

## SOBRE LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA ARABE

POR

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

SIN asentir en manera alguna a la teoría fatalista de las razas, puede afirmarse que los árabes, no por ser *semitas*, sino por su atrasada cultura y vida nómada antes del Islam, y por el círculo estrecho en que éste vino a encerrar el pensamiento y la fantasía de aquella gente, han sido y son muy poco dados a la filosofía, ciencia entre ellos exótica y peregrina, ya que no mirada con aversión por los buenos creyentes. La *filosofía*, se ha dicho con razón, *es un mero episodio en la vida de los musulmanes*. Y aún se puede añadir que apenas se contó un árabe entre los filósofos”<sup>1</sup>.

Con estas palabras, D. Marcelino Menéndez y Pelayo expresa una opinión que es fiel reflejo de la idea que se tenía hasta el siglo pasado sobre la filosofía árabe, y que, aún hoy día,

<sup>1</sup> M. Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. preparada por E. Sánchez Reyes, Madrid, 1947, vol. II, pp. 151-152. Subrayados en el original. La frase destacada se encuentra en Ernest Renan: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, 2ª ed. 1861, p. 89, quien la atribuye a H. Ritter: *Gesch. christ. Phil.*, III Th., XI Buch, I Kap. Sobre la consideración de la teoría racista y la filosofía árabe, cf. I. Madkour: *Fī-l-falsafa' al-islāmiyya*, El Cairo, 2ª ed., 1968, pp. 15-19.

no es raro encontrar entre quienes desconocen la realidad del mundo árabe medieval. Se cree que los árabes se limitaron a aportar algunos elementos de tipo filosófico o ciertos descubrimientos científicos, además de haber sido meros transmisores de la herencia griega antigua. Sin embargo, hoy sabemos que la auténtica contribución de la civilización árabe-musulmana al mundo latino occidental fue mucho mayor, estribando, fundamentalmente, en haber dado a conocer un espíritu racional, basado en la lógica, en el análisis y en la reflexión intelectual, y en haber implantado un método científico y experimental, no conocido hasta entonces en la Europa medieval <sup>2</sup>.

En el campo concreto de la historia de la filosofía, Ernest Renan indicó, ya a mediados del siglo pasado, la importancia de la árabe en el desarrollo y evolución de la filosofía posterior. No deja de ser interesante recordar, una vez más, su famoso, por lo citado, pasaje en el que expone esta idea: "La introducción de los textos árabes en los estudios occidentales divide la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos épocas perfectamente distintas. En la primera, el espíritu humano no tiene, para satisfacer su curiosidad, más que los escasos residuos de las enseñanzas de las escuelas romanas, acopiados en las compilaciones de Marciano Capella, de Beda, de Isidoro, y en algunos tratados técnicos, cuyo carácter usual los salvó del olvido. En la segunda, es también la ciencia antigua la que vuelve a Occidente, pero esta vez más completa, en los comentarios árabes o en las obras originales de la ciencia griega, cuyos extractos habían preferido los romanos" <sup>3</sup>. Movimientos doctrinales como el "agustinismo avicenizante", el "avicenismo latino" o el "averroísmo", implicaron un cambio profundo en la orientación que el pensamiento de la Edad Media latina siguió desde la recepción de la filosofía árabe.

Sólo entonces, Europa comenzó, eso sí, lentamente, a sentar las bases de lo que hoy es llamada "Filosofía Moderna". Es

<sup>2</sup> Cf. M. Cruz Hernández: *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 11-13.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 200.

sabido que una de las causas que contribuyó a la formación de ésta, fue la revolución operada en el campo de las ciencias naturales, en especial la nueva visión científica del universo. En gran parte, tal revolución fue debida al quehacer de los científicos árabes —y no olvidemos que en el mundo islámico ciencia y filosofía estuvieron íntimamente ligadas—, cuyas obras, conocidas en las universidades europeas hasta el siglo XVII, cooperaron a preparar el terreno para el nacimiento de hombres como Copérnico, Kepler o Galileo, “padres científicos” del pensamiento moderno <sup>4</sup>.

Es cierto que ya en el siglo XIX, con el renacimiento europeo del arabismo —cuyo primer antecedente había sido lo que podríamos llamar el “arabismo hispano” de los siglos XIII al XV—, la filosofía árabe había empezado a interesar a algunos estudiosos, sobre todo desde la aparición de la obra de Amable Jourdain <sup>5</sup>, que fue seguida por las primeras ediciones de textos filosóficos <sup>6</sup> y por la publicación de algunos tratados sobre los filósofos árabes y su relación con los griegos <sup>7</sup>, hasta llegar a la obra de Salomon Munk <sup>8</sup>, que fue la que realmente inició, de forma seria y científica, el estudio de dicha filosofía, obra que aún continúa siendo útil en determinados aspectos. Durante los últimos años de ese siglo y en los primeros del actual, prosiguieron estos estudios, con ediciones todavía imperfectas. Sería prolijo y enojoso enumerar aquí todas las investigaciones realizadas, aunque tenemos conciencia de que es una tarea que debe

<sup>4</sup> Sobre la contribución de los árabes a la formación científica del Renacimiento, cf. la obra colectiva: *Islamic and Arabic contribution to the European Renaissance*, El Cairo, 1977, pp. 161-231.

<sup>5</sup> *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris, 1819. Nouv. éd. par Ch. Jourdain, 1843. Ed. fotom.: New York, 1960. Reimp.: 1974.

<sup>6</sup> Cf. A. Schmölders: *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn, 1836.

