en la existencia de una voluntad ordenadora, pero además implica que si existiesen varias voluntades creadoras entonces podrían existir creaciones contradictorias, como esto no ocurre, solo existe una única voluntad creadora, por lo que todas las pruebas conducen a un Dios monoteísta, trascendente a la creación y causa de la misma.

La Creación.

Otro problema surge con el concepto de Creación, pues también es “dogma” en el Islam que Alá creó el Cosmos de la nada, *ex-nihilo*, pero el aristotelismo postula un Cosmos eterno, por lo que la *falsafa* se encontró en una situación difícil, si Dios es la causa primera de todas las cosas, (desde las esferas celestes, a la materia prima y al hombre) si no puede existir causa de algo sin su correspondiente efecto, entonces si Dios hubiese creado el Universo en un momento concreto en el tiempo habría existido una causa sin su efecto, es decir durante esa existencia eterna de Alá, previa a la Creación, Alá hubiese sido causa de nada y entonces hubiese sido imperfecto. Pero no se puede concebir al Dios monoteísta como imperfecto, la solución fue establecer que causa y efecto son inseparables, pero esto conduce a otro problema, si la causa (Dios) es eterna entonces el efecto (el Cosmos) también lo es, por lo tanto el Cosmos sería eterno (tal y como sostenía Aristóteles), la solución fue definir la Creación como el acto de dotar de existencia a la esencia “pre-existente”, lo que a su vez implica un Cosmos determinista ya que no existiría contingencia en la Creación, lo posible que se mantuviera en potencia y no fuese actualizado, simplemente no sería (Corbin, 2000, p. 162).

Por otro lado había que explicar como de la absoluta unicidad de Alá puede surgir la multiplicidad de lo creado sin que esto afecte a la perfección de la unicidad divina, además el contacto con lo material mancharía esta perfección. Fue precisa una teorización que permitió separar a Dios de la materia creada, sin que con ello se rompa con el acto creador.

Aparece así una diferencia fundamental entre las formulaciones aristotélicas y las islámicas, la teoría griega es ambivalente, mientras que la islámica, es trivalente. La visión griega del Cosmos consta de dos elementos, el hombre y el Universo, mientras que la *falsafa* consta de tres, Dios, el hombre y el Universo. Para los griegos hay ser necesario y ser contingente, mientras que para los filósofos islámicos hay; Ser necesario *per se* (Dios); ser contingente *per se* y necesario por otro (el Cosmos); los seres contingentes o seres posibles *per se* (los seres accidentales o individuales) (Ábed Yabri, 2001. pp. 112-114).

Al-Farabí y Avicenas establecen la diferenciación real entre esencia y existencia, distinguen entre el Ser necesario *per se*, el único ser que no necesita de una causa para existir (Dios) y el resto de los seres, que son necesarios por otro, con ello quieren decir que necesitan de una causa para existir. Esta formulación parte de la imposibilidad teórica de casar el Cosmos aristotélico, físico y eterno, con la revelación coránica, la

solución es concebir la creación como el acto de dotar de existencia a los seres, así existiría eternamente la esencia de las cosas pero su existencia sería fruto de un acto externo.

Dios es concebido como un agente que hace posible que lo que existe en potencia (la esencia) pase a existir en acto, Dios es así el único ser que no necesita una causa para existir. Para Avicenas la existencia es un accidente de la esencia, un don otorgado por Dios, de esa manera todos los entes posibles son causados y las causas no pueden retrotraerse hasta el infinito porque entonces el mundo sería caótico, la irradiación de la esencia divina es la causa última de la Creación.

La Creación sigue un orden jerárquico, la procesión de la creación, Alá (el único Ser necesario por sí mismo) es la “causa primera” de la que surge el Primer Intelecto y a partir de éste las sucesivas inteligencias, estas son las “causas segundas” hasta llegar al Intelecto Agente (la décima esfera) del que surgen las almas individuales, y finalmente, siguiendo la teoría helimorfista de Aristóteles, surgiran las formas y la materia que dan existencia al mundo.

Con el Primer Intelecto, eterno pero creado, se inicia todo el proceso “intelectual” que conduce desde el Uno al hombre. Así, la primera inteligencia creada tiene tres objetos de reflexión; contemplarse a sí misma como “Primer creado” de lo que surge el “Segundo Intelecto”; contemplarse a sí misma como ser necesario por otro (como creado) de lo que surge su ánima motora (su alma). Es el deseo de cada inteligencia de alcanzar su origen lo que engendra el movimiento; contemplarse a sí misma como ser posible por sí de lo que surge la “Primera Esfera” o “Primer Cielo”. Este proceso se reproduce sucesivamente en cada nueva inteligencia creada por éste acto contemplativo, hasta llegar al Intelecto Agente de la última esfera celeste. Las esferas celestes con sus almas e intelectos serán la Esfera externa, la Esfera de las estrellas fijas, la Esfera de Saturno, la Esfera de Júpiter, la Esfera de Marte, la Esfera del Sol, la Esfera de Venus, la Esfera de Mercurio y la Esfera de la Luna, todas son eternas y están siempre contemplándose, pensándose a sí mismas y al principio que las ha creado, pero se diferencian del Uno en que son causadas. Vemos así, siguiendo a Avicenas, cómo se distingue entre dos tipos de seres eternos, el ser eterno incausado y causa de todo, Dios, y los seres eternos pero causados: las esferas celestes, las almas celestiales que las mueven y los intelectos celestiales cuya serena eternidad son el objeto de deseo de las almas (Wisnovsky, 2006 en Adamson y Taylor, 2006. p. 123.)

Por último está el mundo sublunar (el mundo material); su origen está en el Intelecto

Agente, éste está tan lejano a Dios que no tiene fuerza para emanar una única inteligencia y estalla en una multiplicidad. Del Intelecto Agente surgen las almas (racionales, irracionales y vegetales), las formas y la materia. La inteligencia de la esfera lunar, el “Intelecto Agente”, tiene por misión gobernar el mundo sublunar del que es causa al proyectar las formas sobre la materia, dando lugar a la materia formalizada, pero también es la causa del conocimiento al proyectar las ideas sobre el alma humana, por ello el hombre se encuentra vinculado a través de su alma racional al mundo de las esferas celestes (Corbin, 2000. pp. 162-163).