<sup>7</sup> Cf. G. Flügel: *Dissertatio de arabicis scriptorum graecorum interpretatibus*, Misenae, 1841. J. Wenrich: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque*, Lipsiae, 1842. A. Schmölders: *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, Paris, 1842.

<sup>8</sup> *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859. Nouv. éd., 1955.

ser emprendida y llevada a cabo para tener una visión global del asunto.

Pero, ha sido desde hace unos cuarenta años, aproximadamente, cuando los estudios y ediciones han aumentado considerablemente, alcanzando una gran altura. El descubrimiento de numerosos manuscritos en bibliotecas orientales, conteniendo textos hasta ahora desconocidos, ha permitido ampliar el conocimiento que se tenía de los filósofos musulmanes y de sus sistemas personales. Las ediciones de estos textos, así como de obras griegas sólo conservadas en versión árabe, se suceden continuamente. Es de esperar que, en un futuro no muy lejano, tengamos a nuestra disposición un auténtico "corpus" de la filosofía en el Islam, que nos posibilite comprender, de una manera más completa, la totalidad de ella, así como sus posibles fuentes. Ello nos permitiría valorar en su conjunto la significación que la filosofía árabe tuvo dentro de la civilización surgida con el Islam.

\* \* \*

Cuando se aborda el estudio de la filosofía en el mundo islámico, dos cuestiones previas han de plantearse: la determinación del nombre que conviene aplicarle propiamente y la delimitación del campo que abarca. Ambas fueron propuestas, bajo la forma de cuestionario, por G. C. Anawati a diversos especialistas cuyas respuestas recogió posteriormente en sendos artículos <sup>9</sup>.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, la solución no es fácil de encontrar. De la lectura de las diversas respuestas dadas, se desprende que la elección de uno cualquiera de los términos propuestos —árabe, musulmana, islámica— presenta razones favorables e inconvenientes diversos. Partiendo del he-

<sup>9</sup> *Philosophie médiévale en terre d'Islam*, MIDEO, 5 (1958-1959), pp. 175-225. *Philosophie arabe ou philosophie musulmane? Plan pour une bibliographie de philosophie médiévale en terre d'Islam*, en "Mélanges offerts à M. Chénu", Paris, 1967, pp. 51-71. Reimpresos ambos en *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, 1974, pp. 17-89, por donde citamos.

cho de que ningún término parece ser el apropiado, creemos que el problema se reduce a una cuestión meramente nominal: que se emplee un término u otro, el lector entenderá, en todos los casos, que la denominación elegida hace referencia a los planteamientos que, nacidos en el ámbito de la civilización árabo-musulmana, entraron a formar parte de eso que se llama, desde el mundo griego, "filosofía", hayan sido establecidos por árabes o no árabes, musulmanes o no musulmanes. Quizá, como señala H. Corbin en su respuesta <sup>10</sup>, la única denominación verídica y correspondiente a los hechos fuese la de "filosofía en tierra del Islam". Pero, como él mismo dice, sería un poco larga y sentimental. Nosotros, por el hecho de que casi toda la producción filosófica del Islam, incluso la de los no árabes, está escrita en lengua árabe, preferimos la denominación de "filosofía árabe", que es la que utilizaremos, pero no de forma exclusiva.

Esta cuestión está unida a la segunda de ellas: ¿cuál es el campo que abarca? Aquí, el problema parece más arduo. Todos están de acuerdo en incluir en ella la filosofía de origen helénico, es decir, la *Falsafa*, el conjunto de doctrinas expuestas por los "falāsifa", denominación aplicada a aquellos pensadores cuya fuente de inspiración fue la filosofía griega, y con la que fueron distinguidos de otros sectarios. Sin embargo, muchos especialistas son del parecer de que el campo de aplicación debe ampliarse hasta incluir las cuestiones teológicas, jurídicas, místicas e, incluso, científicas, que florecieron en el mundo islámico.

En esto es en lo que no estamos de acuerdo. Lo que propiamente debe llamarse "filosofía árabe" es sólo una parte de algo mucho más amplio: el pensamiento islámico. Este tuvo un origen concreto: la posesión del Libro Sagrado, el Corán, cuyo sentido había que comprender. A partir de la exégesis espiritual que requirió, señalada por H. Corbin como una de las fuentes de la meditación filosófica en el Islam <sup>11</sup>, este pensamiento se

<sup>10</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>11</sup> Cf. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, p. 13.

fue constituyendo a lo largo de diversas etapas y bajo distintas formas de manifestación. En un momento dado y por circunstancias históricas muy específicas, se presentó bajo forma filosófica. Es decir, la filosofía sólo hizo su aparición en el mundo musulmán una vez que habían adquirido un cierto desarrollo tanto las llamadas “ciencias religiosas” como las “ciencias auxiliares”, y solamente cuando los árabes entraron en contacto con el legado helénico.

Que las otras formas del pensamiento islámico estén basadas en presupuestos filosóficos, o que hayan adoptado método propios de esa disciplina que es la filosofía; después de haber conocido la griega, no quiere decir que hayan de ser incluidas en el ámbito de la “filosofía árabe”. Ellas deben ser objeto de estudio en una esfera más amplia, que englobe todo el pensamiento que surgió a partir de esa meditación coránica, pero no en un aspecto parcial del mismo como es la filosofía. Es cierto que la reflexión filosófica estuvo propiciada por el desarrollo de esa meditación del Libro Sagrado —y esto lo veremos después—, pero no debe ser confundido con ella. Ya lo señaló W. Dilthey: “La concepción religiosa del mundo representa la preparación de la concepción metafísica, pero jamás se disuelve en ésta”<sup>12</sup>. Si no se hiciera de esta manera, cualquier manifestación del espíritu humano habría de ser considerada como “filosofía”. Es como si se incluyera la teología cristiana, o la mística, en el campo de la filosofía; ciertamente, sus puntos de contacto son muchos, sobre todo en el periodo medieval, pero sus objetos de estudio son distintos. Cuando se estudia la ciencia árabe, sólo se consideran las ciencias científico-naturales y matemáticas, no lo que los musulmanes llaman “ciencia” también, como las ciencias religiosas o las auxiliares. Por ello, somos del parecer de que la filosofía árabe debe limitarse a aquellos problemas y cuestiones que le confirieron un carácter distintivo.

Esta consideración de la filosofía como independiente de las restantes formas del pensamiento musulmán, la encontramos en diversos autores islámicos. Vamos a citar el testimonio

<sup>12</sup> *Teoría de la concepción del mundo*, versión de E. Imaz, México, 2ª ed., 1954, p. 122.

de dos de ellos: al-Gazālī e Ibn Jaldūn. Ciertamente, ambos pertenecen al grupo sunní, desde cuya perspectiva conceptual se ha venido abordando hasta ahora el estudio del pensamiento musulmán. Pero, dejando aparte la valoración de la filosofía como una forma de heterodoxia —y ello es otro problema que habría que resolver— que se desprende del esquema mental de estos autores, lo que nos interesa es mostrar la estimación que los musulmanes de la época clásica tuvieron de la filosofía. Así, al-Gazālī, en su “al-Munqid min al-Ḍalāl”, considera que los filósofos forman parte de una de las cuatro categorías de investigadores existentes: al-mutakallimūn, al-bāṭiniyya, al-falāsifa y al-ṣūfiyya <sup>13</sup> caracterizando a los filósofos por el empleo de la lógica y de la demostración: “annahum ahl al-manṭiq wa -l-burhān”. Los distingue, como podemos observar, de otras clases de pensadores musulmanes.

Por su parte, Ibn Jaldūn considera que las ciencias que existen entre los musulmanes se dividen en dos grandes grupos: las ciencias intelectuales (*al-ʿulūm al-ʿaqliyya*) y las tradicionales (*al-ʿulūm al-naqliyya*) <sup>14</sup>. Las primeras, naturales al hombre y alcanzadas por su facultad reflexiva, son llamadas también “ciencias filosóficas”, y son cuatro: la lógica, la ciencia de la naturaleza, la metafísica y las matemáticas <sup>15</sup>. Las segundas, fundadas en las prescripciones del Libro y de la *Sunna* o Tradición, son muy numerosas, incluyendo las ciencias religiosas y las auxiliares <sup>16</sup>. Establece, por consiguiente, una neta distinción entre unas y otras.

Por tanto, creemos que el estudio de la filosofía árabe debe ser un capítulo distinto dentro del pensamiento musul-

<sup>13</sup> Ed. y trad. franc. par F. Jabre, Beirut, 2ª ed., 1969, p. 15 texto árabe, p. 67 trad.

<sup>14</sup> *The Muqaddimah. An introduction to History*, transl. by Franz Rosenthal, Londres, 1958, vol. II, p. 436. Hemos de advertir al lector de las preven- ciones que debe tomar ante la reciente traducción española de esta obra, publica- da en México, 1977, que, aunque dice ser una traducción del árabe, sin embargo, parece ser una retraducción de la versión francesa del Baron de Slane, hecha en el siglo pasado, según hemos podido comprobar en numerosos pasajes.

<sup>15</sup> Ibidem, vol. III, pp. 111-112.

<sup>16</sup> Ibidem, vol. II, pp. 437-439.

mán, ya que presenta unas características propias, que ahora veremos.

Algunos investigadores <sup>17</sup> sostienen que los problemas que se plantea la filosofía árabe se encontraban ya en el neoplatonismo helénico de la última antigüedad. En este supuesto, el problema se reduciría a determinar la reconstitución de los medios y canales de transmisión de la filosofía griega al mundo del Islam. ¿Cuál sería, entonces, la originalidad de los árabes en filosofía? Una primera lectura de los principales textos podría sugerirnos que esa originalidad consistió en que sus autores se limitaron a exponer, de forma más o menos completa, el pensamiento griego a los lectores árabes, tomando de él aquello que les interesara. Tal parece inferirse de las palabras de al-Kindī cuando nos dice, en su “Kitāb fī-l-ṣināʿat al-ʿuẓmā” <sup>18</sup>, que fue el intérprete del logro científico griego para las gentes de su propia lengua (*ahl lisāninā*). Sin embargo, hay que ir más allá de esa primera lectura y ver que en esos textos hay una respuesta concreta a los problemas de la época en la que sus autores vivieron. Es decir, si los *falāsifa* adoptaron el pensamiento griego, lo hicieron con una intención intelectual viva y actual: se trataba de encontrar soluciones a las discusiones que agitaban el mundo musulmán, ofreciendo ideas apropiadas para una situación sociocultural concreta. Por tanto, la originalidad de la filosofía árabe no sólo hay que verla en aquellos elementos que aportaron a la griega, que son, más bien, una consecuencia de ello, sino también en considerar que esa filosofía griega fue capaz de deparar, por la madurez en su evolución, respuestas adecuadas a la problemática musulmana.