Por último los cuerpos creados tienen seis agentes que los conforman; las esferas celestes; el alma racional; el alma irracional; el alma vegetal; los minerales; y los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra). Las almas, que pueden ser racionales, irracionales o vegetales, también tienen un orden jerárquico, este proceso que da lugar a los seres individuales desde lo más perfecto (el Uno) hasta la realidad material es conocido como el “descenso del ser”, pero también habría un “ascenso del ser” que sería la tendencia de cada cosa a alcanzar el principio más simple que la engendró y éste es la causa del anhelo del alma racional humana de unirse con su origen que se encuentra en el mundo perfecto de las inteligencias celestes. El alma racional humana anhela unirse al Intelecto Agente de la esfera celeste lunar y esta unión será realmente la felicidad suprema.

Es cierto que con Averroes se produce una reacción tendente a limpiar el pensamiento peripatético de los añadidos avicenianos, pero la influencia del averroísmo, que será muy importante en el mundo latino, tendrá muy poca influencia en el mundo islámico, cuyo pensamiento seguirá fuertemente influido por el avicenisismo (Corbin, 2000. p. 147).

La estructura del universo.

La estructura del Cosmos es otro punto en el que la discrepancia entre los filósofos islámicos y el texto coránico es evidente. Mientras que el Corán habla de los siete cielos los filósofos hablan de las diez esferas (Brague, 2013. pp. 105), tanto al-Kindi como el resto de los filósofos en lengua árabe posteriores aceptan la cosmología heredada de Aristóteles y Ptolomeo: la Tierra está en el centro del universo, rodeada de las esferas donde se encuentran engarzados los planetas y rodeando a todo se encuentra la esfera de las estrellas fijas (Adamson en Adamson y Taylor, 2005. p. 42).

Por otro lado la estructura de la materia es fundamentalmente atomista, es decir, limitada. Los cuerpos son las realidades físicas más pequeñas con propiedades definidas y que pueden ser percibidos a través de los sentidos, están compuestos de unidades

indivisibles, átomos, en un número indeterminado. Si los átomos tienen propiedades o no, es un tema abierto, no tienen volumen pero sí poseen dos accidentes, el reposo y el movimiento lo que les permiten unirse y separarse. De la unión de los átomos resulta el volumen y surgen los seres inanimados, si a esto se le añade un tercer accidente, la vida, surgen los seres vivos y si se le añade además el conocimiento surge el hombre (Ramón Guerrero, p. 165).

El Cosmos supralunar.

Para al-Kindi el principal papel de los cielos es ser el instrumento de la divina providencia, sostiene que las estrellas están vivas porque se mueven en movimientos perfectamente circulares alrededor de la Tierra, asimismo poseen alma racional y este movimiento es el resultado de su obediencia a los mandatos de Dios (Adamson en Adamson y Taylor, 2005. p. 43).

En cuanto a la cosmología del sistema farabiano-aviceniano, al-Farabí integra la metafísica aristotélica de la causalidad con el emanacionismo plotiniano situándolo todo en el marco de la astronomía ptolemaica, la unión de los dos primeros elementos no es sorprendente ya que fue desarrollada por el neoplatonismo, pero la integración en un sistema que implica la hipótesis astronómica de Ptolomeo es la contribución más original de al-Farabí. Al-Farabí presenta seis principios para su sistema; la Causa Primera; las causas secundarias; los intelectos inmateriales; el Intelecto Agente; el alma; la forma; y la materia. Así, el sistema emanantista de al-Farabí es jerárquico, desde la Causa Primera, pasando por las causas secundarias, o los intelectos de las nueve esferas, hasta el Intelecto Agente (Reisman en Adamson y Taylor, 2005. pp. 56-57).

Por último Averroes trata de alcanzar una definición del Cosmos más cercana al naturalismo griego, critica la división entre “ser necesario por otro” y “ser posible por sí” y la reformula como “ser en potencia” y “ser en acto”. Así, el Cosmos no es un ser posible que recibe la existencia de otro, sino es un todo necesario que no puede no haber existido ni puede haber tenido una existencia distinta de la que tiene, es un todo eterno que se rige en virtud de unas leyes “universales” (Ramón Guerrero, 2003. pp. 180-181). Para Averroes, Dios es el auténtico agente que actúa directamente sobre todos los seres, está presente en el mundo físico, sin que por ello deje de ser transcendental e inalcanzable para el intelecto humano. Alá es la causa metafísica del orden físico.

Lo fundamental en esta cosmología es el movimiento y quién lo confiere, el Primer Motor Inmóvil es inmaterial y el movimiento celeste es único, el Cosmos se mueve como un todo conjuntado ya que si fueran movimientos absolutamente independientes,

el Cosmos sería un caos, y eso es contradictorio con la idea de Dios como ordenador del Cosmos. El movimiento celeste procede del acto intelectual, un deseo intelectual que tiende hacia un ser más noble que todo lo demás, un ser absolutamente perfecto. Frente a al-Farabí o Avicenas para los que el Uno neoplatónico era a la vez el Primer Motor físico e Intellecto metafísico de Aristóteles, en el Cosmos físico de Averroes existe por un lado Dios, único creador de todas las cosas y por otro el Primer Motor Inmóvil que, al igual que para Aristóteles, es aquello cuya función es dotar de un movimiento unificado al Cosmos, pero que no es el creador del mismo (Ramón Guerrero, 2008. pp. 28 y 41).

La imagen del Cosmos es esférica, su parte convexa corresponde al Cosmos estelar (a las esferas celestes), mientras que su parte cóncava está en contacto con el fuego elemental. El Cosmos posee un doble movimiento: se mueve como un conjunto en un movimiento circular y continuo, ya que el movimiento continuo de traslación no circular sería un movimiento infinito y por lo tanto contrario al orden sostenido por la física. Este movimiento es equidistante del centro, eterno, perfecto, continuo, simple y total pero además existe un segundo movimiento, también perfectamente circular, que es el movimiento particular de cada cuerpo astral, cuyos centros de rotación están a distancias no uniformes, las esferas tienen distinto radio con respecto del centro del Cosmos, que coincide con el centro de La Tierra.

Las esferas celestes son sólidas, eternas, incorruptibles y dotadas de movimiento circular, su actividad se reduce a la traslación continua. Averroes rechaza la idea tolemaica de una esfera circundante carente de estrellas (la esfera extrema o última), aunque conoce las críticas de Tolomeo e Hiparco al sistema aristotélico por no tener en cuenta los epiciclos y las deferentes, pero lo defiende por estar basado en la física y no en las matemáticas como el tolemaico. La suya es una astronomía basada en principios físicos, el movimiento de una esfera sobre un único centro y dotada de dos polos opuestos y este tipo de movimiento (más rápido o más lento) permite avanzar y retroceder a las estrellas y otros fenómenos que daban problemas explicativos (Ramón Guerrero, 2003. pp. 189-190).

Estas esferas dotadas de treinta y ocho movimientos, precisan de motores que posibiliten el movimiento, estos motores son intelectos, ya que todo Intellecto es motor y Alá siendo absolutamente único puede ser causa de diferentes seres, es decir puede haber creado de un conjunto de Intelectos motores coetáneos al Primer Motor (Ramón Guerrero, 2003. pp. 190-192). El hecho de que el movimiento de las esferas se conciba

como un movimiento eterno, armónico y perfecto exige que las esferas estén dotadas de Intelectos también eternos, pero estos Intelectos solo poseen un apetito racional ya que carecen de sentidos (no tienen ningún tipo de necesidad de ellos), su intelecto es pura racionalidad, pura abstracción de la materia.

Por otro lado, el Cosmos físico de Averroes es eterno y la creación consiste en el paso de potencia a acto, la materia sería tan eterna como el Primer Motor ya que Alá ha querido desde siempre el Cosmos posible que es el que existe, es tan impensable un Cosmos sin Dios como un Dios sin Cosmos.

El Cosmos sublunar.

La situación de la Tierra en el centro del Universo será explicada a través de las ideas aristotélicas de la estructura de la materia: en el centro geométrico de este Universo formado por esferas perfectas concéntricas, eternas e inmutables, estaría la Tierra. Para comprender por qué ocupa esta posición hay que tener en cuenta que la Física aristotélica postula que los cuerpos caen por su propio peso, por lo tanto en el interior de un sistema esférico los cuerpos pesados tienden a caer hacia el centro del mismo. Si a esto, añadimos ideas aristotélicas neoplatonizadas como que los cuatro elementos son realmente el resultante de una única sustancia, ya como expusimos para los filósofos helenísticos de la materia primera que surgen los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, y esta materia prima se actualiza en los entes físicos formados por la combinación en distinta proporción de los cuatro elementos, que a su vez se consideran de lo más ligero a lo más pesado en relación directa a su nobleza (el fuego es lo más ligero y lo más noble y de ello se desprende de su cercanía a las esferas celestes). Aunando todas estas ideas nos encontramos que la tierra, es el más pesado de todos los elementos, por lo tanto tiende por su propio peso caer hacia el centro del sistema, agrupándose en el globo que nosotros denominamos Tierra, por ello ocupa la posición inferior de todo el Universo y no se trata de una “inferioridad” relativa, es una inferioridad absoluta, con respecto a todo, tanto en relación a su posición como en relación a su composición (Brague, 2013. pp. 124-134.). Por ello, la Tierra estaría lo más alejada posible de la divinidad, ya que el mundo sublunar está lo más lejos posible de la primera esfera. Y sería el lugar donde se concentra lo más impuro, lo menos noble, esta lo más abajo dentro de la Creación, si las esferas son perfectas, eternas e inmutables (no sujetas a cambio) la Tierra es el lugar de la impureza, de la generación y corrupción, en definitiva, de la imperfección y el cambio. Esto debe resituar nuestra idea sobre el “geocentrismo” antiguo, la lección que se obtenía es que, lejos del orgullo por ser el

centro de la creación, el hombre debía ser humilde, consciente de su inferioridad y pequeñez dentro del esquema general de la Creación (Bragué, 2013. pp. 310-320).

En la *falsafa* el origen del mundo sublunar está en el mundo de las esferas celestes. Según al-Kindi el movimiento de las esferas ordenado por Dios es la causa de la generación y la corrupción, los cielos son la causa inmediata de todas las cosas que existen en el mundo sublunar, el tiempo atmosférico o las estaciones dependen del movimiento de los cielos, más concretamente del movimiento del Sol, como también depende del movimiento de los cielos el carácter de las personas. Al-Kindi da dos explicaciones para esto, pero su principal explicación procede de Alejandro de Afrodisia. La rotación de las esferas celestes produce una fricción que afecta al mundo sublunar, esta fricción produce los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, cuya combinación da origen a las cosas existentes en nuestro mundo, por ello los cielos son la causa de todo lo que sucede en la Tierra. Su efecto más obvio es el cambio de las estaciones, además siendo así se puede predecir lo que sucederá analizando el movimiento de los cielos, es decir se pueden predecir los cambios que afectarán al mundo natural aplicando una “ciencia empírica”, la astrología (Adamson en Adamson y Taylor, 2005. pp. 43-44).

Como expusimos al tratar del proceso de creación del Cosmos, en el sistema farabiano-aviceniciano el movimiento de las esferas procedería de un acto de deseo intelectual, por el cual el primer intelecto asociado al primer cielo, identificado con la esfera exterior del Universo, rota en un movimiento que arrastra al resto de las esferas. El segundo intelecto asociado a la esfera de las estrellas fijas es el causante de la precesión de los equinoccios. Cada uno de los otros intelectos está asimismo asociado a un planeta. El último intelecto, el de la esfera lunar, es el Intelecto Agente que gobierna el mundo sublunar, el mundo de la generación y la corrupción y es la causa de los cuatro elementos, de los minerales, de las plantas, de los animales no racionales y del hombre. En este complejo sistema, que integra el conocimiento astronómico de su época, lo crucial es el papel del Intelecto Agente (Reisman en Adamson y Taylor, 2005. pp. 57-58), como para los griegos existen dos tipos de materia; la “materia prima” que carece de forma y la “materia elemental” formada por los cuatro elementos. La materia prima es el substrato que sustenta las formas, ya que su naturaleza es permanecer en potencia para recibir las formas, los seres del mundo sublunar están compuestos por forma que les actualiza (les da la existencia al pasar de la potencia al acto de la materia formada) y materia, lo que han llegado a ser, pero si han pasado de potencia a acto es por causa de

algo, de un agente y por razón de algo, un fin, por lo tanto las cuatro causas de la existencia de los seres son agente, materia, forma y fin. (Ramón Guerrero, 2003, pp. 182-184).