Esto hizo que la filosofía que surgió en el Islam presentara unas características por las que se distinguió de las res-

<sup>17</sup> Cf., por ejemplo, R. Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1962, pp. 1 y ss.; 29 y ss.; y su *L'éveil de la philosophie islamique*, Paris, 1971, en donde continuamente habla de un “autor neoplatónico desconocido”, fuente de tal o cual doctrina de los *falāsifa*.

<sup>18</sup> Cf. F. Rosenthal: *Al-Kindī and Ptolemy*, en “Studi orientistici in onore di Giorgio Levi della Vida”, Roma, 1956, vol. II, p. 445.



tantes formas del pensamiento musulmán. Han sido señaladas por I. Madkour: es una filosofía religiosa y espiritual, con un carácter racionalista, de tipo ecléctico y estrechamente ligada a la ciencia <sup>19</sup>. De estos cuatro rasgos, el más importante y el que, en realidad, dio origen a la filosofía árabe, fue el segundo.

\* \* \*

“Observando el desarrollo de las cosas desde su origen, se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara”, dice Aristóteles al comienzo de su “Política” <sup>20</sup>. Este proceso ha de ser seguido si se quiere llegar a comprender lo que fue y lo que representó la filosofía árabe.

Hemos indicado anteriormente que H. Corbin señala como una de las fuentes de la meditación filosófica en el Islam la exégesis espiritual que se hizo del Corán. Estamos de acuerdo con ello si, en lugar de decir que fue una de las fuentes de la meditación filosófica, decimos que fue la fuente principal del pensamiento musulmán, mucho más amplio que la filosofía propiamente dicha.

El Islam se presenta, históricamente, como una religión, que implica una civilización con un carácter unificante, a pesar de las diferencias locales que se observan y un Estado con una teoría política propia. Es decir, el Islam es una unidad religiosa, política y cultural, como lo ha definido C. H. Becker <sup>21</sup>, en la que el factor original y originario fue la religión, puesto que no se puede olvidar, como indica H. Laoust <sup>22</sup>, que el Islam es, antes que un conjunto de instituciones, una religión. Esta, como decimos, fue la que desempeñó el papel unificante: el Corán, Libro Sagrado y texto siempre actual para los musulmanes, dio origen, en su intento de ser comprendido y explicado, a todo

<sup>19</sup> *Islamic Philosophy and the European Renaissance*, en *Islamic and Arab contribution...*, pp. 118-130.

<sup>20</sup> I, 1, 1252a, 24-26.

<sup>21</sup> *Der Islam als Problem*, en “Islamstudien”, Leipzig, 1924, Reimp., Hildesheim, 1967, vol. I, p. 5.

<sup>22</sup> *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, p. V.

un pensamiento que fue aumentado paulatinamente. Sobre sus primeros desarrollos confluyeron, posteriormente, diversas corrientes culturales que, unidas a la actividad de reflexión que caracterizó a los grupos político-sociales, también llamados "sectas", promovieron diversas soluciones a los problemas que iban surgiendo y que dieron origen a lo que se llama "civilización árabo-musulmana".

El Islam, se ve claro desde el momento en que se inicia su estudio, fue el resultado de una elaboración realizada, fundamentalmente y en su origen, por las lagunas, contradicciones y discusiones en las que la nueva religión y el incipiente Estado se vieron envueltos a la muerte de Mahoma, y por las diversas influencias recibidas, durante su expansión, a través del contacto con otros pueblos. Son los dos aspectos de los que habla I. Goldziher<sup>23</sup>: el interno y el externo, determinantes del desarrollo del pensamiento musulmán.

Este pensamiento está centrado en torno al Corán, que es la primera de las fuentes de la religión y, en cuanto tal, un código que dio al Islam ese carácter jurídico que le es esencial. Por ello, el Islam se define como una ley que se aplica a la comunidad de creyentes y que liga a todos por igual. La ley islámica, cuyo origen es divino, abarca todas las manifestaciones de la vida humana: es guía para el obrar humano<sup>24</sup>. Por esta razón, no puede haber en el Islam conflicto entre la ley religiosa y la ley civil: porque es una y la misma, que domina tanto la vida religiosa, como la política, social, económica y cultural, siendo la que da sentido a todo el Islam.

Mas, el Libro Sagrado no ofrece un cuerpo doctrinal sistematizado y completo. Por ello, el Islam no pudo presentarse, desde el principio, como un todo organizado, sino que fue, en tanto que religión, una doctrina cuya formación se desarrolló en el transcurso de los tiempos, constituyéndose en concepción ética del mundo y en sistema jurídico y dogmático. Fue una labor realizada por todos los musulmanes, puesto que carecían

<sup>23</sup> *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. franç., Paris, 1920, p. 2.

<sup>24</sup> Cf. L. Gardet: *La révélation comme guide pour l'agir humain et la politique*, en "Proceeding of 27 Inter. Cong. Orient.", Wiesbaden, 1971, p. 175.

de una jerarquía eclesiástica capaz de constituirse en autoridad definidora de la interpretación y del sentido de la revelación.

En el Corán se abordan diversos temas que suscitaron y orientaron la producción intelectual de los musulmanes<sup>25</sup>: el Libro introducía en la vida de los creyentes una situación hermenéutica. Había de ser interpretado el patrimonio cognoscitivo legado por el Profeta para aplicarlo a la vida; había que comprender su verdadero sentido, que, como dice H. Corbin<sup>26</sup>, está en relación con el ser, ya que la verdad de lo manifestado en la revelación debe coincidir con la verdad del ser. Se trataba, en definitiva, de un nuevo modo de ejercer la inteligibilidad: la realidad sólo cobraría sentido a través de la exégesis de los enunciados coránicos.