La materia elemental recibe la forma del Donador a través de otro sistema jerárquico. Primero está la forma elemental (los cuatro elementos), luego la forma mineral, la forma vegetal, la forma animal, y al final de la cadena la forma humana. Esta es la forma más perfecta que puede adoptar la materia, ya que a través de la actividad intelectual puede alcanzar las formas intangibles y unirse al Intelecto Agente. La abstracción de las ideas de la materia, es la forma por la que el hombre participa de lo divino.

La vida animada, como todo, es el resultado de la acción de un principio activo (formalizador) sobre otro pasivo que necesita y busca la forma. Así el ser humano se forma en el cuerpo de la madre a partir de la unión del semen con el menstuo (se desconoce el óvulo). El semen es la potencia formalizadora y la materia es aportada por el menstuo, el semen aporta las formas, especie, sexo y características propias de cada individuo, pero no posee en sí mismo la potencia anímica, ésta deriva del alma del varón.

El hombre sería un ente intermedio entre el mundo astral y el mundo terrenal, su parte astral es el alma racional, mientras que el cuerpo sería su parte terrenal. En muchos pensadores islámicos aparece la idea del hombre como un microcosmos, una imagen especular del macrocosmos. El hombre contendría en sí mismo algo de todo el Cosmos, sería un polisistema en sí mismo con varios subsistemas, el nivel vegetativo, el sensitivo y el racional.

Psicología.

La psicología es para los autores islámicos el conocimiento del alma y su relación con el intelecto. La definición de los filósofos árabes del alma procede de la definición griega, Aristóteles definió el alma como la primera actualización de un cuerpo que tiene vida en potencia. El alma era simplemente el elemento animador y organizador de los seres vivos, inseparable del propio cuerpo. Además los filósofos árabes aceptaron la concepción de los distintos niveles o tipos de almas: el nutritivo o vegetal común a plantas, animales y el hombre; el sensitivo o animal común a los animales y el hombre; y el intelectual o racional exclusivo del hombre. Esta concepción será la aceptada mayoritariamente en el Islam, pero con muchos matices, por ejemplo Avicenas establece un dualismo alma-cuerpo, el alma es algo más que aquello que organiza el cuerpo, es una entidad existente por sí misma, independiente pero relacionada con el cuerpo y éste

a su vez es un instrumento del alma, el cuerpo es necesario para el surgimiento e individualización de las almas (Black en Adamson y Taylor, 2005. pp. 308-310). Además para relacionar alma e intelecto hay que recordar que la teoría platónica de las “ideas” establecía que la auténtica realidad tenía una forma única y auténtica (el arquetipo) y esa “forma arquetípica” se encontraba de algún modo en el alma. El verdadero filósofo es aquel que tiene la capacidad de poder descubrir esas formas dentro de sí mismo (Hernández Cruz I, 2011. p. 173).

En la psicología de Avicenas se propondrá una formulación heredada del neoplatonismo y de su síntesis entre Platón, que defiende que el alma existe previamente al ser humano y le sobrevive; y Aristóteles, para el que no existe alma sin cuerpo, ni le precede ni le sobrevive. De un proceso de mil años tratando de armonizar las ideas de los dos grandes filósofos griegos surge la teoría aviceniense, el alma comienza a existir con el cuerpo pero, al menos, en su parte intelectual, le sobrevive (Wisnovsky en Adamson y Taylor, 2005. pp. 92-105).

La teoría aviceniense del alma humana es una continuación de su teoría emanantista, pero a diferencia de las esferas celestes, en las que cada individuo es una especie en sí mismo, con una alma única, la “humanidad” es una especie formada por múltiples individuos, por lo que deben existir múltiples almas individuales. Avicenas defiende que cada vez que se dan las condiciones apropiadas, cada vez que surge un embrión, del Intelecto Agente emana un alma destinada a dar forma a ese ser, así el auténtico causante del alma humana es el Intelecto Agente, mientras que los padres solo son los causantes de la preparación del cuerpo material. Ahora bien si el alma precisa del cuerpo para comenzar a existir no lo precisa para subsistir. Tras la muerte del cuerpo el alma retiene su individualidad. Además, el propio hecho de haber estado vinculada a un cuerpo concreto implica que cada alma haya tenido experiencias y desarrollos distintos, las distintas almas han alcanzado distintos grados de perfeccionamiento mientras estuvieron unidas a un cuerpo y estas diferencias continúan tras la muerte del cuerpo físico. En este sentido Avicenas es el único entre toda la *falsafa* que defiende la supervivencia individual del alma (Black en Adamson y Taylor, 2005. pp. 310-311), en cambio la gran mayoría de los filósofos árabes postulan que el alma al unirse con el Intelecto Agente pierde su individualidad.

Una de las principales funciones del alma racional es ser el principio cognitivo. En la *falsafa* existe una brecha entre los sentidos y el intelecto, ya que los sentidos solo podrían aportar conocimiento de lo particular mientras que el auténtico conocimiento es

lo universal, pero evidentemente debe haber una relación entre los sentidos y el intelecto y esto se produce a través del proceso de abstracción que llevan a cabo los denominados sentidos internos, estos según Galeno se encuentran en el cerebro, que según Aristóteles se encuentran en el corazón (Black en Adamson y Taylor, 2005. pp. 312-313).

Avicenas propone cinco funciones internas de los sentidos, localizadas en los ventrículos del cerebro. También plantea que existen dos tipos de objetos perceptibles por la razón, por un lado están las formas sensibles, perceptibles por los sentidos, el color, el sabor, etc. y sus características como las magnitudes, pero por otro lado están los objetos que solo pueden ser alcanzados a través del desarrollo de las facultades cognitivas (Black en Adamson y Taylor, 2005. pp. 313-314). El proceso de abstracción comienza en el “sentido común” o “común de los sentidos” que recibe la información procedente de los sentidos externos y es almacenada por la función retentiva donde se crean las imágenes. Pero al ser incapaz de separar la forma intelectual de su materialidad, esto comienza en la función imaginativa. Como ésta tampoco es capaz de separar totalmente la forma inteligible de su soporte material, solo la función estimativa será capaz de la abstracción definitiva.

El otro gran tema de interés de la psicología en la *falsafa* es el Intelecto. Si el mundo sublunar es el mundo de la materia y de la potencialidad, el intelecto humano, que al estar asociado a la corporeidad material es en principio solo la potencialidad de conocer, precisa de la intervención de un agente actualizador, el Intelecto Agente. La metáfora de al-Farabí para explicar la acción del Intelecto Agente sobre el humano es la de la luz y el Sol: “La relación del Intelecto Agente con el hombre es igual que la del Sol y la visión, el Sol envía la luz de la visión, y la luz procedente del Sol actualiza la visión en los ojos, cuando antes era solo potencialidad en los ojos” (Reisman en Adamson y Taylor, 2005. pp. 61-62).

En general se establecen cuatro tipos de intelectos, por un lado está el Intelecto Agente (el Donador de las formas), identificado con la Inteligencia de la esfera lunar, inmortal, eterno, separado e inmaterial que irradia las formas cognoscibles, por otro lado están los intelectos propiamente humanos que son: el intelecto potencial o material que es la capacidad que tiene cada alma humana de recibir estas formas inteligibles; el intelecto habitual, especulativo o actual, que es el estado de intelecto potencial tras haber recibido algunos inteligibles y desarrollado la disposición de pensar a voluntad; y el intelecto adquirido, que es la forma más perfecta, es el intelecto habitual una vez ha alcanzado todos los inteligibles posible. Este último es un estado comparable al intelecto de las

esferas, se conoce a sí mismo y a la inteligencia celeste más cercana a nosotros, el Intelecto Agente (Black en Adamson y Taylor, 2005. pp. 317-317) Así, el conocimiento es fruto de un progresivo distanciamiento de los sentidos y la materia hasta alcanzar el auténtico conocimiento a través del contacto con el Intelecto Agente, principio único de todas las formas (Santibáñez Guerrero, 2012. pp. 42-43).

Por último está el intento de explicar racionalmente el hecho profético, la idea es que el alma humana consigue unirse al Intelecto Agente de dos formas: mediante el perfeccionamiento filosófico propio del intelecto adquirido o bien porque existen determinados individuos cuyo intelecto es tan excelso que son capaces de recibir directamente la ciencia comunicada por los ángeles, es decir la revelación profética, ya sea mediante sueños proféticos, en los que la función imaginativa liberada de las funciones que la ocupan durante la vigilia, recibe durante el sueño las imágenes de las maravillas del mundo celeste o durante la vigilia a través del trance del éxtasis. De esta forma el Intelecto Agente es a la vez el Donador de las formas y el Ángel de la Revelación (el arcángel Gabriel que reveló a Mahoma el Corán). Pero en definitiva la profecía es el grado sumo de conocimiento y los profetas son elegidos por Dios en razón de la superior calidad de su intelecto (Hernández Cruz I, 2011. pp. 252-256).

En cuanto a la teoría averroísta de los intelectos, ésta es sumamente compleja, añade un quinto intelecto, el intelecto pasivo que es todo el entendimiento posible, éste no es materia ni es forma ni está compuesto de materia y forma, es la capacidad de existir en potencia de todos los universales posibles. Así, existirán un intelecto potencial, temporal y perecedero (el intelecto en habito propiamente dicho) y dos intelectos eternos, inmortales y extrínsecos al hombre, el Intelecto Agente y el intelecto material, que para Averroes es el intelecto pasivo que se vuelve acto a través de la acción del Intelecto Agente. De esta acción surge el intelecto especulativo, entendido como un intelecto colectivo y común a toda la especie humana, una especie de conciencia colectiva que surge de la permanente acción del Intelecto Agente sobre el intelecto pasivo. Averroes cree en la eternidad de la especie humana independientemente de la temporalidad de los individuos (Santibáñez Guerrero, 2012. pp. 45-46).

Política.

La más importante de las teorizaciones políticas islámicas es la de al-Farabí. Quien parte de la idea de que el hombre es un ser social pero las sociedades han sido guiadas por los intereses materiales. Por ello, han pugnado entre sí a fin de establecer el dominio de unas sobre otras, la guerra y el conflicto han sido un estado constante. La paz no ha

sido más que un estado transitorio, un momento de calma debido a necesidades coyunturales como buscar alianzas o recuperarse de las pérdidas sufridas. Estas sociedades han buscado el poder, la riqueza, el honor y la gloria, pero no han buscado el bien común y por ello han errado su objetivo, ya que la sociedad ideal debe buscar la felicidad y perfección del hombre (Hernández Cruz I, 2011. pp. 201-205).

Siguiendo a Platón, históricamente han existido cuatro tipos de sociedades: la de los ignorantes, la de los enfermos, la de los malvados y la de los descarriados, todas en oposición a la “ciudad ideal” en la cual sus habitantes no necesitarían ni jueces ni médicos, porque todo sería perfecto. La visión política de al-Farabí es una representación de su cosmología y de su psicología, y como éstas sigue un orden jerárquico desde la Ciudad Ideal en la que su armonía es un reflejo del orden cósmico, hasta las más materiales en la que domina el caos (Reisman en Adamson y Taylor, 2005. p. 68).

Además existirán sociedades que posean todo el conocimiento, las artes y las técnicas necesarias para garantizar la supervivencia humana, estas serán el conjunto de la humanidad, la nación o el pueblo (en el sentido étnico) y la ciudad e igualmente habrá sociedades que no puedan garantizar por sí solas la supervivencia de los hombres como; la aldea, el barrio, la calle o la casa.

Como ya hemos expuesto la “ciudad ideal” de al-Farabí es una emulación del orden perfecto del Cosmos, su organización jerárquica es similar al orden jerárquico de las Inteligencias del macrocosmos celeste y de su reflejo en el microcosmos humano (cuerpo y alma), la Primera inteligencia en el Cosmos es análoga al corazón en el cuerpo y al gobernante en la ciudad ideal.