Por consiguiente, en el intento de captar el auténtico sentido de la revelación y, a través de ella, de la realidad, se inició el pensamiento árabe, que fue aumentando en su contenido a lo largo de diversas etapas, no necesariamente cronológicas, iniciadas con las primeras discusiones doctrinales, nacidas en torno al problema político de la sucesión en la jefatura del nuevo Estado y de la Comunidad —y que dió origen a la primera y principal división de los musulmanes: sunnís y šī'ís—, y continuadas con el establecimiento de las diversas ciencias, hasta que hizo su aparición el pensamiento filosófico.

Acometida, pues, la exégesis del Corán, aparecieron las primeras formas de las ciencias religiosas, siendo la más importante de ellas el Fiqh, que surgió con el fin de determinar el estatuto de los actos humanos, constituyéndose en la normativa jurídica que regularía las conductas de los hombres hacia Dios, hacia los otros hombres y hacia si mismos. Era una ciencia que debía dar forma al conjunto de prescripciones jurídico-religiosas por las que había de regirse la comunidad de musulmanes.

Estas distintas ciencias requerían, a su vez, el concurso de otras disciplinas que sirviesen como auxiliares para reali-

<sup>25</sup> Cf. M. Arkoun: *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p. 16.

<sup>26</sup> Op. cit., pp. 14-15.

zar la hermenéutica coránica. Como la vida y las tradiciones del Profeta tenían que mantenerse en el recuerdo de los creyentes, puesto que su vida era un ejemplo que debía ser imitado, se hizo precisa una ciencia en la que se estudiara la biografía de Mahoma, las circunstancias por las que atravesó su predicación, las actividades de los Compañeros, testigos de su vida. Así surgió la Historia, que coincidía con la ciencia del *Ḥadīṭ*: en ambos casos se buscaban fines edificantes. Por otra parte, la Gramática, después de haber sido fijado el texto sagrado de una manera definitiva, nació porque los árabes y los no árabes convertidos al Islam tenían que acceder a este texto.

En un momento dado de la historia del Islam, en plena expansión territorial, se entró en contacto con otras culturas y religiones diferentes; por la comunicación que se estableció con ellas, en especial con la ya elaborada teología cristiana, nació la ciencia del *Kalām* o teología. Finalmente, como un nuevo aspecto de este vasto conjunto que es el pensamiento islámico, hizo su aparición la filosofía.

El hecho islámico, entendido como la proyección histórica del hecho coránico, o dimensión religiosa del Islam, y expresado por las instituciones, desarrollos culturales, códigos ético-jurídicos, etc., que ponen de manifiesto esa dimensión religiosa <sup>27</sup>, quedaba constituido.

En esta evolución no hay que olvidar, por la importancia que adquirió y por la influencia que ejerció, el papel desempeñado por el "Taṣawwuf" o mística, lo que se suele conocer bajo el nombre de "Ṣūfismo", que, entendido como nueva forma de acercamiento a Dios a través del amor, hizo cambiar las actitudes de muchos musulmanes frente a la Palabra revelada. Y también hay que tener en cuenta el desarrollo del pensamiento *šīʿī*, que, aunque considerado generalmente como heterodoxo, no dejó de tener un gran ascendiente en el mundo islámico y que influyó grandemente en filósofos como al-Fārābī y Avicena, a través de lo que H. Corbin ha denominado "filosofía profética" <sup>28</sup>,

<sup>27</sup> Cf. M. Arkoun: *La pensée arabe*, Paris, 1975, p. 18.

<sup>28</sup> Op. cit., pp. 17 y 41-151.

cuya misión principal era la conservación y salvaguarda del sentido espiritual, del sentido oculto, de la revelación, y cuyo fundamento se encontraba en el carácter esencialmente profético de la misma. Dio origen a un poderoso movimiento intelectual con gran floración de obras literarias, científicas y religiosas, no muy bien conocido aún.

El desarrollo de todos estos aspectos dio forma a la cultura árabe, concebida como un sistema de preguntas y respuestas referentes a la conducta humana y ordenada en torno a una idea central; es decir, como un sistema ideológico de valores, dominado por uno supremo: el concepto religioso del hombre, cuyo fin está en el más allá.

Este es el primer aspecto que hay que considerar cuando se estudia el origen de la filosofía árabe. Ella no fue algo ajeno al contexto en el que surgió. Podemos decir que hubo filosofía en el Islam porque previamente se había desarrollado todo un pensamiento, cuyo eje, repetimos, era el Corán. Por ello, la filosofía árabe presenta un primer rasgo característico: es una filosofía religiosa, puesto que está basada en una religión, y porque sus exponentes se consideraron como musulmanes auténticos <sup>29</sup>.

La filosofía árabe, aunque explicada como un conjunto de doctrinas que intentaron interpretar el Libro Sagrado desde el exterior del pensamiento islámico, basándose en elementos ajenos al mismo, parece haber sido un movimiento preocupado por entender el sentido de la Ley revelada, pero a través de otros caminos y medios que los usualmente empleados. No en vano, la primera formación que recibieron los falāsifa les había sido dada por los teólogos y doctores de la ley <sup>30</sup>. Es cierto: la filosofía estuvo vinculada a los otros aspectos del pensamiento y de la cultura árabes, pues sus inquietudes fueron, prácticamente las mismas: estudio de Dios, la relación de lo uno y lo

<sup>29</sup> Cf. I. Madkour: *Islamic philosophy...*, pp. 118-120. L. Gardet: *Le problème de la "Philosophie musulmane"*, en "Mélanges offerts à E. Gilson", Paris-Toronto, 1959; reimpresso en *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, 1972, pp. 111-134.