La ciudad ideal de al-Farabí está regida por la ciencia política y apoyada en el razonamiento teórico, fruto de la unión de los sabios gobernantes con el Intelecto Agente. Por lo tanto, la ciencia política que rige el modelo farabiano coincide con el mandato divino y debe ser seguida voluntariamente por todos los hombres. Afecta a todos los hombres en tanto en cuanto a su propia condición de hombres, al-Farabí, al igual que otros muchos filósofos del mundo islámico, entiende la Religión como la ley positiva universal, promulgada y destinada a guiar a los hombres corrientes, ya que solo una ley universal promulgada puede garantizar la paz social. Para al-Farabí el conflicto es natural, lo que no debe tolerarse es el recurso a la fuerza, ya que el derecho es el elemento destinado a solucionar los conflictos y en el Islam éste es la *sharí'a*. Solo un Estado centralizado con suficiente fuerza puede garantizar la paz, la sociedad debe

respetar este orden jerárquico, representado por el derecho a mandar (gobernar justamente) y obedecer (Hernández Cruz I, 2011. p. 204-207).

Como en todo planteamiento jerárquico es fundamental la figura del “gobernante”. Se deriva de esto la relación entre el filósofo y el profeta, ambos poseen la capacidad de conocer la ley universal al poder contactar con el Intelecto Agente (el Ángel de la Revelación). Ésta sociedad es fundada por un “primer gobernante” que será la causa primera de la ciudad ideal. Este gobernante primero debe poseer la perfección de la función imaginativa para unirse al Intelecto Agente y recibir el conocimiento perfecto. Esta unión la realizará tanto en calidad de profeta como de filósofo, su conocimiento procede tanto de la revelación como del razonamiento, el “primer gobernante” de la ciudad Ideal de al-Farabí es a la vez Platón y Mahoma.

Cuando al-Farabí desarrolla su modelo de sociedad piensa en una comunidad unida por lazos sociales, intelectuales y religiosos concretos y precisos. Su modelo de sociedad no es un “Estado Mundial”, su “Ciudad Ideal” es una reflexión sobre la forma ideal de gobierno de la comunidad de los creyentes. La fundación de la comunidad ideal ésta inspirada en el surgimiento del Islam, de la *umma* fundada por el profeta Mahoma, el primer gobernante será el mensajero de Dios en la Tierra.

Desaparecido el primer gobernante la ciudad ideal debe ser regida por los “segundos gobernantes”, éstos no son profetas, pero si deben ser filósofos, deben conocer la ley divina, deben conocer la tradición religiosa, deben impartir la justicia sostenida sobre su capacidad crítica, deben tener las capacidades físicas, mentales y materiales necesarias para defender el país y controlar las operaciones militares, pero si no se puede encontrar un individuo que reúna en su persona todas las virtudes exigidas, entonces se debe establecer un gobierno colegiado de individuos que las reúnan en conjunto.

La ciudad ideal tiene por objetivo el pleno desarrollo de todos sus ciudadanos: alcanzar la felicidad de cada ciudadano a través de la felicidad común, pero la felicidad común exige la salud social, todos los ciudadanos debe ser útiles en la medida de sus posibilidades, no se toleran los ociosos, cada ciudadano tendrá una función concreta, aquella para la que está más capacitado, unos proveerán a la ciudad de los bienes materiales, otros los protegerán y otros gobernarán y todos estarán subordinados a los principios racionales (Hernández Cruz I, 2011. pp. 204-207).

La idea de al-Farabí se inspira en el pensamiento platónico, pero también en su conocimiento de las circunstancias del Califato Abasida, el gobernador de su ciudad ideal es el filósofo rey de Platón, pero también es el Califa al-Ma'mun, éste se supo

rodear de *alfaquís*, teólogos, filósofos, militares, etc. creó la Casa de la Sabiduría y patrocinó las traducciones y el desarrollo del pensamiento. En definitiva, la ciudad ideal no es un mero ejercicio de teoría política, es un modelo de sociedad para su época y sus circunstancias.

En cuanto a la reflexión política en Al-Ándalus, Avempace propone el *Régimen del solitario*, partiendo de que las sociedades de su época no tienen rehabilitación posible centra su búsqueda en la felicidad intelectual (Montada en Adamson y Taylor, 2005. pp. 164-165). Para Avempace el ideal sería una “comunidad” de sabios individuales, un *régimen del solitario* en el sentido del “sabio solitario” dentro de una sociedad, necesaria pero peligrosa e imperfecta, por lo que se trataría de buscar unas reglas de comportamiento que permitieran al sabio sobrevivir dentro de ella. El solitario busca la felicidad (la perfección intelectual) guiado por la razón y evitando los componentes “iluministas” avicenianos (Ábed Yabri, 2001. p. 237). La perfección intelectual solo se alcanza mediante el ejercicio de las ciencias especulativas, pero hay ciudades en las que estas ciencias no se practican, por lo que el solitario que se siente miembro de una comunidad ideal de filósofos, que conviven dentro de las sociedades imperfectas, debe limitar sus contactos a lo imprescindible o huir a aquellas ciudades en las que se practiquen estas ciencias, pero este apartamiento de la sociedad no es en sí mismo una cosa natural, es simplemente una medida sanitaria para el alma (Abed Yabri. 2001. pp. 238-239).

El objetivo del *régimen del solitario* es doble: por un lado, está el hombre individual gobernado por la razón que busca la perfección intelectual; y por otro, el hombre como ser social que solo cabe dentro de la vida en comunidad. En este último sentido el solitario debe esforzarse para servir de ejemplo para una futura ciudad perfecta, que al igual que la farabiana no precisaría de jueces, ni de médicos porque sus ciudadanos no tienen vicios ni habría discordia porque sus ciudadanos tendrían una única opinión regida por la razón ya que las opiniones falaces son fruto del error intelectual(Ábed Yabri, 2001. pp. 240-241).

Por último no debemos olvidarnos de Averroes, para él, el mejor régimen es aquel que respeta el orden natural de las virtudes y las artes prácticas, pero sea cual sea la relación jerárquica entre unas y otras, solo cuando se respeta este orden puede haber alguna garantía de que la sociedad funcione. Por ello, para Averroes la filosofía sirve para alcanzar el bienestar, tanto político como religioso, pero siempre de acuerdo con la religión (Butterworth en Adamson y Taylor, 2005. p. 282).