<sup>30</sup> Cf. H. Laoust: op. cit., pp. 394-395.

múltiple, la de Dios con el mundo, el orden del ser, la ley moral, etc., temas comunes a todos los pensadores musulmanes.

Decíamos, sin embargo, que el carácter racionalista de esta filosofía era el más importante. Este rasgo está ligado a un hecho que hizo tomar un nuevo rumbo al pensamiento islámico: la recepción del legado griego, hecho que repercutió favorablemente en el Islam, puesto que hay que ver en él el factor que desempeñó el papel más relevante en la configuración definitiva de ese pensamiento, permitiendo que la civilización musulmana, y la cultura que entrañaba, alcanzara las cimas que obtuvo y que posibilitaron el progreso de todo el pensamiento medieval. Fue el segundo aspecto que está en el origen de la filosofía árabe.

La recepción y asimilación de este legado clásico se inició hacia mediados del siglo II/VIII, con los primeros intentos de traducción de obras científicas y filosóficas, y culminó en el siglo IV/X, en el que todo el saber griego estaba, prácticamente, vertido al árabe.

Sin embargo, este hecho ya había sido preparado por la comunicación intelectual que los árabes mantenían, desde el comienzo de las conquistas territoriales, con las zonas en las que aún se conservaba la civilización helenística, y de la cual existen algunos testimonios en las primeras especulaciones jurídicas, en la formación de la gramática árabe y en la naturaleza de los debates de los primeros teólogos. Esta influencia inicial, más directa, más personal y, por ello, más difícil de reconocer, llamada por P. Thillet "vía difusa"<sup>31</sup>, fue más profunda al nivel de lo que se suele denominar "sabiduría popular", género literario conocido por los árabes en forma de "amṭāl" y "ḥikam", es decir, proverbios y sentencias. Así, lo que pudo pasar a la cultura árabe a través de esta vía difusa, debió ser un conjunto de tradiciones orales, transmitidas en forma de aforismos y adagios, o, incluso, un conjunto de formas de vida y de reaccionar ante los sucesos que no fueron formuladas sino inscritas en los comportamientos<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Sagesse grecque et philosophie musulmane*, Le mardi de Dar el-Salam, 1955, Paris, 1958, p. 60.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

La aceptación de este tipo de influencia se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que los árabes y, en general, los pueblos semitas —recuérdense los Libros Sapienciales veterotestamentarios— sentían predilección por este tipo de decires y de máximas, que resumían la experiencia de la vida de los hombres. Incluso los mismos filósofos parece que fueron conscientes de que un buen método para introducir y extender la filosofía especulativa era presentarla en forma de apotegmas <sup>33</sup>, y tal debió ser, quizá, el propósito de obras tales como los “*Nawādir al-falāsifa wa-l-ḥukamā*” del traductor Ḥunayn b. Ishāq, la “*Risāla fī nawādir al-falāsifa*” de al-Kindī, y el “*Mujtār al-ḥikam*” de al-Mubaššir b. Fātik. La obra de al-Fārābī, conocida bajo los dos títulos de “*Fuṣūl al-madanī*” y “*Fuṣūl muntazaʿa*”<sup>34</sup>, no deja de ser una exposición filosófica en forma aforística.

Al principio, los árabes no estaban en condiciones de asimilar los logros culturales de las zonas recién conquistadas. Incluso, cuando comenzaron a estar dispuestos —después de haberse establecido el califato omeya en Damasco—, razones políticas impidieron fomentar y tolerar el estudio de la cultura griega <sup>35</sup>, aunque si se ejerciera la influencia directa y personal de la vía difusa.

Las condiciones y elementos para que la empresa de traducción al árabe se consumara, se dieron bajo el califato ʿabbāsī. Una gran parte de este trabajo se debió a la labor de las comunidades cristianas, monofisitas y nestorianos, que mantenían en vigor la cultura helenística, y que desde el año 450, aproximadamente, realizaban tareas de traducción de obras filosóficas griegas al siriaco <sup>36</sup>. Sin embargo, no conviene olvidar la gran aportación de los árabes: la lengua, que sirvió de vehículo de

<sup>33</sup> Cf. F. Jadaane: *Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*, en “*Studia Islamica*”, 38 (1973), p. 16.

<sup>34</sup> *Fuṣūl al-madanī* (*Aphorisms of the Statesman*), ed. with english transl. by D. M. Dunlop, Cambridge, 1961. *Fuṣūl Muntazaʿa*, ed. by F. Najjar, Beirut, 1971.

<sup>35</sup> Cf. F. Rosenthal: *The classical heritage in Islam*. London, 1975, pp. 2-3.

<sup>36</sup> Cf. K. Georr: *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beirut, 1948, pp. 14-29. A. Badawi: *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968, pp. 15-16.

comunicación de las nuevas ideas que se adquirieron de las otras culturas, después de haber sido elaboradas bajo las categorías mentales introducidas por la nueva religión.

El movimiento de traducción, que se inauguró con la versión de obras persas que trataban de la monarquía y de la forma de gobierno, dando origen al desarrollo de la prosa secular <sup>37</sup>, comenzó bajo el califato de al-Manşūr († 159/775), durante el cual se tradujeron, además de otras obras, algunos libros del "Organon" de Aristóteles y otras obras cuyas no especificadas <sup>38</sup>, en cuya versión intervino el famoso Ibn al-Muqaffa'. Sin embargo, fue el califa al-Ma'mūn el que dio un gran impulso a este movimiento intelectual, fundado en Bagdad la "Bayt al-Ḥikma" o Casa de la Sabiduría, en la que trabajaron los traductores, que sólo tuvo como parangón, en Occidente, la Escuela de Traductores de Toledo fundada en el siglo XII. La tarea de los traductores no se limitó sólo a poner al alcance de los lectores árabes el legado de la antigüedad clásica con métodos de traslación y establecimiento de textos que hoy nos sorprenden <sup>39</sup>, sino que también contribuyeron a la consolidación de un lenguaje técnico, en particular el filosófico, que se acrecentó con las obras de científicos y filósofos. Creemos, a este respecto, que la producción escrita de al-Kindī y de al-Fārābī merece un estudio especial, que está por hacer, en el que se ponga de relieve el papel que desempeñaron ambos en la formación del lenguaje filosófico <sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cf. S. Afnan: *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1964, pp. 11-12.

<sup>38</sup> Al-Mas'ūdī: *K. murūf al-ḡahab (Les prairies d'or)*, texte et trad. C. Barbier de Meynard, Paris, 1784, vol. VIII, p. 291. Cf. también: *Šā'id al-Andalusī: K. ṭabaqāt al-umam*, trad. franç. par R. Blachère: *Livre des catégories des Nations*, Paris, 1935, p. 99.

<sup>39</sup> Cf. el testimonio de Ḥunayn b. Ishāq: *Über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, ed. y trad. G. Bergsträsser, Leipzig, 1925, pp. 4-5.

<sup>40</sup> Es interesante señalar la "Risāla fī ḥudūd" de al-Kindī, ed. M. Abū Rīda: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, El Cairo, 1950, vol. I, pp. 165-179, por la importancia que tiene en la determinación del método, cuyo primer objetivo ha de ser "fijar exactamente los conceptos por medio de los vocablos que con mayor adecuación los expresen", como acertadamente ha observado D. Cabanelas: *A propósito de un libro sobre la filosofía de al-Kindī*, en "Verdad y Vida", 10 (1952), p. 273.



El pensamiento árabe, luego de haber conocido las obras filosóficas griegas, que comprendían desde algunos diálogos de Platón hasta los últimos comentaristas de Aristóteles, pertenecientes a la escuela de Alejandría <sup>41</sup>, experimentó una transformación; una nueva orientación se verificó en él y aparecieron dos nuevas formas de ese pensamiento: la teología y la filosofía, el *Kalām* y la *Falsafa*. Ambas tuvieron en común, como fuente de inspiración y de metodología, el empleo de la filosofía griega y, puesto que ésta se caracterizaba por su utilización de la razón, *Falsafa* y *Kalām* representaron la tendencia racional del pensamiento árabe. Así, lo que hizo posible que se constituyeran la teología y, a partir de ella, la filosofía, fue el recurso a la razón que hicieron algunos pensadores musulmanes.

Dentro del pensamiento teológico hay que destacar el grupo de la *Mu'tazila*, por haber sido los primeros en servirse de la razón. El sistema de su pensamiento está basado en esa facultad que puede corroborar cuanto ha manifestado la revelación. Se trataba, como ha indicado L. Gardet <sup>42</sup>, de defender la fe por la razón.

Pero la *Mu'tazila* no llegó a ser una auténtica escuela filosófica. Sin embargo, su actitud racionalista fue la que preparó el camino para el origen de la filosofía propiamente dicha: al-Kindī, el primer filósofo entre los árabes y árabe él mismo, al lograr evadirse de los presupuestos dogmáticos del *Kalām*, dio nacimiento al pensamiento filosófico. El "Filósofo de los árabes", como ha sido llamado, se separó del grupo mu'tazili en un punto capital: la razón no sólo es la facultad que sirve para proporcionar los métodos de interpretación de la revelación coránica, sino que también está capacitada, por sí misma, para alcanzar la verdad, la misma Verdad que el Profeta había dado a conocer a todos los hombres en un lenguaje accesible a ellos. Así fue como la razón dio origen a una nueva forma de pensamiento en el mundo islámico: la filosofía, que, en

<sup>41</sup> Cf. obras traducidas en A. Badawi: *La transmission...*, pp. 35-115.

<sup>42</sup> *Philosophie et Religion en Islam avant l'an 330 de l'Hégire*, en "L'élaboration de l'Islam", Paris, 1961, pp. 46-47.

su caminar hacia la Verdad, seguiría un camino distinto, pero paralelo, al de la revelación, al de la religión.

La recepción del legado griego tuvo lugar, además, en las circunstancias críticas por las que atravesaba el Imperio musulmán. La situación de inseguridad e incertidumbre en la que se encontraban sumidos todos aquellos que querían afianzar sus creencias, les hizo volverse hacia el nuevo saber que ahora les llegaba, puesto que no encontraban esa seguridad en el pensamiento religioso de su época, dadas las múltiples tendencias que éste ofrecía, presentándose cada una de ellas como la más correcta interpretación del Islam. Por ello, en esta época comenzaron a aflorar los primeros síntomas de la decadencia cultural que, siglos después, se haría completamente evidente <sup>43</sup>.