Hemos visto una visión jerarquizada del Cosmos, una visión jerarquizada de las capacidades intelectuales humanas y todo esto justificando una sociedad jerarquizada, además se plantea que diferentes intelectos implican diferentes capacidades para comprender la verdad. Avicenas dijo que no es propio del sabio hacer saber al vulgo que conoce las grandezas del conocimiento, el conocimiento debe llegar al vulgo a través de símbolos y alegorías. Maimonides sostiene que algunos conocen el secreto de la Torá, su auténtica verdad, pero muchos otros conocen esta verdad solo a través de la tradición y las representaciones alegóricas, para el pensador judío las naciones y las ciudades están compuestas por los elegidos y por el vulgo y el conocimiento teórico no debe ser entregado al examen de la multitud, en toda la *falsafa* existe una distinción entre élite y vulgo (Harvey en Adamson y Taylor, 2005. pp. 357-359).

Todo esto nos lleva a la idea averroísta de la “doble verdad” que no establece la existencia de dos verdades, una religiosa y otra filosófica, ya que el pensamiento averroísta parte del principio de unidad de la verdad. No existen verdades religiosas incompatibles con las verdades filosóficas, si existiese algún tipo de contradicción habría que dar primacía a la interpretación filosófica al estar sostenida sobre el método demostrativo, es más, las verdades filosóficas pueden ser usadas para corregir los excesos teológicos en la interpretación de las Escrituras. Al igual que al-Frabí, Avicenas o Maimonides, Averroes ve el papel de la religión como un elemento que permite guiar socialmente al hombre vulgar, así como ve a los filósofos destinados a comprender la religión de una forma crítica (Taylor en Adamson y Taylor, 2005. pp. 185-186). Averroes ha sido considerado por algunos como y ante todo un filósofo racionalista, cuya lealtad al Islam debe ser cuestionada, pero realmente Averroes es un devoto dentro de la forma más sofisticada e intelectual que permite su religión, es un distinguido jurista religioso y sus creencias o prácticas religiosas nunca fueron cuestionadas. Al contrario sostuvo que el Primer Principio del Mundo era Dios, a la par que el conocimiento racional era la forma más alta de felicidad ya que permitía la más alta forma de conocimiento de Dios, al permitir una evaluación crítica de las verdades y prácticas religiosas (Taylor en Adamson y Taylor, 2005. p. 197).

Discusión.

Ábed Yabri en *El legado filosófico árabe* establece que uno de los principales problemas historiográficos en este tema ha sido que se ha desvinculado el aspecto cognitivo, lo que se dijo, del ideológico, por qué se dijo. Los *faýlasuf* desarrollaron una especulación filosófica continuadora de la griega, que a su vez había venido siendo

desarrollada en el mundo romano y bizantino, pero para afrontar una problemática propia del mundo islámico. Así el problema sobre el que gira el pensamiento en el Califato Abasida, no solo el filosófico, sino también el lingüístico, el jurídico o el teológico es la unificación y la generalización, la unificación y la generalización de la lengua árabe, del derecho, de la religión o de la ideología política, todo dentro de un estado conformado por una multitud de etnias, de confesiones, de costumbres y culturas. El estado creado por la expansión islámica había conquistado los centros neurálgicos de las civilizaciones del Oriente Medio pero en su expansión generó una sociedad desestructurada e inestable, un conflicto que habían sido reprimido durante el Califato Omeya amenazaba la unidad del Califato Abasida, con disidencias religiosas o movimientos étnicos, individuos con raíces culturales distintas a las árabes intentaban recuperar o crear sus propios estados. Frente a esto la principal preocupación era garantizar la pervivencia del Califato.

Ábed Yabri expone que nos encontramos ante un caso de inversión ideológica, se le atribuyó a la existencia de sectas religiosas o doctrinas filosóficas disidentes la causa de la desarticulación del estado y se vio la solución en la recuperación de la unidad ideológica, este fue el momento en que el Califato Abasida se convirtió en la fuerza motora que impulsaría toda una ideología. Unidad del poder y continuidad del estado es la problemática subyacente en la *falsafa* de esta etapa, se busca la unidad doctrinal de la que se espera que sea la garante de la unidad social y política. En la filosofía metafísico-política de al-Farabí vemos esta búsqueda de la unidad, pero también es unificadora la filosofía de Avicenas cuando busca la unificación de la religión y la Filosofía. El hecho de que a partir de una conceptualización similar, el pensamiento de al-Farabí concluya en una formulación política y el de Avicenas en lo que podríamos definir como filosofía de la religión, responde a que se encuentran en momentos históricos distintos.

Al-Farabí vivió en el momento, en que tras la expansión árabe de los primeros momentos y el Califato Omeya de Damasco se había establecido el Califato Abasida, éste era un estado organizado, culto y sostenido sobre una economía mercantilista, pero durante la vida de al-Farabí la prosperidad del Califato Abasida se tambaleaba ante las tensiones étnicas, sociales y religiosas. Los hamdanidas y los buyíes formaron dinastías que gobernaban como emires en nombre del inoperante Califa, llegando a conquistar Bagdad, estos emiratos eran de hecho estados independientes y el califato era incapaz de oponérseles. Ante esta situación al-Farabí propone una regeneración del poder califal, instaurar un orden terrenal que garantice la felicidad y prosperidad de los hombres.

Avicenas vivió en lo que se ha denominado el periodo de decadencia. El proceso de desintegración había avanzado con el establecimiento a comienzos del siglo X del Califato Fatimita en El Cairo y el Califato Omeya en Córdoba, con lo que se rompe definitivamente la teórica unidad de la *umma*. Pero además, dentro del propio Califato Abasida las dinastías emires persas y turcos se enfrentaban entre sí (samaníes, gaznavíes o selyúcida). Avicenas se encuentra involucrado directamente en estas luchas como médico y visir de los príncipes de Hamadán e Ispahán. Su ideal de felicidad en este periodo de guerras civiles, revueltas y decadencia, no podía ser alcanzado en este mundo y habría que buscarlo una vez el alma se liberara de las ataduras de la materia uniéndose racionalmente con las esferas celestes.