En ese contexto de crisis, la filosofía griega se mostró como una concepción del mundo que podía orientar a los hombres en sus vidas, tanto individual, como social y políticamente. Esta concepción se caracterizaba por ser una sabiduría entendida como un saber auténtico, es decir, una ciencia que está abocada a una práctica moral <sup>44</sup>. De aquí que los *falāsifa* concibieran la filosofía como una sabiduría capaz de proporcionar al hombre una regla de vida para adquirir la felicidad. La filosofía griega, al ser vista por los árabes como un estudio del universo en relación con la vida humana, de tal manera que, por su conocimiento y acción, el hombre puede alcanzar su fin último, fue admitida por algunos musulmanes, quienes la encontraron compatible con la idea islámica del universo. De esta manera, esa filosofía ofrecía a los árabes una garantía para fundamentar la creencia religiosa en la felicidad.

Lo que hizo posible esta concepción, aquello en lo que se basó el saber, fue la razón, tal como era entendido el Logos griego en la lógica de Aristóteles. Y esto está presente en la traducción árabe del término griego "Logos". Fue vertido por "Nuṭq", pala-

<sup>43</sup> Cf. las interesantes comunicaciones sobre las diversas formas del pensamiento árabe en el momento en que iniciaron su decadencia, presentadas en el Simposium de Burdeos, 1954: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1956.

<sup>44</sup> Cf. P. Thillet: Op. cit., p. 59.

bra racional. Por ello, “lógica” se dice en árabe “*Mantiq*”, es decir, el lugar donde está el *nutq*, la palabra racional. Y es porque Logos y Razón son una misma cosa: “El nombre *nutq* indica en árabe la esencia de la razón, pues es la facultad por la que el hombre entiende”, nos dice al-Fārābī, en su comentario al “*Peri hermeneias*” aristotélico <sup>45</sup>.

Así, frente a la Palabra de Dios, que es palabra revelada, dada a los hombres y, en consecuencia, no racional, no lógica, se encuentra la palabra propia de la razón, el *Nutq*, el Logos. Esta dualidad de palabras llevó a los filósofos musulmanes a plantearse uno de los problemas fundamentales, una de las aporías que recorren toda la historia de la filosofía, de la que se hizo eco Hegel <sup>46</sup>: el problema de la fe y de la razón, de la filosofía y de la religión. Las soluciones dadas, ya nos hemos referido a ello, apuntaron a reconocer la existencia de dos caminos distintos, pero contiguos, de acceso a la verdad, eso oculto cuyo desvelamiento corresponde a todos los pueblos y a todas las generaciones. La filosofía griega también aportaba la parte de verdad que ella había descubierto, que había desvelado <sup>47</sup>.

La existencia de este camino racional de aproximación a la Verdad, llevó a los *falāsifa* a plantearse el otro gran problema de la filosofía: el del intelecto, el de la razón como fuente válida de conocimiento. Dilucidar la naturaleza de esta facultad fue tarea a la que se entregaron todos ellos sin excepción. La reflexión filosófica en el Islam se inició en el momento en que estas especulaciones tuvieron lugar.

El problema del intelecto fue el más importante de la filosofía árabe, el más fundamental, porque tratar la cuestión de la razón, del intelecto, no sólo tenía connotaciones gnoseológicas. Era un asunto que implicaba, también, problemas de

<sup>45</sup> *Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, 1961, 2ª ed. 1971, p. 34.

<sup>46</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces, México, 1955, pp. 62-79.

<sup>47</sup> Cf. Al-Kindī: *Fī -l-falsafat al-ūlā*, ed. en “*Rasā'il*”, vol. I, pp. 102-103, en un bello pasaje en el que parafrasea el libro II de la *Metafísica* de Aristóteles.

tipo metafísico: situación del hombre en el mundo, destino del alma, relaciones del universo con Dios. De hecho, en la teoría neoplatónica de la emanación seguida por los falāsifa, el Intelecto, hipóstasis que emana del Uno, desempeñó un papel capital en el orden de la existencia, en la organización de los mundos superiores y sublunar y en el conocimiento intelectual: el rasgo ontológico característico del Intelecto Agente (*al-<sup>c</sup>aqī al-fa<sup>c</sup>āl*) es ser el “dador de las formas” (*wāḥīb al-ṣuwar*), según lo calificaron al-Fārābī y Avicena. Y tratar del intelecto implicaba, también, el establecimiento de un sistema ético: el Intelecto Agente es el que posibilita al hombre alcanzar la felicidad última a través de su intelecto individual. El estudio del intelecto, de la razón, implicaba, en definitiva, la constitución de un pensamiento filosófico.

En conclusión, la filosofía árabe hundió sus raíces en el pensamiento islámico y en la filosofía griega. En su intento de comprender la Palabra revelada, que es la Palabra de Dios, los musulmanes comenzaron a desarrollar un pensamiento religioso, cuyo fin era preparar al hombre para que accediera más fácilmente a la Verdad, a la salvación prometida en el Corán. En sus inicios, la evolución de este pensamiento fue algo interno. Pero, al entrar en contacto con otras culturas, sobre todo la griega, aprendieron de ésta un nuevo camino para ello: un método científico basado en la lógica de Aristóteles, un método que se podía adquirir por una facultad innata al hombre, la razón. De la conjunción de ambos aspectos, que le dan su carácter específico y distintivo respecto a las otras formas de pensamiento islámico, nació la *Falsafa*, la filosofía árabe.