En cambio en el Al-Ándalus la problemática era otra, pues allí durante el siglo XII no existen ya grandes problemas étnicos ni nacionales, se practica una sola forma de Islam (*sunnita*) y hay una sola gran escuela jurídica (*malikita*). Además tanto el Magreb como Al-Ándalus se había, segregado del poder efectivo del Califato Abasida desde prácticamente los comienzos de éste y aquí la filosofía se desarrollará básicamente bajo el régimen almohade. Este régimen fue fundado frente al almorávide al que se acusó de ignorancia y antropomorfismo, el estado almorávide, formado por religiosos-guerreros, se caracterizaba ideológicamente por una interpretación rigorista de la ley religiosa sostenida por el consenso de los *alfaqúis* del rito jurídico *malikita*. Frente a éstos los almohades promueven lo que Ábed Yabri denomina “la revolución cultural almohade” bajo el lema “abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”. Durante el régimen almohade se impulsó el abandono del argumento de autoridad, tratando de volver a los orígenes del Islam y esto tiene su correlato en la filosofía, al igual que se trata de volver a la religión de Mahoma, limpiándola de las interpretaciones de las escuelas jurídicas, se trata de volver a la filosofía de Aristóteles limpiándola de las interpretaciones avicenianas.

Evidentemente la *falsafa* en Al-Ándalus no comenzó de la nada, la lógica, las matemáticas o la astronomía ya estaban presentes desde la época de los Omeyas y aunque la filosofía fue atacada por los *alfaqúis malikís*, las otras ciencias si fueron estudiadas e incluso tuvieron un momento de esplendor entre las élites cultas. Este clima “científico” encontró un apoyo en el movimiento almohade, en la filosofía al igual que en la religión o el derecho el lema fue “volver a los principios”, lo que significaba volver a Aristóteles y esta fue la misión que el Califa encomendó a Averroes, releer y comentar las obras de Aristóteles, liberándolas de añadidos e interpretaciones. Se trataba

de impulsar un nuevo modelo cultural que reflejara los principios del movimiento almohade. Pero no se puede romper totalmente con las tradiciones culturales de las que surgen las nuevas ideologías, los *alfaquís* rigoristas seguían teniendo un peso considerable dentro de la población y consideraban ateo e impío el ejercicio de la filosofía, por ello el racionalismo filosófico de la época almohade busca un nuevo enfoque en la relación entre la religión y la filosofía. Un enfoque sustentado sobre la diferencia e independencia de ambos pensamientos y que permitiera a la *falsafa* sobrevivir con entidad propia. El pensamiento andalusí se sustentó sobre la razón en una concepción según la cual la filosofía tiene su propio espacio y la religión el suyo, si bien al final ambas se legitimarán mutuamente.

Conclusiones.

Los *faylasuf* buscaron en el conjunto del saber antiguo, sobre todo en el *corpus aristotelicum*, al que durante siglos se le habían agregado añadidos neoplatónicos, las pruebas racionales que les permitieran explicar a Dios, sus actos y naturaleza, el Cosmos, el Mundo, al hombre y la sociedad, su ideología, entendida ésta como el conjunto de ideas fundamentales que caracterizan el pensamiento de una persona, grupo o sociedad, surgió de de la confluencia entre todos sus campos de conocimiento, y en este aspecto tiene especial interés la confluencia se que produjo entre filosofía y religión.

La *falsafa* partió del sistema filosófico helenístico para desarrollar su propio sistema metafísico, psicológico y político, este sistema muestra una visión jerarquizada del Cosmos que justificaba un orden social. Pero realmente podemos concluir que el proceso debió de ser reflexivo, unos pensadores surgidos dentro de una sociedad jerarquizada, veían el orden jerárquico como el único orden válido, el orden natural de las cosas, por lo que lo buscaron y encontraron en la naturaleza divina, en la estructura del Universo o en el alma humana. Este orden universal, que se manifestaba en todos los aspectos del Cosmos y esto, a su vez, servía para justificar su orden social. Lo cognitivo y lo ideológico se retroalimenta.

Bibliografía.

- ÁBED YABRI, Mohamed. *El legado filosófico árabe*. Editorial Trota. Madrid. 2001.
- ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006.
- BRAGUE, Rémi. *En medio de la Edad Media*. Encuentro. 2006.
- CARRASCO MACHADO, Ana I. MARTOS QUESADA, Juan. SOUTO LASALA,

- Juan A. *Al-Andalus*. Ediciones istmo. 2009. pp. 275-388.
- CORBIN, Henry. *Historia de la Filosofía islámica*. Editorial Trota, 2ª Edición. Madrid. 2000.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia Del Pensamiento En El Mundo Islámico, I* Alianza Editorial. Madrid. 2011.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia Del Pensamiento En El Mundo Islámico, II* Alianza Editorial. Madrid. 2011.
- McGINNIS, Jon. REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis. 2007.
- NASR, Sayyed Hossein. *Islamic philosophy from its origin to the present*. State University of New York. 2006.
- PARAIN, Brice (Dir.). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al Islam medieval*. SigloXXI. 6ª Edición. Madrid. 2002.
- PONCE GUADIAN, Arturo. “El surgimiento de la Filosofía en el Islam y al-Kindi el Filósofo de los Árabes”, *Devenires XIV n° 27*, 2013. pp. 146-176.
- PONCELA GONZÁLEZ, Ángel. “La Filosofía Islámica como problema historiográfico” en *Actas I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía, Vol, IX*, (2015). pp. 27-37.
- RAMÓN GUERRERO. Rafael. “Averroes: Cosmología y Filosofía”, *Ciencia y cultura en la Edad Media, Canarias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias*, 2003, pp. 161-193.
- RAMÓN GUERRERO. Rafael. “Averroes: explicación aristotélica del universo”, *Filosofía Unisimos*, 2008, pp. 25-42.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofías árabe y judía*. Síntesis. Madrid. 2001.
- SANTIBÁÑEZ GUERRERO, Daniel. “La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana. “aristotelismo-neoplatonismo” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes”, *Revista Electrónica Historias del Orbis terrarum n° 8*. 2012. pp. 1-22.
- SOURDEL, Dominique. SOURDEL-THOMINE, Janine. *La civilización clásica en el Islam*. Editorial Juventud. 1981.
- WAINES, David. *El Islam*, Akal. 2008.
- WATT. Montgomery. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh University Press. 1985.